

MATHIAS BÄNZIGER

# An der Schwelle zum Integralen

HENRY CORBINS RELIGIONSPHILOSOPHISCHER PIONIERWEG  
DURCH DAS 20. JAHRHUNDERT



Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der Theologischen Fakultät  
der Universität Zürich  
in Theologie

vorgelegt von  
Mathias Bänziger  
von Heiden AR

2017

Die Theologische Fakultät genehmigt auf Antrag von Prof. Dr. Pierre Bühler die vorliegende Dissertation, ohne damit zu den darin ausgesprochenen Anschauungen Stellung zu nehmen.

Zürich, den.....

Der Dekan Prof. Dr. Jörg Frey

*Für Lidiya*

## Vorwort

In einem Vorwort möge es erlaubt sein, etwas Persönliches preiszugeben, um in dessen Licht die Einbettung vorliegender Arbeit besser zu verstehen. Dieses Projekt nämlich begann mit einem Traum. Als angehender Doktorand der Theologie war ich damals in einer Phase, in der noch ungewiss war, in welche Richtung ich überhaupt promovieren wollte. Ich wählte zunächst das Fach Neues Testament, war besonders interessiert am Johannesevangelium und las zugleich und erneut in einem Buch von Henry Corbin, das zwar schon länger in meinem Bücherregal stand, mir aber immer ein wenig schwierig erschien. So wenig ich von ihm damals verstand, so sehr dachte ich doch, es wäre reizvoll, ihn ins Gespräch mit dem Johannesevangelium zu bringen. Und so machte ich einen ersten Versuch, meine Ideen im Forschungsseminar zum Neuen Testament vorzustellen. Die Pläne aber stiessen nicht auf offene Ohren. In einer Nacht darauf hatte ich folgenden Traum: Ich befinde mich in einer Strasse in Paris, die mich an die Rämistrasse in Zürich erinnert. An einer Abzweigung sehe ich ein sehr schönes Haus, welches mir schon immer gefallen hat. Es wirkt alt, aber schön. Ich betrete es und was ich da sehe, gleicht eher einer Baumwohnung: grosse, dicke Äste, aus einem alten Baumstrunk hervorgewachsen, inmitten eines Wohnzimmers – und alles in edlem, robustem und alt dunklem Holz. Mir gefällt es sehr und ich sehe mich um. Da kommt Henry Corbin herbei, der hier zu wohnen scheint und beginnt auf mich einzuschimpfen, was ich hier in seiner Wohnung mache. Erst jetzt wird mir bewusst, dass ich eingebrochen bin, und so versuche ich mich zu erklären und ihn zu mässigen; ich möchte mich rechtfertigen, in guter Absicht hier her gekommen zu sein. Allmählich beruhigt er sich und ich merke, dass er Deutsch spricht – oder ich Französisch? Auf jeden Fall verstehen wir uns. Nun möchte er mir etwas kochen, Reis, aber nur aufgewärmt im Mikrowellenherd. Das wiederum find ich nicht so toll. Es wäre mir lieber, er würde mir ein echtes Gericht kochen. Nun ist da auch noch ein Mädchen oder eine Frau, die hier auch zu wohnen scheint und bald mutet alles wie in einer Wohngemeinschaft an. Soweit der Traum. Wenn man nun weiss, dass für mich die Rämistrasse immer Ausdruck einer pulsierenden Universitätsstrasse war, wo jungen Studenten der Weg zur Speerspitze des aktuellen Wissenstandes eröffnet wird, ich hier aber zugleich an einer Abzweigung in einem schönen Haus einem edlen Baum aus alten Zeiten begegne, so ist die Botschaft relativ klar: Hier findet eine Art Fusion aus Uraltem und Hochmodernem statt. Zugleich aber scheint der Mann in diesem Haus etwas mürrisch geworden zu sein. Er wohnt zwar an eben dieser Strasse – wenngleich an einer Abzweigung –, aber er scheint sich an Besucher nicht mehr gewohnt zu sein. Und wenn sie denn kommen, so meint er sich gegen sie rüsten zu müssen. Wie er nun merkt, dass es mir bei ihm gefällt, erwärmt er sich sogleich und möchte mir etwas kochen. Aber bloss aufgewärmt und schnell bereit? Genau dies war für mich der entscheidende Wink! Ich wollte nicht nur etwas Reis von ihm, sozusagen als Beilage zum eigentlichen Hauptgericht des Johannesevangeliums – nein, es schien mir wert, aus seiner ganzen Menükarte zu kosten; wert, in den ganzen Kosmos seiner Gedankenwelt einzutauchen. Und so entschied ich mich dann bald, das Fach zu wechseln, vom Neuen Testament nicht etwa in die Islamwissenschaft, sondern, was auch gut zu passen schien und mir allein möglich, ins Fach Systematische Theologie, Abteilung Hermeneutik und Religionsphilosophie. Heute bin ich froh, dass ich damals nicht wusste, worauf ich mich einlassen sollte, denn so gut im Französisch war ich nun auch wieder nicht – jenes Buch, das mir damals bekannt war, entpuppte sich als die einzige, ins Deutsche übersetzte Monographie von Corbin. Es wartete also viel Arbeit auf mich, sprachlich, fachlich, denkerisch. Aber ich bereue den Schritt keinen Moment, denn was ich bei ihm fand, war wirklich so etwas wie die Fusion aus Uraltem und Hochmodernem. Tatsächlich ist dies zu einer wesentlichen These der vorliegenden Arbeit geworden, welche nebst einer allgemeinen Einführung in sein Werk, Denken und Leben auch eine Art ‚Rehabilitierung‘ seiner Vision sein soll: Die These nämlich, dass Henry Corbin einen religionsphilosophisch eigentümlichen Weg durch das 20. Jh. beschritten hat, auf dem er Altes und Neues auf schöpferische Weise verbunden hat und eben dadurch als ein Pionier integralen Denkens eingeschätzt werden kann. So modern er aber auch war, so alternativ war er zugleich – gleichsam an einer Abzweigung...

Während eines solchen Projekts stehen einem einige wichtige Menschen ratschlagend und ermutigend zur Seite. Danken möchte ich meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Pierre Bühler, der mir den grösstmöglichen Freiraum zur Entfaltung der Arbeit gegeben hat und zugleich mit viel Geduld und Güte, wie auch mit bilinguen Adlernaugen den Fortgang der Arbeit überwacht hat. Danken möchte ich sodann meinem Co-Betreuer Prof. Dr. Hermann Landolt, der als ehemaliger Schüler und Zeitzeuge von Henry Corbin mir wichtige Hinweise geben konnte und mich auch immer wieder zu bestärken wusste, Corbin von meinem angestammten Fach her anzugehen. Sodann möchte ich meiner Kirchenpflege Regensberg danken, die mir nebst meinen pfarramtlichen Aufgaben u.a. eine vierwöchige Auszeit für intensiveres Schaffen ermöglicht hat – der Weg ging damals ins Fextal bei Sils Maria, wo Nietzsche einst einige seiner wichtigsten Gedanken ausgebrütet hat und dessen ‚Prophetie‘ für Corbin kaum zu überschätzen ist; Jahre vorher verbrachte ich eine Woche auf dem Anwesen von Eranos, wo sich Corbin mit nicht wenigen Geistesgrössen des 20. Jh. regelmässig zum Austausch getroffen hat. Für die Durchsicht des Geschriebenen ebenfalls danken möchte ich meinem Nachbarn und Gemeindemitglied Dr. rer. nat. Dieter Franzke. Am nächsten während all dieser Jahre aber war mir meine Frau, Lidija. Manchmal schien es, als ob wir tatsächlich eine Art Wohngemeinschaft mit Henry Corbin führten. Sie hat mich dann, verfangen in Gedankengängen, immer wieder zurück in die Begegnung geholt. Und doch glaubte sie zugleich oftmals eher ans Gelingen als ich selbst – ihr sei deshalb diese Arbeit in Liebe gewidmet.

Noch einige technische Hinweise:

- Zur Transkription persischer und arabischer Begriffe habe ich mich bemüht, eine durchgehend uniforme Wiedergabe zu machen. In Zitaten aber werden die Begriffe natürlich so wiedergegeben, wie sie sich im Quellentext vorfinden.
- Jedoch habe ich die in der französischen Sprache gängigen Abstände vor Doppelpunkten, Semikolons, Fragezeichen und Ausrufezeichen weggelassen und sie den deutschsprachigen Gepflogenheiten angepasst, also ohne Abstand.
- Ebenfalls angepasst in den Zitaten wurden die in der Schweiz unüblichen  $\beta$ , umgewandelt in ss.
- [...] erscheinen nur dann, wenn innerhalb eines Zitates eine Auslassung vorgenommen wird, nicht aber zu Beginn (wenn also der Zitatanfang nicht mit dem Anfang des zitierten Satzes zusammenfällt) und auch nicht am Schluss eines Zitates (wenn also der zitierte Satz noch weitergeht bis zu einem Punkt). Wenn „.“ steht, so ist der Punkt auch im zitierten Satz an dieser Stelle, wenn aber „.“ steht, so ginge der Satz im Quellentext noch weiter.
- Zitate stehen in doppelten „...“ und Zitate innerhalb von Zitaten in einfachen „...“ Anführungs- und Schlusszeichen. Ebenfalls in „...“ stehen wiederaufgenommene Begriffe oder Phrasen aus bereits zitierten Stellen.
- Kursiv stehen Publikationstitel, sofern sie nicht im Rahmen eines direkten Literaturverweises erscheinen, sodann Transkriptionen, besondere Begriffe, wie auch Worte, die in ihrer Bedeutung besonders hervorgehoben werden sollen.
- Seitenzahlen von wichtigen Klassikern (bspw. Platon oder Schleiermacher) werden gemäss der zitierten Ausgaben angegeben, jedoch in Ergänzung von weiteren Orientierungspunkten in [ ].
- Beim Zitationsstil habe ich mich im Rahmen des Literaturverarbeitungsprogramms Citavi und entsprechend meiner Vorlieben für den Stil „Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte (VIEG) Monographie (German)“ entschieden (mit wenigen Anpassungen).
- Bibelzitate stammen aus der neuen Zürcher Bibel (2007) mit den üblichen Abkürzungen wie bspw. Joh 19,5 (Johannesevangelium, Kapitel 19, Vers 5) und Koranzitate aus der Übersetzung von Muhammad Asad, Die Botschaft des Koran, Ostfildern <sup>3</sup>2013, nach der Weise XXIV:35 (Sure 24, Vers 35). Corbin zitierte übrigens entlang der alten Koranverszählung ‚Flügel‘ (von Gustav Flügel), welche sich von der heute auch im Iran üblichen, sog. ägyptischen Zählung oftmals unterscheidet.
- Der *Association des amis de Henry et Stella Corbin* sei herzlich gedankt für die freundliche Genehmigung zum Druck der Bilder auf der Titelseite dieser Arbeit (siehe auch [www.amiscorbin.com](http://www.amiscorbin.com)).

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	6
A) Zum Leben und Werk von Henry Corbin .....	6
B) Zum Rahmen dieser Arbeit.....	21
B.1. Wie Corbin verstanden wird.....	21
B.2. Leitfragen zum Philosophie- und Spiritualitätsverständnis.....	24
B.3. Das Integrale und die Frage nach dem Paradigma in Corbins Denken .....	27
B.4. Gliederung in vier Teile.....	32
Teil 1: <i>Auswege</i> – aus Sackgassen durch hermeneutische Besinnung.....	34
1.1. Tendenzen der Zwischenkriegszeit in Europa .....	35
1.2. Im Kontext der nonkonformistischen Jungintellektuellen Frankreichs .....	37
1.3. Ein Theologie treibender Philosoph .....	42
1.3.1. Protestant in existenzieller Auseinandersetzung .....	42
1.3.2. Wie Barth nach Frankreich kam .....	46
1.3.3. Theologische Skizzen in der Zeitschrift <i>Hic et Nunc</i> .....	49
1.3.4. Geschichtlichkeit und (glaubende) Existenz als Grundthema .....	61
1.4. Martin Heidegger: Ein neuer Blick in der Philosophie.....	70
1.4.1. Wie Heidegger nach Frankreich kam.....	70
1.4.2. Qu'est-ce que la Métaphysique?.....	73
1.4.3. Die hermeneutische Verankerung des Philosophierens .....	75
1.5. Luther und Hamann: Theologische Wurzeln der Hermeneutik .....	78
C) Fazit: Das Ungenügen des rationalen Paradigmas.....	84
Teil 2: <i>Heimwege</i> – im Zeichen des mystischen Orients .....	91
2.1. Wegbereiter für Corbins Arbeitsfeld zwischen Philosophie und Mystik.....	92
2.2. Das Vorzeichen zum Gesamtwerk: Regard vers l'Orient.....	97
2.3. Eindrücke aus den ersten Publikationen zu Suhrawardī .....	105
2.4. Absetzbewegungen und Positionierungen.....	114
2.4.1. Heideggers philosophische Wahl: Horizonte jenseits .....	115
2.4.2. Barths theologische Enge: Appellation und Enttäuschung .....	117
2.4.3. Heschels personalistische Religionsphilosophie: <i>unio sympathetica</i> .....	123
2.4.4. Berdjajews freigeistige Art: Theosophie und Gnosis.....	126

2.5. Grundlegungen für das Studium iranischer Philosophie .....	129
2.5.1. Aufnahme in der Wahlheimat Iran.....	131
2.5.2. Zum Illuminationsphilosophen ( <i>Ishrāqī</i> ) geworden .....	133
D) Fazit: Rückgewinnung der mentalen Tiefe und die universelle Vision .....	140
Teil 3: <i>Pionierwege</i> – mit Brennpunkt Eranos .....	147
3.1. Vom Iran zu Eranos.....	148
3.1.1. Corbin als Fackelträger einer hierologischen Religionswissenschaft .....	148
3.1.2. Persönliche und ideelle Netzwerke zu Eranos .....	154
3.2. Die Zeit von Eranos – eine aktualisierende Zugangsweise.....	158
3.2.1. Vom Werden des Eranos: Eranos aus seiner Zeit expliziert .....	158
3.2.2. Eranos-Zeit: Was Eranos expliziert .....	162
3.2.3. Am runden Tisch von Eranos und das sophianische Zeitalter .....	169
3.3. Expeditionen in den esoterischen Islam.....	181
3.3.1. Auftakt mit Suhrawardī und Richtungsangabe hin zur Fundamentalangelologie .....	182
3.3.2. Die Ismaeliten – Vorstöße zur islamischen Gnosis par excellence.....	186
3.3.2.1. Die zyklische Zeit als Grundmuster der spirituellen Exegese (ta'wīl) .....	192
3.3.2.2. Talem eum vidi, qualem capere potui: Das Herzstück des Theophaniegedankens ...	200
3.3.3. Avicenna aus der Vergangenheit befreit.....	208
3.3.3.1. Die umfassende Bildung eines Philosophen des Geistes .....	210
3.3.3.2. Die Verortung der avicennischen Geste im gnostischen Iran .....	217
3.3.4. Der Sufismus als die höchste Form des geistigen Islam .....	222
3.3.4.1. Ein Vorwort zum universellen Sufismus von Hazrat Inayat Khan .....	223
3.3.4.2. Der Weg Ibn 'Arabīs und die esoterische Situation in Ost und West.....	228
3.3.4.3. Die Fedeli d'amore oder: Sufismus und Sophia .....	237
3.3.4.4. Die Orientierung des Nordpols und die drei Ebenen von Bewusstsein .....	244
3.3.5. Kulmination in der iranischen Schia .....	247
3.3.5.1. Zum Kontext: Die Schia im Iran .....	248
3.3.5.2. Die philosophische Situation der Schia .....	253
3.3.5.3. Die Realität des Jenseits und gelebte Spiritualität im Angesicht des Todes .....	262
3.3.5.4. Mullā Ṣadrā und die Frage nach der prophetischen Philosophie.....	265
3.3.5.5. Der integrale Humanismus und das Mysterium des Menschen .....	276
3.3.5.6. Corbin, ein Schiit? Versuch einer konfessionellen Verortung.....	286
E) Fazit: Postmoderne Wellen und Aspekte des Integralen .....	295

Teil 4: <i>Mysterienwege</i> – im Vermächtnis von Henry Corbin .....	307
4.1. Die Überblickswerke: Ein neuartiger Einblick in die islamische Ideenwelt .....	309
4.1.1. Eine islamische Philosophiegeschichte im Kontext traditionellen Bewusstseins .....	310
4.1.2. <i>En Islam iranien</i> : Das Werk eines spirituellen Gastes im iranischen Universum .....	317
4.1.3. Suhrawardī: Ein fast vollendetes Lebenswerk.....	324
4.2. Im Geiste der Templer: Die <i>Université Saint Jean de Jérusalem</i> .....	329
4.2.1. Die Hagia Sophia als Gralstempel – der Eranoskreis als Tafelrunde .....	330
4.2.2. Emanuel Swedenborg als wichtiger Exponent christlicher Esoterik .....	332
4.2.3. <i>Académie Impériale Iranienne</i> und die Aufgabe komparativer Philosophie.....	337
4.2.4. Die Anlage der USJJ: Spirituelle Ritterschaft und traditionelle Wissenschaft.....	341
4.2.5. Die <i>Imago Templi</i> als verbündende Norm abrahamitischer Ritterschaft.....	351
4.2.6. Zum Fortgang der USJJ mit und nach Corbin .....	358
4.3. <i>Mundus imaginalis</i> : Das alles verbindende sophianische Glied.....	360
4.3.1. Hinweise aus der Frühzeit der 30er und 40er Jahre .....	361
4.3.2. Eranos in medio mundi pro mundo mediatrix .....	364
4.3.3. Frau Erde ist ein Engel .....	369
4.3.4. Die kreativen Imaginationen bei Ibn ‘Arabī.....	376
4.3.5. Die sophianischen Imaginationen bei Jakob Böhme.....	381
4.3.6. Mundus imaginalis I – zu einer integraleren Wirklichkeitskonzeption .....	390
4.3.7. Mundus Imaginalis II – Hermeneutik und der Kampf für die Weltseele .....	399
F) Fazit: Rückschritt oder ungeahnte Perspektiven? .....	408



## Einleitung

Zu Beginn dieser Arbeit soll ein erster Überblick über den Lebensverlauf von Henry Corbin und sein Werk gewonnen werden. Dies wird uns einerseits einen ersten Eindruck davon geben, wer Corbin war und was er geleistet hat, andererseits wird er zur Ausformulierung derjenigen Fragestellung genügen, welche die Richtung angeben wird für die darauf folgenden und wesentlich differenzierteren Entfaltungen in vier Teilen.

### A) Zum Leben und Werk von Henry Corbin

Henry Corbin kam am 14. April 1903 in Paris als Sohn von Henri Arthur Corbin und Eugénie Fournier zu Welt.<sup>1</sup> Seine Mutter starb jedoch bereits zehn Tage nach seiner Geburt, sodass ihm kein leichter Einstieg ins Leben beschieden war. Hermann Landolt zufolge,<sup>2</sup> der ihn persönlich gut kannte, wurde der kleine Henry von seinem Vater in ein Kinderheim gebracht, wo er aus mangelnder Fürsorge kaum Aussicht auf ein gesundes Leben zu haben schien, wäre da nicht seine Tante Mme Émilie Petithenry zu Hilfe geeilt, um ihn bei sich aufzuziehen. Sie war es auch, welche Henry im Jahre 1914 nach England auf eine Reise mitnahm und es ist anzunehmen, dass er in ihrer Gemeinschaft schon früh aufblühte in regem Interesse fürs Lesen und für die Musik. Im Jahre 1915 trat er ins *Collège abbatial de St-Maur* ein, wo seine Schulzeit krankheitsbedingt häufig unterbrochen wurde durch längere Abwesenheiten in Paris. An diesem katholischen Gymnasium verfolgte Henry auch gewissenhafte Musikstudien im Orgelspiel, welches ihn während seines Lebens immer wieder zu erläuternden Analogien für geistige Sachverhalte veranlassen sollte.<sup>3</sup> Es folgte bis 1922 das *Grand séminaire d'Issy*, ein Abitur (Baccalauréat) in Paris und eine *Licence* in scholastischer Philosophie am *Institut catholique* in Paris. Noch immer von Krankheit geplagt, verbrachte er 1923 viel Zeit am Meer in Berck-Plage. Im Oktober desselben Jahres begann dann aber sein Studium an der Universität von Paris, was 1925 zur *licence de philosophie* führte und gefolgt wurde von Studien an der *École Pratique des Hautes Etudes (V<sup>e</sup> section)*. Geprägt wurden diese Studienjahre durch den Eindruck von Étienne Gilson, der die Philosophie des Mittelalters auf neue und inspirierende Weise zurück in die akademische Diskussion brachte und von dessen Leistungen Corbin immer in höchsten Tönen zu sprechen wusste.<sup>4</sup> Durch Gilson kam er zum ersten Mal auch in Kontakt mit der Islamischen Philosophie, namentlich mit Avicenna, bei dem er auf die bislang unbekannte Deutungsmöglichkeit einer Verquickung von Kosmologie und Angelologie aufmerksam wurde und sich folgendes fragte: „je me demandais s’il n’y aurait pas lieu de l’approfondir sous d’autres aspects, et je crois que ce souci angélologique ne m’a plus quitté tout au long de ma vie.“<sup>5</sup> Die Auseinandersetzung mit dem lateinischen Avicennismus bewog, ja nötigte<sup>6</sup> ihn deshalb geradezu, Arabisch zu lernen. Zur selben Zeit aber war da noch ein anderer bedeutender Lehrer, der ihn vom gewohnten und üblichen Weg des Philosophiestudiums abzubringen oder gar zu verführen

---

<sup>1</sup> Ich beziehe mich im Folgenden besonders auf Christian JAMBET, *Repères biographiques*, in: *Ders.* (Hg.), *Henry Corbin*, Paris 1981, S. 15–20, sowie auf das kurz, d.h. drei Monate vor Corbins Tod verfasste autobiographische *Post-Scriptum*, Henry CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, in: Christian JAMBET (Hg.), *Henry Corbin*, Paris 1981, S. 38–56. Es sind dies diejenigen Quellen, auf die häufig zurückgegriffen wird, so in Daryush SHAYEGAN, *Henry Corbin. Penseur de l'Islam spirituel*, Paris 2011, 11–64, oder Tom CHEETHAM, *The world turned inside out. Henry Corbin and Islamic mysticism*, Woodstock 2003, ix–xiii. Vgl. auch Seyyed Hossein NASR, *Henry Corbin. 'L'exil occidental': une vie et une œuvre en quête de l'Orient des Lumières*, in: Seyyed Hossein NASR / Henry CORBIN (Hg.), *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Tehran 1977 = 1397 h, S. 3–27.

<sup>2</sup> Persönliche Mitteilung von Hermann Landolt, 12. April 2011 in Liestal.

<sup>3</sup> Vgl. bspw. seinen Begriff der *progressio harmonica* (-> Kap. 3.5.5.1.).

<sup>4</sup> CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 38f.

<sup>5</sup> Ebd., 39.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 39.

drohte,<sup>1</sup> nämlich Émile Bréhier. Dieser bot 1922/23 eine Lehrveranstaltung zu Plotin und den Upanishaden an und hat dies in den Folgejahren auch vertieft. Corbin fragt sich rückblickend, „comment un jeune philosophe avide d’aventure métaphysique, aurait-il résisté à cet appel: approfondir les influences ou les traces de la philosophie indienne sur l’œuvre du fondateur du néoplatonisme?“<sup>2</sup> Seinem Selbstzeugnis zufolge brannte in ihm also ein Feuer, das ihn das ‚metaphysische Abenteuer‘ zu begehen drängte – koste es, was es wolle, und verlasse es auch die eingeübten Denkbahnen abendländischer Tradition und die etablierten Laufbahnen akademischer Gepflogenheiten. Im selben Jahr also, in dem er so die arabische Sprache zu lernen begonnen hatte, nahm er zugleich auch Sanskritstudien auf und er umschreibt diese intensive, zweijährige Periode denn auch als „une fameuse période d’ascétisme mental“<sup>3</sup>. Die Sanskritstudien liessen ihn indirekt 1926 wohl auch auf Josoph Hackin stossen, dem späteren Direktor am Guimet Museum, welches asiatische Kunst ausstellte und insbesondere auch Berühmtheit erlangte wegen seines Reichtums an Ausstellungsobjekten aus dem indisch geprägten Raum.<sup>4</sup> Corbin berichtet: „Depuis que j’ai vu Hackin au Musée Guimet je me sens envahi par une certitude joyeuse... Lorsqu’il m’eut instruit de ce que je devais faire pour passer à l’École française d’Extrême-Orient... ce fut la joie... je voyais le lien entre mes études de philosophie médiévale et la métaphysique hindoue...“<sup>5</sup>.

Corbin berichtet, wie die Anstrengungen und Infragestellungen<sup>6</sup> seines ‚ascétisme mental‘ aufgewogen wurden durch einen Zufluchtsort, oder viel besser: Zufluchtsmenschen, der ihm bereits die feinste Essenz islamischer Spiritualität ausgebreitet habe.<sup>7</sup> Die Rede ist von Louis Massignon, dem damaligen Inhaber des Lehrstuhls für Islamwissenschaft in der Abteilung der Religionswissenschaften an der *École Pratique des Hautes Études*, welcher dann später durch Henry Corbin selbst besetzt werden sollte. Was Corbin bei Massignon schon damals auffiel, war der atemberaubende Kontrast zwischen diesem und einem Étienne Gilson, welcher methodisch wie auch darlegend äusserst präzise vorging. Massignon war geradezu das Gegenteil: „Il arrivait qu’une leçon commençât par quelques-unes de ces intuitions fulgurantes dont le grand mystique Massignon était prodigue. Et puis une parenthèse s’ouvrait, puis une autre, puis une autre... Finalement l’auditeur se retrouvait étourdi et égaré en plein démêlé du maître avec la politique britannique en Palestine...“<sup>8</sup>. Corbin sprach von ihm zuweilen in einer Sprache, wie man es sonst v.a. von Schülern gegenüber ihren spirituellen Lehrern kennt. Und tatsächlich stellt Corbin seinen akademischen Lehrer annähernd in diesen Kontext. Aus Akademie wird Spiritualität – eine Tendenz, die sich durch das ganze Leben und Werk von Corbin hindurch zieht und hier im Falle Massignons einen ganz besonderen Ankerpunkt hat. Denn er war es, der im Jahre 1929 in einem Moment der Inspiration Corbin mit Suhrwardī bekannt gemacht hat, indem er ihm eine lithographische Ausgabe der *Philosophie der Erleuchtung*, also des Hauptwerkes Suhrwardīs, überreichte und sie so im wahrsten Sinne in Corbins Obhut gab. Corbin nämlich sollte im 20. Jh. der Fürsprecher und Ausleger des persischen Mystikers, Philosophen und Theosophen Suhrawardī aus dem 12. Jh. werden.

Dies alles geschah in der zweiten Hälfte der 20er Jahre und führte Corbin auf den Weg persischer Erkundungen. Parallel zu dieser Entwicklung muss aber noch ein anderer Strang aufgenommen und herausgehoben werden. Er nimmt seinen Anfang ebenfalls im Jahr 1926, und zwar durch die Freundschaft mit den Gebrüdern Baruzi. Der ältere, Joseph, war bereits berühmter Musikkritiker, der jüngere, Jean,

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 39: „il y avait un autre enseignement capable de détourner un jeune et ardent philosophe de la voie commune des programmes éprouvés.“

<sup>2</sup> Ebd., 39.

<sup>3</sup> Ebd., 40.

<sup>4</sup> Vgl. [www.guimet.fr/fr/musee-guimet/histoire-du-musee-guimet](http://www.guimet.fr/fr/musee-guimet/histoire-du-musee-guimet) (Stand 23. April 2017).

<sup>5</sup> JAMBET, Repères biographiques, 16.

<sup>6</sup> Vgl. CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 40: „le philosophe, devenu étudiant d’arabe égaré chez les linguistes [...] il se demanda: que fais-je ici?“

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 40: „Il y avait cependant un refuge, où était d’ores et déjà dispensée la plus fine substance de la spiritualité islamique.“

<sup>8</sup> Ebd., 40.

war zusammen mit Étienne Gilson an der Universität Paris tätig. Corbin schildert die beiden als unzertrennliche Brüder mit starker Ausstrahlung: „Par leur immense culture, leur sens des valeurs les plus délicates, les plus subtiles, de l’art et de la vie, les deux frères étaient les témoins d’un autre siècle, éminemment représentatifs d’une Europe et d’une société européennes, disparus avec la première et la seconde guerre mondiale“<sup>1</sup>. In privatem Zirkel haben sie ihr breites Wissen geteilt bis weit in die Nächte hinein, wobei sich die Unterschiede zwischen Lehrer und Studierenden in Freundschaft aufgelöst haben. „Ceux qui, comme moi-même, ont eu le privilège de connaître ce genre de rapports grâce auquel le maître communique son savoir infiniment mieux que dans n’importe quel cours, sont stupéfaits de nos jours, lorsqu’ils entendent des étudiants se plaindre du lointain inaccessible de leurs maîtres. Ils mesurent la triste mutation des temps.“<sup>2</sup> In solchen Worten lernen wir den nostalgischen Corbin kennen, der nebst vielen anderen westlichen ‚Fortschritten‘ auch die Weise der Wissensvermittlung, wie sie sich an Universitäten immer mehr eingebürgert hat, mit kritischem Auge betrachtet. Hinter einer solchen Nostalgie steht wohl auch eine Art idealisierter Lehrer-Schüler-Beziehung, die er in orientalischen Gesellschaften wieder entdeckt hatte und welche seine Liebe für den Orient zu multiplizieren vermochte. Wie dem auch sei, Corbin hat insbesondere durch Jean Baruzi eine deutsche Tradition kennengelernt, die ihn nebst der persischen genauso zu prägen begann und während der ersten Phase seines Denkweges weit mehr in den Vordergrund zu stehen kam. Jean Baruzi, der am *Collège de France* zunächst Hilfslehrer für Alfred Loisy war, dann ab 1933 selbst einen Lehrstuhl für Religionsgeschichte inne hatte, brachte den Studierenden unter anderem die Theologie des jungen Luthers nahe, der ja damals v.a. durch das Engagement Karl Holls in Deutschland neu entdeckt wurde.<sup>3</sup> Wir dürfen aber auch davon ausgehen, dass Corbin in diesem Zusammenhang erstmals auch mit Jakob Böhme in Berührung kam, auch wenn er in seiner Rede von den protestantischen Spiritualen und grossen Individuen ‚nur‘ einen Sebastian Franck, Valentin Weigel oder Johann Arndt erwähnt. Corbin berichtet: „Si j’avais résolu en entendant Avicenne interprété par Ét. Gilson, d’aller y voir moi-même en me mettant à l’étude de l’arabe, il était impossible d’entendre la voie des Spirituels interprétés par Jean Baruzi, sans prendre la décision d’aller voir sur place. Ce fut Jean Baruzi qui me montra le chemin de l’Allemagne des philosophes et des ‘grands individus’ de la spiritualité mystique. Ma première étape fut Marburg.“<sup>4</sup>

Bevor wir einen Blick auf diese Reise nach Marburg werfen und die Entwicklungen näher ins Auge fassen, die sich aus dieser Begegnung mit der deutschen Tradition ergaben, sollten noch einige relevante Ereignisse bis 1930 erwähnt werden: 1927 schlug Étienne Gilson Corbin vor, seine Diplomarbeit an der *École Pratique des Hautes Études* über Gómez Pereira zu schreiben, was sich dann aber wegen unterschiedlicher Umstände in eine andere Richtung entwickelte. Als diplomierter Student arbeitete er dann an *Stoïcisme et augustinisme dans la pensée de Luis de Leòn*, was ihm den Preis *Luis de Leòn* durch die Universität Salamanca einbrachte. Eigentlich wären an dieser Stelle die Kurse zur „agrégation“<sup>5</sup> (wohl zur Befähigung zum Unterricht an Mittelschulen) angestanden – es war der Weg gewohnter Schulweisheit<sup>6</sup> – doch seine Interessen über die Philosophie hinaus geboten ihm einen anderen, unkonventio-

<sup>1</sup> Und Corbin fährt fort: „et que nous n’avons pas réussi à refaire, fût-ce de loin, tant est obstinée et profonde l’emprise des démons et des possédés qu’a prophétisés Dostoïevsky.“ (ebd., 42).

<sup>2</sup> Ebd., 42.

<sup>3</sup> Vgl. Jan ROHLS, *Protestantische Theologie der Neuzeit. Band 2: Das 20. Jahrhundert*, Tübingen 1997, 290f.

<sup>4</sup> CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 41f.

<sup>5</sup> Ebd., 41.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 41: „C’était la voie de la sagesse, sans imprévu, si normale qu’un vénérable professeur de Sorbonne que je rencontraï occasionnellement chez des amis et que j’informai du cours de mes décisions, me demanda paternellement: ‘Mais avez-vous de la fortune personnelle ou du temps à perdre?’ Je n’avais, Dieu merci, ni l’un ni l’autre. Mais comment subir les cours et les perspectives de l’agrégation, lorsque l’on a en tête ce grand dessein: faire pour cette philosophie iranienne dont les grands noms apparaissaient à travers les commentateurs de

nelleren Weg. Noch im selben Jahr wurde er stellvertretend als Orientalist mit Funktionen an der *Bibliothèque Nationale* betraut, was im folgenden Jahr fortwährte und währenddem er die begonnenen Studien der orientalischen Sprachen Arabisch, Persisch und Türkisch zu einem Diplomabschluss brachte. Danach folgte ein zweimonatiger Aufenthalt im grössten Renaissancebau der Welt, der spanischen Schloss- und Klosteranlage von El Escorial. Im darauffolgenden Jahr, 1930, besuchte er Kurse bei Louis Massignon, ebenso aber auch bei Étienne Gilson, Emile Benveniste, Alexandre Koyré, Henri-Charles Puech und Charles Andler, in dessen Zusammenhang er sich auch mit Hegel befasste. Wie schon erwähnt, war dies nun auch das Jahr, in dem Corbin zum ersten Mal nach Deutschland reiste, insbesondere nach Frankfurt am Main und Marburg. Hier traf er auf Grössen wie Rudolf Otto, Rabindranath Tagore und Karl Löwith. Am 6. August notiert er: „Lu Heidegger“<sup>1</sup>. Corbin selbst kommentiert diese Reise folgendermassen: „Comment dire l'éblouissement d'un jeune philosophe débarquant à Marburg au début de juillet 1930? L'enchantement des lieux, de cette 'colline inspirée' ne vivant que par et pour l'Université, les magnifiques forêts alentour... J'y restai plus d'un mois. Ma première visite fut pour Rudolf Otto, qui était alors déjà *emeritus*, mais dont la présence n'en était pas moins toujours active, tant il restait une haute figure de l'Allemagne protestante libérale. Ses livres sur 'le Sacré', sur 'la mystique d'Orient et d'Occident', sa profonde connaissance des Écoles philosophiques et religieuses de l'Inde était impressionnante, et plus impressionnante encore la simplicité avec laquelle cet éminent savant s'entretenait, en un français admirablement classique, avec un débutant comme avec un jeune collègue, parce que celui-ci était arabisant.“<sup>2</sup> Corbin betont zwei Koinzidenzen, die sich zu dieser Zeit ereigneten: Wie es der Zufall wollte, weilte zu dieser Zeit gerade Rabindranath Tagore bei Rudolf Otto, und Corbin erinnert sich der „beauté diaphane du vénérable visage des deux Anciens“<sup>3</sup>. Die zweite, für Corbin wohl noch bedeutsamere Begebenheit war, dass genau zu dieser Zeit auch Frau Olga Fröbe-Kapteyn in Marburg zu Besuch war, um sich mit Rudolf Otto über ein Projekt zu besprechen, das kurz darauf in die Tat umgesetzt werden sollte und dessen Name und Sinn Ottos eigener Vorschlag war. Gemeint ist der Eranoskreis in Ascona, zu dem Corbin viele Jahre später hinzustossen sollte. Nebst diesem vorausweisenden Zeichen erwähnt Corbin auch die Tätigkeiten von Rudolf Bultmann, Friedrich Heiler und Albert-Marie Schmidt, von dem er ein kleines Büchlein von Emanuel Swedenborg überreicht bekommen hatte und in dessen Lektüre er sich mit Begeisterung stürzte. Er bemerkt: „Au fond, Swedenborg faisait un peu peur à ce pieux calviniste, et sans doute jugeait-il qu'en me le transmettant ce livre serait dans de meilleures mains que les siennes. Il reste que ce fut à Marburg que je me plongeai pour la première fois, avec émerveillement, dans la lecture de Swedenborg, dont l'œuvre immense allait ainsi m'accompagner tout au long de ma vie.“<sup>4</sup> Auch mit Ernst Benz, der später ebenfalls an den Eranos-Tagungen teilnehmen sollte, verband er sich hier in Freundschaft, u.a. auch durch ihr gemeinsames Interesse an Swedenborg. Aber damit nicht genug. Marburg war weiter auch der Ort seines ersten Kontaktes mit Karl Barths Römerbriefkommentar, worüber Corbin höchst erfreut war, obwohl ihn Prof. Theodor Siegfried, der sich bei Otto habilitierte, folgendermassen warnte: „Bien que Siegfried m'eût mis en garde contre le formalisme pur auquel se condamnait la 'théologie dialectique', je me plongeai avec ardeur dans la lecture de ce livre, où je pressentais un tas de choses à formuler pour la première fois. Les conséquences allaient s'en prolonger pendant plusieurs années.“<sup>5</sup> Auch Corbin also hat dieser Kommentar von Barth, wie viele andere damals auch, sehr begeistert. In Marburg traf er sich zunächst aber auch noch mit Karl Löwith zu intensiven Gesprächen über Hamann

---

Sohrwardî, ce qu'Ét. Gilson avait fait pour 'ressusciter' la philosophie médiévale de l'Occident? Un pari, peut-être, contre les aléas du Destin. Mais ce pari, je crois que le Ciel m'a accordé la faveur de le tenir et de le gagner.“

<sup>1</sup> JAMBET, Repères biographiques, 16.

<sup>2</sup> CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 42.

<sup>3</sup> Ebd., 42.

<sup>4</sup> Ebd., 43.

<sup>5</sup> Ebd., 43.

und beteiligte sich in einem Seminar mit Gerhard Krüger zur Phänomenologie, sodass Corbin schließlich voll bepackt mit neuen Eindrücken, einer Pilgerreise ähnlich, über Weimar, Eisenach und der Wartburg nach Paris zurückgekehrt ist: „j’eus l’impression que toute mon éducation philosophique était à reprendre. C’était à la fois enthousiasmant et écrasant.“<sup>1</sup>

Aber auch in Paris war Corbin stets beschäftigt: 1930 wird er Präsident der *Fédération française des Associations chrétiennes d’étudiants* und arbeitet bis 1933 auch mit bei der Zeitschrift *Le Semeur*, wo sich Freundschaften mit Daniel Bovet, Denis de Rougemont und Charles Westphal knüpfen. Zugleich wurde er von 1931 bis 1934 Sekretär und Mitarbeiter der *Revue critique*, wo er während der darauf folgenden Jahre, wie auch in der Zeitschrift *Le Semeur*, verschiedene Rezensionen schreibt. Daneben gründet er 1931 zusammen mit Denis de Rougemont, Roland de Pury, Albert-Marie Schmidt und Roger Jezéquel die Zeitschrift *Hic et Nunc*, die jedoch nur sechsmal erscheinen sollte. Dies geschah unter dem Eindruck und der Hoffnung, die Karl Barth auf diese jungen protestantischen und theologisch interessierten Männer machte. Obwohl sie sich ihrer kleinen Leserschaft bewusst waren, wollten sie Antwort geben „à l’impératif de notre conviction intime. Nous mettions tout notre espoir en Karl Barth pour un renouveau de la théologie protestante. [...] Nous partagions la conviction de Keyserling déclarant: ‚Karl Barth et ses amis tiennent dans leurs mains l’avenir du protestantisme.‘“<sup>2</sup> Nebst diesem Engagement inmitten protestantischer Zirkel fällt aber auf, wie Corbin ungeachtet möglicher Exklusivismen zugleich auch in islamwissenschaftlichem Kontext aktiv war. 1932 veranstaltet er denn auch an der *Faculté de Théologie protestante* (wohl in Paris) eine Konferenz über *L’expression et la fonction de la personnalité dans la mystique de l’Islam, en particulier chez Hallâj et Ghazâlî*. Später im Jahr begegnet er in Deutschland dann Karl Barth persönlich, und zwar in Bonn. Corbin berichtet: „Il y avait là, bien entendu, Karl Barth et la puissante cohorte de ses élèves et adeptes.“<sup>3</sup> Es war dies das Jahr, in dem er Barths Aufsatz *Die Not der evangelischen Kirche* übersetzte, welcher dann in der Zeitschrift *Foi et Vie* publiziert wurde.<sup>4</sup> Auch aus dieser ‚Kohorte von Schülern und Adepten‘ Barths knüpften sich Freundschaften, unter denen jene zu Fritz Lieb noch eigens betont werden soll, da Corbin sich dazu an eine amüsante Anekdote erinnert, die nicht wenig mit ihm selbst zu tun hatte. Dieser Fritz Lieb nämlich war ein Verehrer von Barth, zugleich aber begeisterte ihn nebst Valentin Weigel oder Paracelsus genauso auch seine Liebe zur russisch-orthodoxen Mystik. Corbin nun fragte ihn mehr als einmal: „‘Comment conciliez-vous ceci et cela? mon cher Lieb. – Oh! C’est difficile, c’est difficile’, me répondait-il. Et il avait les larmes aux yeux.“<sup>5</sup> Mit dieser seiner Frage an Fritz Lieb mag er wohl auch sich selbst konfrontiert gewusst haben. Aus demselben Jahr 1932, in dem er nämlich Barth persönlich kennen gelernt hat, kam es später auch zu einer Reise nach Schweden, wo er sich mit Georges Dumézil und dem bekannten Orientalisten H.S. Nyberg getroffen hat. Aus dieser Zeit in Schweden nun ist eine Skizze von Corbin erhalten geblieben, die uns einen gewissen Einblick in sein Innenleben gewährt. Sie zeigt uns auf, wie er sich einerseits mit den Anliegen Barths verwandt wusste, sich aber auf der anderen Seite auch fundamental von ihm unterschied. Die Skizze trägt den Titel *Théologie au bord du lac*<sup>6</sup>, worin Corbin einen stillen, einsamen Moment am Ufer des Sees Siljan schildert: Es ist gerade Abenddämmerung und ihr magischer Augenblick führt ihn zur Realisierung, dass alles Offenbarung, Enthüllung, ‚Ré-vélation‘ ist, sofern man denn, der Erde nahe, hört und lauscht wie ein Liebender. Was ihm dann erscheint durch das gelichtete Dickicht der schwebenden Umgebung, ist letztlich das weibliche Du eines Engels: „Terre, Ange, Femme, tout cela en une seule chose, que j’adore et qui est dans cette forêt.“<sup>7</sup> An diesem Abend

---

<sup>1</sup> Ebd., 43.

<sup>2</sup> Ebd., 44f.

<sup>3</sup> Ebd., 43.

<sup>4</sup> Vgl. Karl BARTH, *Misère et grandeur de l’église évangélique*. Trad. de l’allemand par H. Corbin, in: *Foi et Vie* 39 (1932), S. 1–36.

<sup>5</sup> CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 43.

<sup>6</sup> DERS., *Théologie au bord du lac*, in: Christian JAMBET (Hg.), *Henry Corbin*, Paris 1981, S. 62–63.

<sup>7</sup> Ebd., 62.

beginnt er zu ahnen, dass etwas in ihm Gestalt anzunehmen beginnt, etwas, das ihn fortan auch tatsächlich immer tiefer beschäftigen wird. Wir sahen schon oben, wie ihn die Entdeckung der avicennischen Verquickung von Kosmologie und Angelologie aufhorchen liess und wir sehen hier erneut, wie ihn die Idee des Engels in Beschlag nimmt. Es ist dies ein Motiv, dem er ein Leben lang von verschiedensten Seiten her seine Aufmerksamkeit schenken sollte: Das Motiv des aus dem Geist kommenden Anspruchs an den Menschen, der ihn über alle möglichen Wege erreichen kann. Denn der Anspruch des Geistes an den Menschen erreicht diesen durch die ganze Schöpfung hindurch durch deren Auf-deckung bzw. durch deren Transparentwerden für das, was hinter ihr steht: „Tout n’est que révélation; il ne peut y avoir ré-vélation.“<sup>1</sup> Etwas Neues wächst in ihm heran: „Quelque chose commencera ce soir, quelque chose de promis, en quoi je crois.“<sup>2</sup> Im Jahr darauf ist es denn auch soweit, dass er seinen ersten Text zu Suhrawardī, seinem geliebten, unsichtbaren Lehrer<sup>3</sup> der Angelologie publiziert und zwar in der Zeitschrift *Recherches Philosophiques* unter dem Titel *Pour l’anthropologie philosophique. Un traité persan inédit de Suhrawardī d’Alep*<sup>4</sup>. Es ist dies der Anfangspunkt mehrerer Publikationen zu diesem Philosophen, die im Laufe von Corbins Leben noch folgen sollten. In seinem eigenen Erleben wohl nicht ohne Zufall, war 1933 auch das Jahr, in dem er sich mit seiner geliebten und zukünftigen Frau Stella Leenhardt, Tochter von Maurice Leenhardt und Jeanne André-Michel, verlobte und die ihm fortan ein Leben lang tatkräftig zur Seite stand.

Im selben Jahr folgen zwei weitere Reisen nach Deutschland, in deren Rahmen er sich u.a. mit Heidegger trifft und in denen die Vorarbeiten für die Übersetzung von Teilen aus *Sein und Zeit* beginnen.<sup>5</sup> Von 1934 bis 1936 ist er zudem Mitglied der *Société asiatique* und zum Anlass des Millenniums von Firdausi – dem Autor des persischen Königsbuches *Shāhnāme* und ‚Retter‘ der persischen Sprache im Ansturm des damaligen Versuches der Arabisierung –, wurde Corbin beauftragt, in der *Bibliothèque Nationale* eine Ausstellung dazu zu organisieren. Für die Dauer vom Herbst 1935 bis Sommer 1936 wurde er von derselben Bibliothek auch nach Berlin abgesandt für einen Aufenthalt am *Institut français*. Dies erleichterte ihm die Arbeit an den Übersetzungen aus *Sein und Zeit* sehr. Auf der Rückkehr nach Paris machte er dann Halt in Freiburg und traf sich dort mit Heidegger: „En juillet 1936 nous fîmes, ma femme et moi-même, un séjour à Freiburg, où je pus soumettre quelques difficultés de traduction à Heidegger. Mais il me faisait entièrement confiance, approuvait tous mes néologismes français et me laissait une responsabilité un peu lourde.“<sup>6</sup>

In dieselbe Zeit, wir bewegen uns ca. in den Jahren 1934-36, dürften wohl auch jene Begegnungen mit Ernst Cassirer während zweier Reisen nach Hamburg fallen, durch den er auf die Platoniker von Cambridge aufmerksam gemacht worden sei und die Corbin dann erweiternd in seine „famille spirituelle“<sup>7</sup> einreihen konnte. Noch entscheidender jedoch war wohl Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ selbst. Durch sie nämlich wurde für Corbin eine Thematik erhellt, die ihn bereits beschäftigt hatte und die später dann v.a. auch in der Auseinandersetzung mit Strömungen islamischer Geistesgeschichte weiter an Gestalt annehmen sollte. Corbin selbst sagt dazu: „[Ernst Cassirer] élargit ma voie vers ce que je cherchais et pressentais encore obscurément, et qui devait devenir plus tard toute ma philosophie du *mundus imaginalis*, dont je dois le nom à nos Platoniciens de Perse.“<sup>8</sup> Ein weiteres Mal stossen wir hier also auf eine Beschreibung seines Suchens, welches wir selbst wohl gut

<sup>1</sup> Ebd., 62.

<sup>2</sup> Ebd., 63.

<sup>3</sup> Vgl. DERS., Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 46.

<sup>4</sup> DERS., *Pour l’anthropologie philosophique. Un traité persan inédit de Suhrawardī d’Alep* (+1191), in: *Recherches philosophiques* 2 (1933), S. 371–423.

<sup>5</sup> Vgl. DERS., Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 43.

<sup>6</sup> Ebd., 43.

<sup>7</sup> Ebd., 43.

<sup>8</sup> Ebd., 43.

nachempfinden können: Es ist ein Ahnen, ein Vorantasten auf einem noch dunklen Wege, dessen Verlauf einem noch nicht gänzlich klar ist, aber von dem man irgendwie weiss oder eben besser: ahnt, dass es der Weg ist, den man zu gehen hat. Corbin scheint von allen möglichen Seiten her, die sich ihm aus Theologie, Philosophie und Orientalistik anbieten, jene Ideen einzusammeln, die sich aus seinem Erleben zu einer Einheit zusammenfügen lassen wie Edelsteine an einer Kette. Wieder sehen wir, wie sein Forscherleben intim verbunden ist mit seinem inneren Suchen. Er selbst kommentiert es so – und man beachte, wie er sich dabei selbst bezeichnet: „Le philosophe poursuit sa Quête en répondant en toute liberté à l’inspiration de l’Esprit.“<sup>1</sup>

Diese innere Neuformung führte ihn denn auch mehr und mehr in Distanz zu Karl Barth. Wie Fritz Lieb wurde auch Corbin durch Barth in die Bredouille geführt. Anfangs noch begeistert von seinem Römerbriefkommentar, fand er sich in seiner ab 1932 entstehenden *Kirchlichen Dogmatik* je länger je weniger wieder: „il est impossible de ne pas constater l’écart entre le commentaire du *Römerbrief*, aux étincelles prophétiques, et la lourde, la colossale *Dogmatique* que composa le Karl Barth de la maturité. Une nouvelle ‚dogmatique‘? Non vraiment, ce n’est pas cela que nous avons attendu et espéré.“<sup>2</sup> Wirklich enttäuscht war er wohl von der Reaktion Barths, die dieser ihm entgegenbrachte, als Corbin ihm seinen ersten Text zu Suhrawardī, *Pour l’anthropologie philosophique: un traité persan inédit de Suhrawardī d’Alep*, unterbreitete. „Il le lut et m’en parla plus tard avec un bon sourire bienveillant, prononçant les mots de ‚théologie naturelle‘. Cela n’allait pas plus loin. J’étais consterné.“<sup>3</sup> Corbin erscheint hier wohl ein wenig naiv in seiner Hoffnung, eine solche Arbeit zu einem islamischen Mystiker würde bei Barth auf grossen Anklang stossen. Aber er schien sich damals noch mit all jenen verbunden zu fühlen, die neue, vielleicht sogar revolutionäre Wege aus jener Sackgasse suchten, in die hinein sich Philosophie und Theologie nach seiner Meinung hineinmanövriert hatten. Es muss für ihn sehr enttäuschend gewesen sein, allmählich festzustellen, welche Kluft von offenbar unüberbrückbaren Grundhaltungen ihn von Barth trennte. Corbin machte anfangs noch Versuche, diese durch Verständigung zu überbrücken, indem er ihm u.a. auch einen Brief schrieb. Zwischenzeitlich kam 1934 Barth selbst nach Paris und es ergab sich hier die Gelegenheit, dass sich die beiden treffen konnten. Corbin offenbarte ihm hier sein Interesse für die spekulative Theologie aus dem 19. Jh. im Zusammenhang des Rechtshegelianismus. „Je nommais entre autres Philipp Marheineke, auquel je m’intéressais tout particulièrement. Je vois encore l’étonnement émerveillé de Karl Barth, j’entends encore sa voix: ‚Vous avez lu Marheineke, M. Corbin?‘. Je décelai chez lui une discrète sympathie, restée pour moi difficilement explicable, pour ce théologien ‚spéculatif‘ injustement mais complètement oublié, bien qu’il pourrait redevenir quelque jour très actuel. Cette sympathie resta le secret de Karl Barth“<sup>4</sup>. Wenn wir auch Corbin eine gewisse Naivität in seinen Annäherungen an Barth unterstellen können, so zögert er selbst gleichzeitig nicht, rückblickend auch Barth und sein Projekt selbst als naiv zu charakterisieren. Er bemerkt zur Dialektischen Theologie: „Elle opposait naïvement les religions comme un effort de l’homme, tandis que le christianisme était la descente et l’initiative de Dieu vers l’homme, si bien que pour cette raison le christianisme ne devait pas même être compris comme une ‚religion‘. Rien de très original là même, puisque quelque chose comme cela avait été dit en Islam, bien avant Karl Barth. (...) La théologie dialectique barthienne optant délibérément pour une complète ignorance de la *res religiosa*, s’avérait impuissante à entrevoir la tâche de cette ‚théologie générale des religions‘, dont l’urgence se fait de plus en plus sentir.“<sup>5</sup> Was Corbin also als Gebot der Stunde empfand, nämlich eine Theologie der Religionen, konnte und wollte Barth überhaupt nicht liefern. „Hélas! Nos illusions sont retombées de très haut, et si le cher Rudolf Otto avait été encore là, il aurait pu, en me prenant par la main pour me

---

<sup>1</sup> Ebd., 42.

<sup>2</sup> Ebd., 45.

<sup>3</sup> Ebd., 45.

<sup>4</sup> Ebd., 45.

<sup>5</sup> Ebd., 45.

reconduire à Schleiermacher, me dire: „Ne vous l'avais-je pas prédit?“<sup>1</sup> Corbin also sieht rückblickend auch diese scheinbar neue Theologie von Barth auf eine Weise veraltet und insofern unfähig, wirklich befriedigende Antworten zu geben in der neuen Situation einer dogmatisch relativ urteilsfreien Begegnung mit anderen Religionen. Ehrlicher Weise betont er dabei, dass er sich selbst womöglich auch in diese Sackgasse hineinmanövriert hätte, wäre da nicht im Unsichtbaren von Unsichtbaren ein Dekret erlassen worden,<sup>2</sup> welches ihn in komplette philosophische und theologische Einsamkeit geschickt hat, in der sich in ihm allmählich ganz neue Gedanken und Perspektiven auftaten und zwar im Anschluss an jene erst erahnten Gedanken am Seeufer. Worauf er hier anspielt, ist seine bald folgende Zeit in Istanbul während des Zweiten Weltkrieges.

In den wenigen Jahren zuvor, 1937-1939, vertritt und ergänzt Corbin Alexandre Koyré in seiner Arbeit an der *École Pratique des Hautes Études*. Durch diesen dürfte Corbin Jakob Böhme noch tiefer kennen gelernt haben, denn Koyré habilitierte sich mit einem monumentalen Werk über diesen.<sup>3</sup> In diese Zeit fällt auch eine Lehrveranstaltung Corbins zu *Inspiration luthérienne chez Hamann et Recherches sur l'herméneutique luthérienne*, was u.a. in eine Übersetzung von Hammans *Aesthetica in Nuce* in der Zeitschrift *Mesures* mündet.<sup>4</sup> Zwei weitere, ebenfalls in diese Zeit fallende, französische Übersetzungen von Hamann sowie eine längere Einleitung in sein Denken, blieben unveröffentlicht, bis diese Texte 1985 posthum in einem Buch zusammenfanden.<sup>5</sup> Dafür erschien in derselben Zeit die oben schon erwähnte Übersetzung aus *Sein und Zeit* unter dem Titel *Qu'est-ce que la Métaphysique?*<sup>6</sup>, gefolgt von einer weiteren Übersetzung der §§ 52 und 53 in der Zeitschrift *Hermès*.<sup>7</sup> In derselben Zeitschrift folgt auf diese Übersetzung gleich noch eine weitere und zwar eines Kapitels aus Karl Jaspers dritten Band seiner *Philosophie*.<sup>8</sup> Die Titelworte dieses Kapitels wird Corbin später immer wieder aufnehmen und zwar in dem Sinne, dass dem ‚Gesetz des Tages‘ sozusagen die Leidenschaft nächtlicher Esoterik gegenübersteht. Jaspers selbst schrieb zu Corbins eigener Auswahl gerade dieses Kapitels: „En effet, vous avez remarqué et apprécié un des passages de la Métaphysique qui est pour moi parmi les plus importants. J'ai le sentiment que ce choix, conforme à mes vœux, exprime une compréhension active.“<sup>9</sup> Jaspers Eindruck von Corbins sympathetischer Verstehenskraft sollte sich noch viele Male bewahrheiten – Corbin besaß nebst seiner unbestrittenen sprachlichen Begabung tatsächlich auch jenes hermeneutische Talent der Kongenialität, welches Schleiermacher treffend als *divinatorisch* bezeichnete.<sup>10</sup> Im Jahr 1939 kamen nun alle diese über Jahre sich hinwegstreckenden, intensiven Auseinandersetzungen zu einem abrupten Ende. Die Erwähnung einer ‚eschatologischen Unterredung‘ mit Nicolas Berdjajew erscheint hier wie symbolisch: Im April 1939 kam es nämlich zusammen mit Fritz Lieb zu einem letzten Besuch bei Berdjajew, mit dem sowohl Lieb als auch Corbin befreundet waren. „Nous nous

<sup>1</sup> Ebd., 45.

<sup>2</sup> So formuliert in ebd., 45: „Peut-être aurais-je été moi-même entraîné dans cette débâcle, si entre le temps, par un de ces décrets qui sont pris dans l'Invisible par les Invisibles, je n'avais été mis à part, dans une complète solitude philosophique et théologique, laquelle permit à une philosophie et à une théologie tout autre de prendre corps en moi-même.“

<sup>3</sup> Vgl. Alexandre KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929, und SHAYEGAN, Henry Corbin, 22.

<sup>4</sup> Johann Georg HAMANN, *Aesthetica in nuce. Rhapsodie en prose kabbalistique*, Trad. de l'allemand par H. Corbin, in: *Mesures* Jan. (1939), S. 33–59. Vgl. Christian JAMBET (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981, 348.

<sup>5</sup> Vgl. Henry CORBIN, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, Paris 1985.

<sup>6</sup> Martin HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la Métaphysique? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*. Trad. de l'allemand par H. Corbin avec un avant-propos et des notes, Paris 1938.

<sup>7</sup> DERS., *Phénoménologie de la mort*. Fin §52 et §53 in: *Sein und Zeit (L'être et le temps)*, Trad. de l'allemand par H. Corbin, in: *Hermès* 3e série (1) (1938), S. 37–51.

<sup>8</sup> Karl JASPERS, *La Norme du jour et la passion de la nuit*. chap. 3, pp. 102-116, in: *Philosophie*, t 3, *Metaphysik*, Trad. de l'allemand par H. Corbin, in: *Hermès* 3e série 1 (1938), S. 51–68.

<sup>9</sup> Brief an Corbin vom 5. März 1938, CORBIN / et al., *Correspondance*, in: Christian JAMBET (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981, S. 305–344, 321.

<sup>10</sup> Vgl. Hermann FISCHER, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, München 2001, 123.



trouvâmes ensemble, Fritz Lieb et moi-même, chez Nicolas Berdiaev, menant tous les trois un entretien eschatologique, certain soir dramatique du printemps 1939.<sup>1</sup> Ihnen gemeinsam war die Kritik an einem Christentum, welches sich im Historischen verloren und den inneren Menschen vergessen hat, was letztlich beides dem Säkularisationsprozess den Boden ebnete.<sup>2</sup> Corbin lernte wohl insbesondere bei Barth eine Denkfigur kennen, der er zeitlebens treu geblieben ist, nämlich die Betonung des Eschatologischen. Und hier bei Berdjajew fand er diese noch treffender ausformuliert, sodass ihm die Frage, wie sich der Westen in seiner geistigen Orientierung so entwickeln konnte, wie er sich eben entwickelt hat, ein Leben lang umtreiben wird. Über solche und ähnliche Themen sich unterhaltend, sahen sich die drei nun zum letzten Mal, denn noch im selben Jahr wurde Corbin von der *Bibliothèque Nationale* zwecks kritischer Edition der Werke Suhrawardīs für drei Monate abgeordnet ins *Institut français d'Istanbul*, was sich jedoch infolge des Ausbruchs des Zweiten Weltkrieges schliesslich als ein sechsjähriger Aufenthalt entpuppen sollte. Zunächst als wissenschaftlicher Mitarbeiter am besagten Institut tätig, dann beauftragt als dessen alleiniger Bewohner und Beaufsichtiger, verbrachte er hier intensive Jahre der Versenkung in die wissenschaftliche Arbeit. Von der türkischen Bibliothek bereitgestellt, lagen ihm hier Manuskripte von Werken Suhrawardīs, Mullā Ṣadrās und Avicennas vor, sodass er sich der Herausgabe der Werke Suhrawardīs ganz widmen konnte: „j'appris les vertus inestimables du Silence, de ce que les initiés appellent la ‚discipline de l'arcane‘ (en persan *ketmân*). L'une des vertus de ce Silence fut de me mettre seul à seul en compagnie de mon shaykh invisible, Shihāboddīn Yahyā Sohravardī, mort en martyr en 1191, à l'âge de trente-six ans, l'âge que j'avais moi-même alors. A longueur de jour et nuit, je traduisis de l'arabe, en ne prenant pour guides que les commentateurs et les continuateurs de Sohravardī, et échappant par conséquent à l'influence extérieure de tout courant ou École philosophique ou théologique de nos jours. Au bout de ces années de retraite, j'étais devenu un *Ishrāqī*.“<sup>3</sup> Es ist gut möglich, dass solche Zeiten im Rückblick in verklärterem Licht erscheinen, als sie in Wirklichkeit waren, aber es ist genauso möglich, dass diese rückblickende Beschreibung der Realität nahe kommt. Von der Welt abgeschnitten, die im Begriff war, in die Brüche zu gehen, konnte er sich hier ganz und gar jener Welt öffnen, die sich ihm hier durch das Medium der Schrift erschloss. Bedeutsam ist dabei die Methode, welche Corbin hier beschreibt: Er charakterisiert seine Arbeit als ein Einfinden in ein System solcherart, wie er dies später als phänomenologisch zu bezeichnen pflegte.<sup>4</sup> Um das Phänomen *als* Phänomen zu verstehen, muss man geistiger Gast dessen werden, dem sich das Phänomen ursprünglich gezeigt hat und so nennt er hier denn auch die Gesellschaft mit Namen, in der er sich während dieser Zeit erfuhr und mit deren Hilfe er zu verstehen und auszulegen versuchte: Sein unsichtbarer Meister Suhrawardī. Das mag uns fremdartig erscheinen, ihm jedenfalls schien es sehr real zu sein – so real, dass er sich schliesslich selbst als Anhänger seiner Lehre bezeichnete: Er wurde ein *Ishrāqī*, d.h. ein Anhänger der Illuminationsphilosophie. Als Frucht dieser Arbeit wurde 1945 ein erster Teil herausgegeben.<sup>5</sup> Trotz dieser intensiven Beschäftigung konnte er sich aber auch noch mit anderem auseinandersetzen. Er genoss bspw. die Gesellschaft mit türkischen Freunden mit Bektashi-Hintergrund – ein damals schon durch Atatürk verbotener Derwischorden: „Le personnage de Yahya Kemal reste inoubliable.“<sup>6</sup> Genauso aber setzte er sich immer wieder dem Raum der Hagia Sophia aus, wie er sich überhaupt mit dem ostkirchlichen Christentum auseinandersetzte. Das Bauwunder der Hagia Sophia mit seinen unzähligen Mosaiken wurde gerade in diesen Jahren unter der Leitung des Ame-

<sup>1</sup> CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 43.

<sup>2</sup> Vgl. auch SHAYEGAN, Henry Corbin, 22.

<sup>3</sup> CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 46.

<sup>4</sup> Vgl. DERS., En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, Tome I: Le Shī'isme duodécimain, Paris 1971, XIX.

<sup>5</sup> Shihāboddīn Yahyā as-SUHRWARDĪ / Henry CORBIN, Opera metaphysica et mystica. Edidit et prolegomenis instruxit Henricus Corbin, Istanbul 1945.

<sup>6</sup> CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 46.

rikaners Thomas Whittemore restauriert und Corbin hatte das Privileg, von ihm persönlich durch dieses Zeitzeugnis vieler Jahrhunderte und zweier Zivilisationen und Religionen geführt zu werden. Die Eindrücke, die er hier gewann und um die Idee des Tempels kreisten, wiesen damit schon voraus auf ein spätes Projekt, welches er einst in Angriff nehmen sollte, nämlich die *Université Saint Jean de Jérusalem*.

1945 war zudem das Jahr, in welchem er zum ersten Mal seinen Fuss auf iranischen Boden – „mon pays d'élection, mon foyer d'élection“<sup>1</sup> – setzen konnte. Diese Reise führte ihn zunächst mit der Eisenbahn von Istanbul nach Bagdad, von wo es dann per Auto weiterging über das Zagrosgebirge bis nach Teheran: „Voyage épuisant mais exaltant.“<sup>2</sup> Das Teheran, welches er damals vorfand, und dasjenige, das er nach 30 Jahren erlebte, waren kaum mit einander vergleichbar: Damals knapp 800'000 Einwohner, dann über 10mal mehr; damals Transport mit Pferd und Kutsche, dann ein haarsträubender und ‚infernal‘ Verkehr mit mehr als einer Million Fahrzeugen und dementsprechend wohl die Luft; wo damals noch Wüste war, prägten später wunderbare Boulevards mit gepflanzten Bäumen das Bild. Unter Mithilfe von Prof. Pouré Davoud und seinem Schüler Mohammad Mo'in, dem späteren Mit Herausgeber der nun folgenden zentralen Reihe *Bibliothèque iranienne*, wurden 1945 hier die Grundsteine für das *Département d'Iranologie* im neuen *Institut français* gelegt. 1946 kehrte Henry Corbin schliesslich wieder nach Paris zurück, und es folgten intensive Jahre, in denen er mit der Organisation und Direktion des neuen Departements betraut war. „Le moment était venu de mettre en œuvre le projet qui avait germé dans mon esprit à la suite des cours d'Étienne Gilson. La tâche immédiate: recueillir le matériel, créer un cabinet de travail, commencer à publier.“<sup>3</sup> Die ersten Bände der *Bibliothèque iranienne* wurden nun herausgegeben.<sup>4</sup> Es war keine leichte Arbeit, sondern die Edition eines jeden neuen Bandes war „un petit tour de force“<sup>5</sup>. Corbin betont jedoch, dass diese Arbeit eine ganze Flut von Wiederentdeckungen in Iran selbst hervorrief. „A l'époque je ne pouvais guère m'entretenir de Sohrawardî, de Mollâ Sadrâ et de tant d'autres, qu'avec de vénérable shaykhs. Aujourd'hui, c'est toute une pléiade de jeunes chercheurs qui a pris à cœur la cause de la philosophie traditionnelle.“<sup>6</sup> Zwar hatte dies rasche Auswirkungen auf die Benennung neuer Strassen, sodass diese plötzlich mit Namen iranischer Philosophen bezeichnet wurden, und Corbin bemerkt entzückt: „L'une des plus belles est ‚l'avenue Sohrawardî‘.“<sup>7</sup> Jedoch betont er zugleich, dass es die Arbeit von Generationen benötige, um diese vergessen gegangene traditionelle Philosophie Irans von Grund auf aufzuarbeiten. 1949 beginnt wiederum eine neue Phase im Leben von Henry Corbin. Er nimmt nämlich in diesem Jahr, zusammen mit Paul Radin und Gershom Scholem, zum ersten Mal an der sommerlichen Eranos-Tagung in Ascona teil und wird dies von nun an fast ausnahmslos jährlich und treu bis ans Ende seines Lebens im Jahr 1978 tun.<sup>8</sup> Hier knüpfen sich entscheidende Freundschaften mit C.G. Jung, Gershom Scholem, Mircea Eliade, Giuseppe Tucci, Adolf Portmann, Ernst Benz und anderen mehr, was auch zu weiteren wissenschaftlichen Anlässen führen sollte. So wird Corbin bspw. im Jahr 1953 von Giuseppe Tucci nach Rom eingeladen, um an einer Konferenz zu Avicenna teilzunehmen. Dieser Zirkel von Eranos kann in

---

<sup>1</sup> Ebd., 46.

<sup>2</sup> Ebd., 47.

<sup>3</sup> Ebd., 47.

<sup>4</sup> Der erste Band war zu Abû Ya'qûb SEJESTÂNÎ, *Kashf al-Mahjûb* (Le Dévoilement des choses cachées). *Traité ismaélien du IV<sup>me</sup> siècle de l'Hégire*, Texte persan publié avec une introduction par Henry Corbin, Teheran 1949, und der zweite drei Jahre später: Shihabaddin Yahya SOHRAWARDI / Henry CORBIN, *CŒuvres philosophiques et mystiques* (opera metaphysica et mystica II). 1. La Théosophie de l'Orient des Lumières (arabe). - 2. Le Symbole de Foi des Philosophes (arabe). - 3. Le Récit de l'Exil occidental (arabe et persan), *Prolégomènes en français et édition critique* par Henry Corbin, Teheran 1952.

<sup>5</sup> CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 47.

<sup>6</sup> Ebd., 47.

<sup>7</sup> Ebd., 47.

<sup>8</sup> Vgl. Hans Thomas HAKL, *Eranos. Nabel der Welt. Glied der goldenen Kette, Die alternative Geistesgeschichte*, Gaggerau <sup>2</sup>2015, 316ff.

seiner Bedeutung für Corbin wohl kaum überschätzt werden. Es fanden viele Akademiker hierhin, aber die Meinung zu Eranos als einem Begegnungsort zwischen Ost und West war aufgrund seiner dezidiert spirituell gestimmten Einstellung zwiespältig. Corbin kommentiert diese beiden Gruppen folgendermassen:<sup>1</sup> Für die einen habe sich der Besuch und die Sache von Eranos nach ein, zwei Besuchen erledigt, weil sie sich mit der Idee von Eranos nicht in Übereinstimmung bringen konnten. Nebst diesen aber gab es jene andere Gruppe, die sich Jahr für Jahr immer wieder einfand an diesem besonderen Plätzchen am Lago Maggiore, weil sie vom Geist des Ortes ‚ergriffen‘ wurden, um einen typischen Eranosbegriff zu gebrauchen. „Quant au rôle décisif qu’*Eranos* aura eu pour ces derniers, c’est d’abord, en les exerçant à dominer le champ de leur spécialité, de les avoir entraînés à une liberté spirituelle intégrale. Chacun découvrait peu à peu et laissait parler le tréfonds de lui-même. Toute orthodoxie ecclésiastique, académique ou universitaire, d’un groupement quelconque, est complètement étrangère au cercle *Eranos*. Cet entraînement à être franchement et intégralement soi-même devient une habitude que l’on ne perd plus, dût-elle parfois être périlleuse en sa rareté.“<sup>2</sup> Was Corbin hier also sehr zu schätzen schien, war die Tatsache, dass man sich an diesem Ort und in dieser Gesellschaft von vorwiegend Akademikern frei fühlen durfte, seine persönliche Sicht derjenigen Dinge auszulegen, welche man professionell erforschte. Zur gebotenen Professionalität durfte, ja sollte sich also das persönliche Involviertsein gesellen, dessen Zeichen eben oft als Ergriffenheit angesehen wurde. Diese Deutungen schwebten aber nicht zusammenhangslos in der Luft, sondern ergaben sich insbesondere im Austausch zwischen den Teilnehmenden am sogenannten runden Tisch, dem eigentlichen Zentrum und Herzen von Eranos. Hier tauschten sich die Gelehrten nebst ihren Vorträgen aus und nährten und stärkten so den ‚Geist‘ von Eranos.

Entscheidend hierbei war sicherlich die Präsenz von C.G. Jung, dem *spiritus rector* von Eranos,<sup>3</sup> der hier seine Werke skizzierte und eine grosse Hörerschaft aus Zürich anzog. Dass Jung für Eranos eine starke Prägungskraft ausübte, bedeutet aber nicht notwendig, dass alle ‚Jungianer‘ waren. Dies betont auch Corbin selbst:<sup>4</sup> Er unterhielt intensive Gespräche mit Jung in Ascona, aber genauso auch an seinen ‚Wirkungsstätten‘ Bollingen und Küsnacht und hat sich so mit ihm gut befreundet, sodass er auch Jungs umstrittenes Werk *Antwort auf Hiob* mit einer Antwortschrift verteidigte.<sup>5</sup> Diese Freundschaft, so berichtete Hakl in einer amüsanten Anekdote, hat folgendermassen begonnen:<sup>6</sup> Beide, sowohl Jung als auch Corbin, litten unter Taubheit und als Frau Fröbe, die Gastgeberin von Eranos, Corbin, der zum ersten Mal dort anwesend war, fürs Abendessen an die Seite von Jung setzen wollte, täuschte dieser seine Taubheit vor, weil er nicht den ganzen Abend lang Französisch sprechen wollte und deshalb seine Frau als Dolmetscherin zwischen sich und Corbin setzen wollte. Corbin erwiderte darauf, dass auch er taub sei, sodass Jung laut herauslachen musste und das Eis dann zwischen ihnen gebrochen war. So selbstverständlich ihm denn seine Freundschaft zu Jung auch galt, ebenso klar betont Corbin auch, dass er sich selbst nie als ‚Jungianer‘ verstand: „Moi-même je fus ami avec Jung, je ne fus jamais un ‚jungien‘.“<sup>7</sup> Was er aber an Jung sehr schätzte und nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, war Jungs „rigueur avec laquelle il parlait de l’âme et de la réalité de l’âme, son insurrection de Freud, les laboratoires de psychologie et tant d’autres inventions en lesquelles notre monde agnostique est si fertile.“<sup>8</sup> Hierbei misst Corbin insbesondere dem Begriff *Imago* hohe Bedeutung zu – der Idee nämlich, dass dem Menschen bzw. seiner Seele ein Bild innewohnt, das immer schon präsent ist und seine Sicht

<sup>1</sup> Vgl. CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 48.

<sup>2</sup> Ebd., 48.

<sup>3</sup> So nach der Einschätzung Eliades, vgl. dazu HAKL, Eranos, 206.

<sup>4</sup> Vgl. CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 48.

<sup>5</sup> Vgl. C.G. JUNG, *Antwort auf Hiob*, Zürich 1952, und Henry CORBIN, *La Sophia éternelle. À propos d'un livre récent de C.-G. Jung*, in: *La revue de culture européenne* 5 (1953), S. 11–44.

<sup>6</sup> Vgl. HAKL, Eranos, 367f. FN 157.

<sup>7</sup> CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 48.

<sup>8</sup> Ebd., 48.

der Welt und seiner selbst in dessen Licht erscheinen lässt. Was ihm aber bei Jung fehlte, war der metaphysische Verständnisrahmen hierzu. Diesen fand er woanders: In jenem Konzept orientalischer Metaphysik, wo *Malakūt* der Name für diese Seelenebene ist und die Corbin später als *mundus imaginis* wiedergeben wird.<sup>1</sup> So wie Corbin sich mit Jung auseinandersetzte, sich in seinem Werk fand und doch wieder nicht, so taten es auch die anderen Mitglieder von Eranos. Sehr vertraut und befreundet war Corbin unter diesen Geistesverwandten mit Gershom Scholem, dem er einen besonderen Rang in all diesen Bekanntschaften einräumt. „Son œuvre monumentale est pour nous une mine inépuisable. Mieux dit encore, elle nous fait entendre un impératif auquel nous ne pouvons plus nous soustraire, à savoir que désormais nous ne pouvons plus disjoindre l’une de l’autre les formes de l’ésotérisme dans les trois grandes ‘religions du Livre’.“<sup>2</sup>

Die Zeit bis 1954 scheint von aussen gesehen ziemlich ruhig verlaufen zu sein, konzentriert ist wohl aber die treffendere Charakterisierung. Auch wenn diese Jahre durch die Eranos-Tagungen aufgelockert wurden, so war nämlich Corbin doch wesentlich und intensiv beschäftigt mit sehr viel Arbeit für das Ausgabenwerk *Bibliothèque iranienne*, in dessen Rahmen nun die ersten Bände herauskamen und zwar zu Repräsentanten der Siebnerschia, zu Shurawardī, wie auch zu Avicenna. Anlässlich des tausendjährigen Gedenkens an diesen letzteren fanden 1954 Feierlichkeiten in Iran statt und in diesem Zusammenhang erscheint nun auch Corbins allererste Monographie mit dem Titel *Avicenne et le Récit visionnaire*<sup>3</sup>. Es ist dies also eine sehr produktive Zeit mit vielen Früchten, was denn auch bekräftigt wurde noch im selben Jahr durch den Ruf Corbins an den Lehrstuhl der *Direction d’études islamiques* durch das Pariser *Conseil de la Section des Sciences Religieuses de l’École Pratique des Hautes-Études* und zwar als Nachfolger von Louis Massignon. Corbin meint, dass Massignon trotz gewisser Meinungsverschiedenheiten mit Corbin an dieser Wahl nicht unbeteiligt gewesen sei: „il me considérait comme le plus proche de lui pour prolonger la direction qu’il avait donnée aux recherches, sinon quant à leur contenu, du moins quant à leur sens et leur esprit.“<sup>4</sup> Mit dieser neuen und anspruchsvollen Aufgabe in Paris zusammen mit seiner bereits begonnenen in Teheran, ergab sich so allmählich ein Rhythmus zwischen diesen beiden Hauptstädten, so dass er in der Zeit von 1955 bis 1973 mehr oder weniger einem fixen Jahresprogramm folgte:<sup>5</sup> Von Januar bis Juni unterrichtete er in Paris, nimmt danach an der Eranos-Tagung in Ascona teil und im dritten Teil des Jahres reist er nach Teheran im Auftrag der *Direction générale des Relations culturelles*, um die Leitungs- und Publikationsaufgaben des *Département d’Iranologie de l’Institut franco-iranien* sicherzustellen. Zudem unterrichtet er hier Geschichte der Islamischen Theologie und Philosophie an der *Faculté des Lettres de l’Université de Téhéran*. Corbin scheint damit ab Mitte der 50er Jahre die Orte seiner Arbeit und Auseinandersetzung gefunden zu haben. In einem zyklischen Wandern zwischen den beiden akademischen Polen von Paris und Teheran, zwischen Abend- und Morgenland, vertieft er so seine Ideen- und Gedankenwelt Jahr für Jahr.<sup>6</sup> Das eigentliche Gravitationszentrum zwischen diesen beiden Polen stellte aber klar der Eranoskreis in Ascona dar, war es doch auch des Eranoskreises eigene Devise, Ost und West in einer inneren Suche und Auseinandersetzung miteinander zu verbinden. Diese innere, den ganzen Forscher als Menschen erfassende Inanspruchnahme passt auch zu Corbins eigener Einschätzung, der zufolge ein Forscher, der sich während 30 Jahren mit der Gedankenwelt einer bestimmten Kultur befasst, nicht umhin

<sup>1</sup> Ebd., 49.

<sup>2</sup> Ebd., 49.

<sup>3</sup> DERS., *Avicenne et le récit visionnaire*. Tome 1: Etude sur le cycle des récits avicenniens; Tome 2: Le Récit de Hayy Ibn Yaqzan, Texte Arabe, version et commentaire en persan attribués à Juzjani, traduction française, notes et gloses, Teheran u.a. 1954.

<sup>4</sup> DERS., *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 47.

<sup>5</sup> Vgl. NASR, Henry Corbin, 10f.

<sup>6</sup> Nicht minder interessant war nebenbei bemerkt auch sein Tages- und Nachtrhythmus: Corbin pflegte seit seiner Jugend während der Nacht bis zum Morgengrauen zu arbeiten, um sich dann schlafen zu legen. Dies hatte zur Folge, dass seine Lehrveranstaltungen sowohl in Paris als auch in Teheran stets nachmittags stattfanden. (Persönliche Mitteilung von Hermann Landolt, 12. April 2011 in Liestal).

komme, dadurch nach und nach geprägt zu werden: „on ne peut réussir un livre sur Platon, par exemple, qu'à la condition d'être platonicien au moins pendant qu'on l'écrit.“<sup>1</sup> Corbin blieb zwar Abendländer, aber er hat sich als Forscher derart mit seinem Gegenstand und hierbei insbesondere mit der Schia identifiziert, dass manch einer irritiert war über die Art und Weise, wie er über seinen Forschungsgegenstand sprach: „Comment peut-on parler en pareils termes d'une religion, quand celle-ci n'est pas la vôtre?“<sup>2</sup> Diese innere Verbundenheit mit dem Gegenstand ging natürlich auch einher mit Bekanntschaften und Freundschaften zu Repräsentanten des zeitgenössischen und schiitischen Islams im damaligen Iran, sodass er seine Kenntnisse nicht nur aus Bücherquellen nährte, sondern auch aus dem Fluss lebendiger Überlieferung trank, vermittelt durch zeitgenössische Meister.<sup>3</sup> Laude bemerkt dazu: „He was considered by these masters of gnosis and philosophy to be one of them. In fact, it would be no exaggeration to say that by the time of his death in 1978, Corbin had become one of the important intellectual figures of the spiritual landscape of Iran, and he continues to be well-known in religious circles devoted to esoteric religious knowledge.“<sup>4</sup> Aber sich zu diesen herausragenden Repräsentanten des Islam gehörig zu fühlen und auch von ihnen selbst als zu ihnen gehörig anerkannt zu sein, ist für Corbin noch lange nicht gleichbedeutend mit einer Konversion zum Islam. Auch wenn man dies oft von ihm dachte, so hatte er diesbezüglich doch ein etwas anderes Verständnis und dieses verweist letztlich auf seinen Begriff der Esoterik und der unsichtbaren Kirche.

Corbin wurde aber nicht nur kritisiert, sondern auch geehrt aufgrund seiner vielbeachteten Leistungen. So erhielt er 1958 von der Universität Teheran den Ehrendoktor wegen seiner Anstrengungen auf iranologischem Gebiet. Im selben Jahr findet dort eine Konferenz statt zu einer grossen Figur des iranischen Sufismus, nämlich zu Rūzbehān Baqlī Shīrāzī, welche er dem Westen erstmals erschloss. Ein Jahr später erscheint dann auch Corbins einflussreiches Buch zu einer weiteren wichtigen Gestalt des Sufismus, nämlich Ibn 'Arabī, welches einen Meilenstein setzte in der Ibn 'Arabī Forschung.<sup>5</sup> William Chittick, heute einer der wohl meistbeachteten Forscher zu Ibn 'Arabī, bemerkt, dass Corbins Buch zum ersten Mal in einer ernst zu nehmenden Weise auf diesen grossen arabischen Theosophen aufmerksam machte.<sup>6</sup> Es ist dabei spannend zu sehen, dass Corbin den Haupttext zu diesem Buch die Jahre zuvor an zwei aufeinander folgenden Eranos-Tagungen entfaltet hatte.<sup>7</sup> Darin zeigt sich ein Grundmuster, das sich oft wiederholte und der obigen Bemerkung von den zwei Polen und dem eigentlichen Gravitationszentrum entspricht. Gerade im Zusammenhang mit Ibn 'Arabī, der auch als Meister der Imagination bezeichnet werden kann, ist weiter auch zu betonen, dass der Geist von Eranos auch wesentlich daran beteiligt war, Corbins Anschauung der Imagination und einer zwischen Geist und Materie vermittelnden Mittelwelt voranzutreiben, welche wir bereits unter dem Namen *mundus imaginalis* kennengelernt haben. Dieses Konzept hat Corbin nie mehr losgelassen, sodass er es mit Leidenschaft in unterschiedlichen Kontexten propagierte, so bspw. an einer Konferenz in Los Angeles zum Thema *The Dream and Human Society*, an der er einen Vortrag mit dem Titel *Le songe visionnaire en spiritualité islamique*<sup>8</sup> hielt oder an einer Konferenz in Paris, wo er einen wegweisenden Beitrag mit dem Titel

<sup>1</sup> CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 51.

<sup>2</sup> Ebd., 51.

<sup>3</sup> Vgl. Patrick LAUDE, Pathways to an inner Islam. Massignon, Corbin, Guénon, and Schuon, Albany 2010, 8, und NASR, Henry Corbin, 9.

<sup>4</sup> LAUDE, Pathways to an inner Islam, 8.

<sup>5</sup> Henry CORBIN, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī, Paris 1958. Dieser Publikation folgt ein wenig später, als ein weiterer Meilenstein, ein Werk von Toshihiko IZUTSU, A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism, Tokyo 1966. Vgl. William C. CHITTICK, The Sufi path of knowledge. Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination, Albany u.a. 1989, xvff.

<sup>6</sup> Ebd., xix.

<sup>7</sup> Vgl. Adolf PORTMANN, Eranos Jahrbuch. Vollständiges Verzeichnis der Eranos-Jahrbücher mit den Autorennamen und Vortragstiteln der Eranos-Tagungen seit 1933, Zürich 1965, 11 und 14 und NASR, Henry Corbin, 10.

<sup>8</sup> Vgl. Henry CORBIN, Le songe visionnaire en spiritualité islamique, in: Roger CAILLOIS / Gustave E. von GRUNEBAUM (Hg.), Le rêve et les sociétés humaines, Paris 1967, S. 380–404.

*Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal*<sup>1</sup> eingebracht hat. Dies ist übrigens auch einer der wenigen Texte, der später ins Deutsche übersetzt wurde, bezeichnenderweise jedoch nicht in islamwissenschaftlichem, sondern tiefenpsychologischem Kontext und zwar in *Gorgo – Zeitschrift für archetypische Psychologie und bildhaftes Denken*<sup>2</sup>. Denn schon längst waren die Werke von Corbin genauso interessant für psychologisch Interessierte wie auch für Künstler. In dieser Zeit entwickelten sich denn auch die Freundschaften mit Gilbert Durand, Rudolf und Catherine Ritsema und James Hillman, dem einflussreichen Weiterentwickler der archetypischen Psychologie.<sup>3</sup>

Weiterhin sehr aktiv war er auch im Iran und gerade die beginnenden 60er Jahre markieren hier die Anfänge zu seinen Überblickswerken. Nennenswert ist in diesem Zusammenhang v.a. seine *Histoire de la philosophie islamique*<sup>4</sup>, mit der er die gängige Philosophiegeschichtsschreibung der islamischen Welt neu ausrichtete. Corbin stellt hier nämlich dezidiert infrage, was in der Wissenschaft des 19. und 20. Jh. bislang als Gemeingut galt, wonach die islamische Philosophie ihr eigentliches Ende mit Averroës gefunden habe. Corbin stellte diese These auf den Kopf und behauptet, dass nach Averroës die islamische Philosophie erst recht zu ihrer eigentlichen Sache gefunden habe und deren Schauplatz von da weg insbesondere im Iran zu suchen sei. Diese genuin islamische Philosophie, welche in einem besonderen Bezug zur Mystik und Theosophie steht, nannte er denn auch *prophetische Philosophie*, weil in ihr prophetische und philosophische Erkenntnis, Offenbarung und Gnosis, Glaube und Vernunft miteinander verquickt sind. Ein wenig später, nämlich 1971/72, also kurz vor seiner Pensionierung, erschien dann auch sein vierbändiges Lebenswerk *En Islam iranien*<sup>5</sup>, worin er ausschweifend seine Sicht eines iranischen Islam darlegt.

1974 schliesslich wird Henry Corbin pensioniert, was aber nicht heisst, dass er damit untätig geworden wäre – im Gegenteil: Dem Eranoskreis noch immer treu, gibt er auch weiterhin Vorlesungen an der *École Pratique des Hautes Études* und kehrt auch jeden Herbst in den Iran zurück, nun aber neuerdings in die *Académie Impériale Iranienne de philosophie* in Teheran unter der Leitung von Seyyed Hossein Nasr, der mit ihm seit Ende der 50er Jahre freundschaftlich verbunden war. Diese neue philosophische Akademie wurde gerade zeitgleich mit Corbins Pensionierung gegründet. Zuvor noch im Bedauern, dass seine Zeit im Iran bald seinem Ende entgegen gehen würde, wurde er hier als Mitglied herzlich willkommen geheissen, sodass er weiterhin jährlich in den Iran reisen konnte. Damit hat sich für Corbin der Traum wohl manch eines Wissenschaftlers erfüllt: Die Samen, die er gesät hatte, wurden geerntet und vervielfältigt durch seine ihm nachfolgende Generation. Wir haben weiter oben schon gehört von den neuen Strassen, die nach alten Philosophen benannt wurden – inzwischen gibt es eine Strasse in Teheran, die nach Henry Corbin benannt ist! Aber dies ist nur die äussere Seite. Tatsächlich hat es Corbin durch seine Arbeit möglich gemacht, einen neuen und frischen Zugang zum persischen Erbe aufzuschliessen, ein Erbe, welches bis dahin selbst den gebildeten Iranern wegen der eigentümlich scholastischen persischen wie auch arabischen Sprache dieser Texte unzugänglich blieb. Alleinige Hüter waren bis dahin nur die ausgebildeten Theologen. Shayegan sagt dazu: „pour cette pléiade de jeunes chercheurs, l'œuvre de Corbin fut une révélation, non seulement elle traduisait les grands moments privilégiés de la pensée iranienne dans une langage clair et conceptuel, mais, ce faisant, les

---

<sup>1</sup> DERS., *Mundus Imaginalis ou l'Imaginaire et l'Imaginal*. Conférence prononcé au Colloque du Symbolisme, in: *Cahiers internationaux du symbolisme* 6 (1964), S. 3–26.

<sup>2</sup> DERS., *Mundus Imaginalis*. Das Imaginäre und das Imaginale, in: *Gorgo* 2 (1979), S. 1–20.

<sup>3</sup> Vgl. bspw. James HILLMAN, *Archetypal psychology*, Putnam 2004.

<sup>4</sup> Henry CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique. Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (1198)*. Avec la collaboration de Seyyed Hossein Nasr et Osman Yahya, Paris 1964.

<sup>5</sup> DERS., *En Islam iranien*, DERS., *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Tome II: Sohrawardî et les Platoniciens, Paris 1971, DERS., *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Tome III: Les fidèles d'amours Shî'isme et soufisme, Paris 1972, und DERS., *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Tome IV: l'école d'ispahan; l'école shaykhie; le douzième imâm, Paris 1972.

vieilles idées apparaissaient revêtues d'une robe neuve et éclatante."<sup>1</sup> Und er kommentiert dieses Paradox weiter: „Ainsi un Pèlerin de l'Occident venait en Iran révéler aux jeunes Persans, en français, les merveilles qu'avaient accumulées leurs illustres ancêtres. Ceci est un des paradoxes inouïs de notre temps."<sup>2</sup> So fanden sich rund um Corbin also nach und nach junge Iraner zusammen, die auf Entdeckungsreise ihrer eigenen Tradition zu gehen motiviert waren: Dazu gehören die bereits genannten Seyyed Hossein Nasr, Professor für Islamwissenschaft und Dariush Shayegan, Professor für Indologie, wie auch Issā Sepahbodī, Professor für Französisch oder Houshang Beshārat, iranischer Diplomat.<sup>3</sup> Corbin war sich aber bewusst, dass diese Hebung und Lichtung alter Schätze iranischer Philosophie und ihre Diskursfähigkeit in der allgemeinen philosophischen Diskussion ihre Zeit beanspruchen. Er machte sich hier keine Illusionen, doch sein Verdienst ist unbestritten.<sup>4</sup>

1974 kam es dann noch zu einem letzten grossen Wurf. Es handelt sich dabei um die Gründung einer Institution namens *Université Saint Jean de Jérusalem. Centre international de recherche spirituelle comparée*. Dieses Zentrum, das nicht etwa in Jerusalem selbst liegt, sondern durch seine Anbindung an den Johanniterorden einen *geistigen* Bezug zu Jerusalem als dem Zentrum der drei monotheistischen Buchreligionen herstellt, ist dem Ziel geweiht, durch eine vergleichende Forschung zwischen den drei abrahamitischen Religionen sich ihrem inneren, d.h. esoterischen Kern anzunähern – „bref l'idée d'un œcuménisme abrahamique fondé sur la mise en commun du trésor caché de leur ésotérisme, non point sur l'accomodation diplomatique de relations officielles."<sup>5</sup> Eine wichtige Idee, welche durch den Johanniterorden weiter gegeben ist, ist weiter diejenige einer geistigen Ritterschaft, welche sich nicht etwa auf das Äussere dieser Welt bezieht, sondern laut Corbin in resoluter Abwendung vom modernen Agnostizismus mit der Aristokratie der Seele zu tun habe und sich solcherart dem Auferbau des inneren Tempels weihe. „C'est en effet cette Église intérieure que seule est le lieu de la chevalerie spirituelle ordonnée au Temple mystique, la seule qui peut répondre en profondeur aux nécessités de nos jours, et que l'ésotérisme (le *ketmân*) doit préserver des variantes et des accommodations aux mondes profanes. Là seulement, dans l'Église intérieure, peut être envisagée la tâche inouïe et paradoxale qui nous est imposée de nos jours: en quelque sorte retrouver notre Dieu contre Dieu."<sup>6</sup> Wie es diese deutenden Worte von Corbin zeigen, war dieses Projekt ganz besonders mit seinem Namen verbunden, auch wenn ihm einige wichtige Personen beistanden und es mittrugen, so bspw. Robert de Châteaubriant, Gilbert Durand, Antoine Faivre oder Richard Stauffer.

1977 wird Henry Corbin schliesslich mit einer Festschrift geehrt, zu der Akademiker verschiedenster Bereiche ihren Beitrag leisteten. Es finden sich darunter bereits erwähnte Grössen wie Mircea Eliade, Gershom Scholem und Ernst Benz, aber auch bislang unerwähnte Namen wie Peter Antes oder Fritz Meier. 1978 ist schliesslich das letzte Jahr im Leben von Corbin. Im Juni nimmt er zum letzten Mal teil an der jährlichen Tagung seiner *Université*. Im Juli dann folgt eine Reise nach Schottland und im August nach treuer Weise jene nach Ascona. Im September des für Iran bedeutsamen Jahres 1978 wurde er schliesslich krank und es ist wiederum Shayegan, welcher von den letzten Tagen Folgendes berichtet: „Corbin était étendu sur son lit, malade et quelque peu inquiet du cours des événements en Iran, car la révolution iranienne avait bel et bien commencé. [...] 'Que se passe-t-il donc en Iran, mon petit Dariush?'"<sup>7</sup> Er sollte die eigentliche Revolution nicht mehr erleben, welche eine andere Möglichkeit der Schia aktualisierte als diejenige, die ihm lieb geworden war. Am 7. Oktober 1978 nämlich verstarb Henry Corbin in Paris und damit inmitten der nun anhebenden Zeit, welche Iran, dem Corbin den grössten Teil seines Lebens gewidmet hatte, vollständig umwälzen sollte. Ein bewegtes Leben ging damit zu

---

<sup>1</sup> SHAYEGAN, Henry Corbin, 32f.

<sup>2</sup> Ebd., 33.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 34.

<sup>4</sup> Vgl. CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 47.

<sup>5</sup> Ebd., 53.

<sup>6</sup> Ebd., 54.

<sup>7</sup> SHAYEGAN, Henry Corbin, 47.

Ende: Eine philosophisch Reise, die ihn von Frankreich nach Deutschland und vom Arabischen und Indischen ins Persische führte; eine geistige Pilgerreise auch, die ihn insbesondere in die Welt des mystischen Islams, aber auch immer wieder zurück zu den spirituellen Strömungen der jüdisch-christlichen Überlieferung führte. Oftmals hat man sich gefragt und auch darüber gemutmasst, ob er eigentlich zum Islam konvertiert sei.<sup>1</sup> Jean Brun verneint dies und betont, dass er Protestant geblieben sei. Corbin hat denn auch schon im Voraus Richard Stauffer gefragt, ob er die Abdankungsfeier in der *Eglise de l'Oratoire* in Paris übernehmen würde und er selbst hat dazu auch ein Psalmwort ausgesucht, welches bezeichnenderweise ganz im Sinne Suhrawardīs mit den Worten beginnt: *Der HERR ist mein Licht...* (Ps 27,1). Die Passage, die dann auf der Todesanzeige erschien, war Vers 4 desselben: *Je demande à l'Eternel une chose que je désire ardemment: Je voudrais habiter toute ma vie dans la maison de l'Eternel, pour contempler la magnificence de l'Eternel et pour admirer son Temple. Le Seigneur a exaucé son serviteur en le rappelant à Lui.*<sup>2</sup>

## B) Zum Rahmen dieser Arbeit

### B.1. Wie Corbin verstanden wird

Einen ersten Eindruck vom Werk und Leben von Henry Corbin so gewonnen, liegt uns nicht nur der abgerundete und eigentümliche Verlauf eines besonderen Lebens vor, sondern auch rund 200 Veröffentlichungen<sup>3</sup> bestehend aus Editionen, Gesamtdarstellungen, Aufsätzen und anderem mehr und dies v.a. in den Gebieten der Philosophie und Islamwissenschaft, jedoch mit bedeutsamen Ausläufern in die Religionsphilosophie, Religionswissenschaft, Theologie und Theosophie. Es ist dabei nicht ganz einfach, dieses Leben und sein Werk in seiner Gesamtheit und Zielrichtung zu fassen – die Urteile darüber sind dementsprechend vielfältig und gehen in diametrale Richtungen. Dass es sich jedoch um ein Leben mit besonderer Begabung und besonderem Charisma handelte, darüber wird wohl kein Zweifel bestehen. Einen ersten Eindruck vom Ausmass hiervon geben uns zwei Briefausschnitte von Gershom Scholem. Beim ersten handelt es sich um einen Brief an Stella Corbin anlässlich des Todes ihres Mannes, in dem er sich in bewegender Weise zum Verstorbenen und seinem Werk, zum Menschen wie auch zum Wissenschaftler, in englischer Sprache äussert: „we [d.h. er und seine Frau Fania] can tell you that he was loved and revered by us since we met first, at the Eranos of 1949, almost thirty years ago. For me he was not only a friend and fellow but a man who devoted a life to understand, to penetrate as a scholar a world as near to the one which I had devoted my own as anybody I could imagine. We were in the truest sense honest and possibly the first scholarly excavators in the world of esoterical imagination such as Islamic and Jewish gnose. Of all the speakers at the Eranos it was he to whom I felt the greatest affinity. He alone had that kind of inner sympathy that enabled him to light up the dark and difficult ways of the mystical world which I considered essential to do really important and at the same time scholarly work in these spheres. His passing away means to me the loss of a spiritual brother.“<sup>4</sup> Vielleicht liegt ein gewisses Pathos in diesen Worten, so wie man es sich vorstellen mag anlässlich des Todes eines lieben Freundes. Aber schon fünf Jahre früher, also 1973, schreibt Scholem Ähnliches an Corbin selbst anlässlich seines Geburtstages: „Es sind nun bald 25 Jahre, dass wir uns kennen, und ich

<sup>1</sup> Vgl. Jean BRUN, Un missionnaire protestant. Henry Corbin, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 59 (1979), S. 187–199, 198 FN 33.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 198 FN 33. Die ganze Predigt von Richard Stauffer findet sich übrigens in Richard STAUFFER, *Adieu à Henry Corbin. Homélie prononcée aux obsèques, le 11 octobre 1978*, in: Stella CORBIN / Jean-Louis VIEILLARD-BARON (Hg.), *Les yeux de chair et les yeux de feu. La science et la gnose, Colloque tenu à Paris les 2, 3 et 4 juin 1978*, Paris 1979, S. 9–15.

<sup>3</sup> Vgl. Christian JAMBET, *Bibliographie générale*, in: *Ders.* (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981, S. 345–360.

<sup>4</sup> Brief vom 26. Okt 1978, in: Gershom SCHOLEM / Itta SHEDLETZKY, *Briefe III. 1971-1982*, München 1999, 193. Vgl. dazu auch HAKL, *Eranos*, 327f.



freue mich, dass es mir vergönnt war, in Ihnen einen der wenigen Gelehrten kennen zu lernen, deren Gelehrsamkeit von wirklichem geistigen Rang und vom Eindringen in die Dinge selber illumi­niert ist. Sie sind, lieber Corbin, einer der wenigen Religionshistoriker, von denen man sagen darf, dass Sie wis­sen, was Sie wissen. Darüber hinaus hat mich immer Ihre grosse Vornehmheit und Humanität in allem Menschlichen beeindruckt, und Sie und Stella Corbin gehören zu den Menschen, die mir die Gewissheit gegeben haben, jenseits jeder äusserlichen Kommunikation in einem echten menschlichen Verhältnis mit ihnen zu leben.“<sup>1</sup> Diese Worte eines Freundes geben uns eine Idee davon, wer Corbin im besten Falle war und was er vollbracht hat. Scholem betont hier zunächst seinen Charakter, den wir auch von anderen Menschen rühmen hören, obwohl Haki unter anderem auch erwähnt, dass Corbin – „trotz seines gewinnenden Äusseren und seines Charmes“ –, zuweilen ziemlich aufbrausend sein konnte, wenn seine Position, mit der er sich leidenschaftlich identifizierte, zu sehr infrage gestellt wurde. Seine Wut verwandelte sich aber „binnen kurzer Zeit wiederum in tiefste freundschaftliche Gefühle“<sup>2</sup>.

Was uns an dieser Stelle jedoch noch mehr als sein Charakter interessieren muss, ist die Charakterisie­rung seines Werkes. Scholem bezeichnet ihn diesbezüglich als Religionshistoriker und dies kann man zunächst und legitimerweise anerkennen, insofern als der Grossteil seiner Schriften Aufbereitungen, Darstellungen und Deutungen von historisch bedeutsamen Denkern insbesondere der islamischen Tra­dition sind. Corbin also ein Religionshistoriker? Gewiss mag er diesem beige­pflichtet haben, war er doch Professor an der *Section des Sciences Religieuses de l'École des Hautes-Études*. Dennoch bevor­zugte er es stets, sich selbst vor allem anderen als Philosophen zu sehen. Wenn es ihn auch immer mehr in die Orientalistik hineinzog, so hat er trotz oder gerade wegen intensivem Quellenstudium nicht aufgehört, der philosophischen Relevanz nachzugehen, welche in seinem ‚Material‘ mitgegeben war. Ja, er fand gerade in Auseinandersetzung mit diesen Zeugnissen immer mehr zu seiner philosophischen Überzeugung. Corbin also ein Philosoph? Spätestens hier jedoch stellt sich die wichtige Frage, was denn in diesem Zusammenhang überhaupt unter Philosophie verstanden wird und ob das, was Corbin als Philosophie bezeichnet, von anderen ebenfalls als solche wahrgenommen wird. Ein heutiger Pro­fessor für Islamwissenschaft mit dem Schwerpunkt Islamische Philosophie, Ulrich Rudolph, kommt trotz seiner Wertschätzung für Corbins Leistungen letztlich zum Schluss, dass dieser aufgrund seines Näherrückens der Mystik und Theosophie zur Philosophie und ihrer Zusammenschau gerade im isla­mischen Kontext letztlich „die Preisgabe eines eindeutigen Begriffs von Philosophie in Kauf“<sup>3</sup> genom­men habe. Steven Wasserstrom macht in eben diese Richtung noch einen bedeutenden Schritt weiter und wirft Corbin letztlich vor, in einer akademisch aufpolierten Darstellung einer eigentümlichen Mi­schung aus mittelalterlicher Philosophie, Okkultismus, Religionsgeschichte, lutherischer Theologie und schiitischer Ideologie seiner *eigenen* Esoterik Vorschub zu leisten, sodass Wasserstrom zum bemer­kenswerten Schluss kommt: „It is my conviction that he may have been the most sophisticated and learned esoterist of the century.“<sup>4</sup> Corbin also ein Esoteriker?

Religionshistoriker, Philosoph, Esoteriker: Dies sind mögliche Charakterisierungen Corbins und es lies­sen sich selbstverständlich noch weitere hinzufügen, so bspw. Corbin als Germanist<sup>5</sup>, als Theologe<sup>6</sup> oder gar selbst als Mystiker<sup>7</sup> – ganz zu schweigen von Wasserstroms Charakterisierung von Corbin als

---

<sup>1</sup> Brief vom 5. April 1973, in: SCHOLEM / SHEDLETZKY, Briefe III, 69.

<sup>2</sup> HAKI, Eranos, 450.

<sup>3</sup> Ulrich RUDOLPH, Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 2008, 9.

<sup>4</sup> Steven M. WASSERSTROM, Religion after religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos, Princeton 1999, 172.

<sup>5</sup> Denn vergessen wir nicht, dass Corbin Übersetzer von deutschen Werken war, welche gerade im Falle von Martin Heidegger nicht nur inhaltlich, sondern auch sprachlich zum wohl Schwierigsten gehören, was die deut­sche Sprache überhaupt zu bieten hat.

<sup>6</sup> Vgl. Richard STAUFFER, Théologies protestant, in: Christian JAMBET (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981, S. 186–191.

<sup>7</sup> Vgl. Gerhard WEHR, "Nirgends, Geliebte, wird Welt sein als innen". Lebensbilder der Mystik im 20. Jahrhundert, Gütersloh 2011, 215ff.

selbsternanntem Propheten oder gar ‚bösem Mann‘<sup>1</sup>. Das Spektrum ist also gross und die Lokalisierung Corbins darin umstritten. Sein Werk scheint alles andere als eindeutig zu sein, sodass sich an ihm die Geister scheiden. Die Arbeiten, die über ihn bereits verfasst worden sind, lassen sich dementsprechend auf einem breiten Spektrum zwischen den Polen von ehrerbietiger Anhängerschaft und entschiedener Ablehnung ansiedeln.<sup>2</sup> Ist bezogen auf letzteres geradezu von „‘Corbinophobie‘“<sup>3</sup> gesprochen worden, so könnte man bezogen auf ersteren von einer Art ‚Corbinophilie‘ sprechen. Auch ich möchte an dieser Stelle meine Sympathie für ihn nicht verbergen, wenngleich ich auch meine Anfragen an ihn haben werde. Damit man sich aber überhaupt kritisch auseinandersetzen und positionieren kann, müsste man Corbin erst einmal ein wenig kennenlernen. Nun ist es aber sehr auffällig, dass er gerade im deutschsprachigen Raum, trotz seiner Integration von bedeutenden Teilen des deutschsprachigen Diskurses in Philosophie und Theologie in sein eigenes Schaffen, kaum rezipiert worden und gerade unter Theologen m.W. fast gar nicht bekannt ist. Aus eigener Erfahrung kann ich bestätigen, dass nur schon sein Name – im Unterschied etwa zu einem Mircea Eliade oder Gershom Scholem – den allerwenigsten etwas sagt, es sei denn, diese Personen haben ein besonderes islamwissenschaftliches Interesse mit Schwerpunkt Mystik oder Philosophiegeschichte. Alles in allem ist er also bis heute im deutschsprachigen Raum und hier besonders in der Theologie, aber auch in der Religionswissenschaft, ein Unbekannter geblieben und dies ist wohl nicht allein der Tatsache geschuldet, dass er nur schwer einem eindeutigen Fachgebiet zuzuordnen ist, weshalb er in der heute immer mehr sich auffächernden Disziplinenlandschaft nicht einfach zu fassen ist,<sup>4</sup> sondern sicherlich auch dem erschwerten Zugang zu seinen Schriften überhaupt, welche nicht nur in einem anspruchsvollen Französisch, sondern auch in einer komplexen Darstellungsweise verfasst worden sind. Annemarie Schimmel, welche als Einzige den Versuch unternommen hat, eine ganze Monographie Corbins ins Deutsche zu übersetzen, bemerkt denn auch in ihrer Einleitung: „Corbin lässt uns immer neue und unerwartete Aspekte entdecken; sein Werk ist nicht leicht zugänglich, der Leser wird durch Welten geistiger Erfahrung geführt – und er wird belohnt.“<sup>5</sup> Dies ist ganz eindeutig auch meine Erfahrung. Ich musste viele Texte mehrmals lesen, bis ich

<sup>1</sup> Vgl. WASSERSTROM, *Religion after religion*, 154f.

<sup>2</sup> Auf die Seite zum Pol einer Anhängerschaft mit freilich unterschiedlicher Intensität wären in Form von Monographien sicher zu nennen: Christian JAMBET, *La logique des Orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, Paris 1983, SHAYEGAN, *Henry Corbin, LAUDE, Pathways to an inner Islam*, wie besonders auch die vielbändige Arbeit von CHEETHAM, *The world turned inside out*, DERS., *Green man, earth angel. The prophetic tradition and the battle for the soul of the world*, Albany 2005, DERS., *After Prophecy. Imagination, Incarnation and the Unity of the Prophetic Tradition*, New Orleans 2007, DERS., *All the World an Icon. Henry Corbin and the angelic function of beings*, Berkeley 2012, und DERS., *The Meanings of Imagination in Henry Corbin and James Hillman*, Thompson 2015. Auf die andere Seite hin tendieren sicherlich WASSERSTROM, *Religion after religion*, und in Form von Aufsätzen bspw. Vahid BROWN, *A Counter-History of Islam. Ibn al-‘Arabī within the Spiritual Topography of Henry Corbin*, in: *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* XXXII (2002), S. 45–65. Auf einige dieser und anderer Arbeiten zu Teilaspekten von Corbins Werk werden wir zu gegebener Zeit eingehen oder verweisen. Hauptaugenmerk sind aber klar die Primärquellen, d.h. Corbins Schriften selbst, sodass nicht auch noch alle Kommentare dazu besprochen werden können. Was schliesslich Corbin-freundliche Vereinigungen und deren Internetseiten betrifft, wären v.a. die ‚Freunde Corbins‘ zu nennen unter [www.amiscorbin.com](http://www.amiscorbin.com) (Stand 23. April 2017), sowie die Website von Tom Cheetham unter [www.henrycorbinproject.blogspot.ch](http://www.henrycorbinproject.blogspot.ch) (Stand 23. April 2017).

<sup>3</sup> So Hermann LANDOLT, *Henry Corbin, 1903–1978. Between Philosophy and Orientalism*, in: *Journal of the American Oriental Society* 119 (3) (1999), S. 484–490, 489.

<sup>4</sup> Vgl. dazu die richtige Bemerkung von Darvas, welche auch an die obige Annäherung erinnert: „Auch später hat Corbin immer wieder damit zu tun, dass er den Theologen zu philosophisch, den Philosophen zu orientalistisch, den Orientalisten zu sehr weltanschaulich und den Historikern zu mystisch zu sein scheint.“ (János DARVAS, *Brückenbauer zwischen Ost und West. Henry Corbin: Ein biographisch-philosophisches Porträt*, in: Hans Thomas HAKL (Hg.), *Octagon. Die Suche nach Vollkommenheit im Spiegel einer religionswissenschaftlichen, philosophischen und im besonderen Masse esoterischen Bibliothek. Esoterische und religionswissenschaftliche Forschungen von akademischen Autorinnen und Autoren*, Gaggenau 2015, S. 252–262, 253).

<sup>5</sup> Henry CORBIN, *Die smaragdene Vision. Der Licht-Mensch im persischen Sufismus*. Aus dem Französischen übertragen und herausgegeben von Annemarie Schimmel, München 1989, 17.

meinte, sie verstanden zu haben. Was ich dann aber verstand, betrachte ich als grosse Bereicherung, auch als Theologie. Es ist deshalb meine Überzeugung, dass eine Aufarbeitung der Gedankenwelt Corbins auch für die Theologie und die an sie angrenzende Religionsphilosophie von grossem Interesse sein kann, insofern er Perspektiven ins Gespräch gebracht hat, welche, entgegen der Behauptung einiger, er habe einen antimodernen und antiliberalen Traditionalismus vertreten,<sup>1</sup> sehr modern, oder vielleicht genauer: postmodern anmuten und gerade damit als neu und erfrischend empfunden werden können. Es wird deshalb eine wichtige These dieser Arbeit sein, dass seine Position keinen Weg zurück in die Vormoderne anzeigt und also reaktionär ist, sondern einen Weg aus den Engführungen der Moderne in die Zukunft herauszuweisen versucht und insofern im weitesten Sinne post-modern und also gewissermassen progressiv war und noch immer ist. Insofern kann er durchaus auch von Interesse für die religions- und geisteswissenschaftliche Geschichtsschreibung des 20. Jh. sein, weil er diese um einen wichtigen und nicht zu unterschätzenden Strang ergänzen wird – etwa in dem Sinne, wie Thomas Hakl über Eranos *Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*<sup>2</sup> geschrieben hat, wobei Corbin hier als Repräsentant solch alternativer Wege durch das 20. Jh. angesehen werden kann. Nicht nur, aber gerade auch deshalb erachte ich es als äusserst aufschlussreich, Corbin nicht erst ab dem Zeitpunkt seiner Publikationen seit den 50er Jahren zu beurteilen, als er sozusagen fest im Sattel der akademischen und islamwissenschaftlichen Forschung sass und seine ersten Monographien herausgab, sondern wegweisende Linien seines Denkens schon sehr viel früher zu beleuchten, und das heisst mit Beginn der 20er Jahre. Dies wird uns wesentlich dabei helfen, Corbins ursprüngliche und im Grunde immer bleibende und antreibende Motivationen besser in den Blick zu bekommen und so seinen *ganzen* Denkweg, fassbar in seinen Publikationen, besser nachvollziehen zu können. Insofern wird hier also eine Art Gesamtdarstellung von Corbins Werk versucht – dies jedoch nicht im Sinne einer Beurteilung seiner *islamwissenschaftlichen* Arbeit, was wir nicht leisten können, sondern vielmehr auf dem Hintergrund seiner *religionsphilosophischen Suche* anhand folgender Fragen.

## B.2. Leitfragen zum Philosophie- und Spiritualitätsverständnis

Die leitenden Fragestellungen setzen dort an, wo die Schwierigkeiten beginnen, Corbin überhaupt zu fassen, als was oder unter welchem Banner er denn eigentlich seine Erwägungen ins Feld führte. Nehmen wir ihn hierbei bei seinem eigenen Wort und also ernst, so wäre dies sicherlich das Banner der Philosophie. In seinem Gespräch mit Philippe N  mo im Jahre 1976 und damit zu einem Zeitpunkt, an dem er seinen eigenen Weg in seiner beinahe ganzen Rundung zu überblicken vermochte, sagt er über sein Philosophieverständnis: „Ma formation est originellement toute philosophique, c’est pourquoi je ne suis à vrai dire ni un germaniste ni même un orientaliste, mais un philosophe poursuivant sa Quête partout où l’Esprit le guide. S’il m’a guidé vers Freiburg, vers Téhéran, vers Ispahan, ces villes restent pour moi essentiellement des ‘cités emblématiques’, les symboles d’un parcours permanent.“ Und die Sätze davor: „Un philosophe mène sa quête simultanément sur plusieurs fronts, si l’on peut dire, surtout si la philosophie ne se limite pas pour lui au concept étroitement rationaliste que d’aucuns ont hérité de nos jours des philosophes du ‘siècle des Lumières’. Loin de là ! L’enquête du philosophe doit englober un champ assez vaste pour qu’y puissent tenir la philosophie visionnaire d’un Jacob Boehme, celle d’un Ibn ‘Arab  , celle d’un Swedenborg, etc., bref pour accueillir les données des Livres r  v  l  s et les expériences du monde *imaginale* comme autant de sources offertes à la méditation philosophique.

<sup>1</sup> So bspw. WASSERSTROM, *Religion after religion*, 146ff, wie auch 317 FN 52, und noch   rger S. 155. Ein anderes Beispiel ist Shih  b al D  n AL-SUHRAWARD   / Nicolai SINAI, *Philosophie der Erleuchtung. Hikmat al-Ishr  q*. Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Nicolai Sinai, Berlin 2011, 228, wonach Corbin trotz seiner Leistung letztlich als „ein der europäischen Moderne zutiefst entfremdeter spiritueller Sucher“ erscheint.

<sup>2</sup> So der Untertitel der Erstaufgabe von Hans Thomas HAKL, *Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Sinzheim 2001.

Sinon la *philosophia* n'a plus rien à voir avec la *Sophia*.“<sup>1</sup> In diesen wenigen Sätzen wird Eines klar: Für Corbin sind philosophische Bildung (formation) und Forschung (enquête) Funktionen einer übergeordneten und letztlich vom Geist (Esprit) her angetriebenen Suche (Quête). Wie sollen wir diese charakterisieren? Wenn von geistgetriebener Suche die Rede ist, so ist es naheliegend, diese in Zusammenhang mit dem zu bringen, was wir heute unter Spiritualität verstehen, leitet sich dieser Begriff doch selbst von lat. *spiritus* (= Wurzel von Esprit) ab, sodass wir folgerichtig auch von *spiritueller* Suche sprechen können.<sup>2</sup> Damit ist aber noch nicht gesagt, worin eine solche bei Corbin besteht. Wird es Aufgabe dieser Arbeit sein, eben dies aufzuhellen, so können wir hier schon einmal so viel sagen, dass es die eigentümliche Formulierung bei Corbin offen lässt, ob wir so verstandene Spiritualität im theologisch-anthropologischen oder mehr im pneumatologischen Sinne verstehen wollen.<sup>3</sup> Verstehen wir es im durchaus naheliegenden letzteren Sinne, so dürfte man den führenden Geist (Esprit) nicht nach exklusiv christlichen Massstäben verstehen, führt er doch gerade über so gesteckte Grenzen hinaus, wenn für Corbin auch Zeugnisse ausserhalb des Christentums in Augenschein genommen werden sollen. Dann aber legt sich zugleich auch eine theologisch-anthropologische Sichtweise von Spiritualität nahe, insofern sie eine allgemein religiöse, aber bestimmte Haltung bezeichnen soll. Worin zeichnet sich diese aus? In Anbetracht des Kommenden kann es hilfreich sein, im Anschluss an Martin Heidegger einen vorläufigen Spiritualitätsbegriff zu entwickeln und zwar anhand der Ausführungen, die in seiner *Phänomenologie des religiösen Lebens*<sup>4</sup> nachzulesen sind. Demnach kann jedes Phänomen als eine Sinn Ganzheit nach drei Richtungen hin beleuchtet werden: Es ist dies die Frage nach dem *Was* (Gehalt), nach dem *Wie* (Bezug) und einem weiteren *Wie* (Vollzug). Eine seiner Hauptkritiken richtet sich dahin gehend, dass, wie in den Naturwissenschaften, auch das philosophische Denken zumeist um einen ob-

<sup>1</sup> Henry CORBIN / Philippe NEMO, De Heidegger à Suhrawardî. Entretien avec Philippe Némô, in: Christian JAMBET (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981, S. 23–37, 24.

<sup>2</sup> Zur Begriffsgeschichte vgl. Simon PENG-KELLER, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010, 9ff., und ausführlicher in DERS., Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs. Begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Erkundungen mit Blick auf das Selbstverständnis von Spiritual Care, in: Spiritual Care. Zeitschrift für Spiritualität in den Gesundheitsberufen 1 (2014), S. 36–47. Verweist im Alten Testament die Verwendung des Wortes für Geist (*rûah*) v.a. auf die Vergegenwärtigung Gottes in dieser Welt, so ist sie im Neuen Testament, gerade bei Paulus (*pneuma*), v.a. eschatologisch gestimmt. Schon bald aber kam im griechisch-römischen Kontext ein weiteres Moment hinzu, indem die *spiritualitas* im Sinne der Geistigkeit als Gegenbegriff zur Körperlichkeit gefasst wurde. Im 12. Jh. schliesslich „bürgert sich die Rede von der ‚spiritualitas‘ als ontologisch-anthropologischer Kontrastbegriff zu ‚corporalitas‘ ein“ (PENG-KELLER, Einführung in die Theologie der Spiritualität, 10), wobei zur selben Zeit in einem anderen Kontext, nämlich dem der Rechtsprechung, der Grund gelegt wurde für den heute noch immer üblichen Begriff der Geistlichkeit im Sinne des Klerus. Erst im 17. Jh. kam der Begriff *spiritualité* dann auf im Sinne spiritueller Praxis, damals aber oftmals negativ verstanden, weil ausserhalb der Orden frei wuchernd und im Anschlussgebiet der Mystik praktiziert, was dann schliesslich in den Quietismusstreit münden sollte (la „nouvelle spiritualité“ bspw. einer Mme Guyon oder eines Fénelon, der übrigens Erzbischof von Cambrai war, also dem späteren Ort der *Université Saint Jean de Jérusalem*!). Erst im 20. Jh. wurde der Begriff immer positiver konnotiert, verlor aber durch Einflüsse aus dem angelsächsischen Raum auch an Bestimmtheit. Inzwischen nämlich erfuhr er hier nebst seinem tendenziell mystischen Ton auch eine Abschwächung der christlichen Prägung, indem er nach den amerikanischen Spiritualisten und Unitariern auch von Blavatsky verwendet wurde, wie auch von Vivekananda, der ihn einerseits dem westlichen Materialismus gegenüberstellt wie auch als Innenseite der hinduistischen Religion bezeichnet hat. Peng-Keller resümiert deshalb: „Hier wie dort verknüpft sich in der Rede von *spirituality* ein hohes Ethos mit mystischer Unmittelbarkeit und wird von rituellen Formen des Religiösen unterschieden.“ (PENG-KELLER, Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs, 42). Genau dies aber ist heute eine feststellbare Tendenz, insofern sich viele Menschen zwar nicht als religiös bezeichnen würden, sehr wohl aber als spirituell, womit sie sich von Dogmatismus, Institutionalismus und Ritualismus, sprich: veräusserlichtem Formalismus, abgrenzen wollen.

<sup>3</sup> Zur Unterscheidung vgl. PENG-KELLER, Einführung in die Theologie der Spiritualität, 12ff.

<sup>4</sup> Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion/ 2. Augustinus und der Neuplatonismus/ 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, Frankfurt am Main 1995, besonders 62ff.

jektivierten Gehalt zu kreisen gewohnt ist, wodurch es aber durch diese ‚abfallende Tendenz‘ ‚eingestellt‘ wird: „Einstellung ist ein solcher Bezug zu Objekten, in dem das Verhalten in dem *Sachzusammenhang* aufgeht. Ich richte mich lediglich auf die *Sache*, ich stelle mich von *mir* weg auf die *Sache* ein. Mit dieser ‚Einstellung‘ wird zugleich ‚eingestellt‘ (im Sinne ‚es wird damit aufgehört‘, z.B. wie man sagt: ‚Der Kampf wird eingestellt‘) der *lebendige* Bezug zum Erkenntnisgegenstand.“<sup>1</sup> Einstellung meint also einerseits die Eingliederung eines Erkenntnisgegenstandes (Gehalt) in einen objektivierten Sachzusammenhang (Bezug), womit auch das eigene, existenzielle Involviertsein damit aufhört (Vollzug). So kann der Theologe und auch bekennende Gläubige lang und breit *über* Gott, die Welt, den Menschen und seine Erlösung sprechen – aber er tut dies oft nur in abfallender und damit einstellungsmässiger Tendenz. Deshalb können wir sagen: Spiritualität sei diejenige Grundhaltung, in der, von einer abfallenden Einstellung abstehend und entgegenhaltend, ein Vollzug kultiviert wird, in dem und durch den wieder zu einem *lebendigen Bezug* zum Gehalt des Geglauten gefunden wird. Damit würde sich denn auch auf natürliche oder folgerichtige Weise der Begriff der Mystik anschliessen, der ja, wie gesehen, im Begriff der Spiritualität oft mitschwingt. Mystik bezeichnet dann das intensivierte Eintreten in denjenigen Erfahrungs- oder Bewusstseinsraum, welcher sich im lebendigen Bezug und Vollzug des Geglauten erschliesst. Es wäre damit also nicht nur die Einheitserfahrung gemeint, mit der die Mystik so oft in Zusammenhang gebracht wird, sondern, wie McGinn sie umfassender definiert, ein auch andere ‚Erfahrungen‘ umfassendes „unmittelbares Bewusstsein der Gegenwart Gottes“<sup>2</sup> – wobei hier Gott im religionsvergleichenden Sinne austauschbar wäre mit ‚letzter Wirklichkeit‘.

Es ist nun bezeichnend, dass Corbin, im Zusammenhang seiner philosophischen Suche, vom leitenden Geist (Esprit) wie von einer lebendig erfahrenen und personalen Gegenwart spricht und dass weiter eine von rationalistischen Engführungen befreite Philosophie auch Entwürfe mitbedenken sollte (wie die eines Böhmes, Swedenborgs oder Ibn ‘Arabīs), die sonst nicht unbedingt zur Philosophie-, sondern eher zur Spiritualitätsgeschichte zugehörig angeschaut werden. Es ist deshalb dieses Ineinander oder gegenseitige Erschliessen der beiden Momente von Philosophie und Spiritualität, welches bei Corbin so augenfällig und deshalb der näheren Betrachtung wert ist. Damit reiht er sich ein in eine zwar weit zurückreichende,<sup>3</sup> in der Neuzeit jedoch immer mehr marginalisierten Form einer menschlichen Suchbewegung (*philo-sophia*), in der philosophische Suche und spirituelle Erfahrung oft ineinander verwoben sind und der es vornehmlich um Weisheit (Sophia) als der eigentlichen Frucht dieser ganzheitlicheren Suche ginge, womit Philosophie letztlich als Weisheitslehre konzipiert wäre. Corbin nun war tatsächlich diese eigentümliche Verquickung zweier Zugänge zu eigen, welche auch Nasr beschreibt als „la faculté de s’élever dans les mondes de la philosophie traditionnelle et de la méditation spirituelle.“<sup>4</sup> Und auch Zia Inayat Khan bringt diese Einsicht in seinem Vorwort zu Corbins *Man of Light* folgendermassen auf den Punkt: „Like that of Sohrawardi, Corbins work harmonizes critical reasoning and visionary intuition, modes of knowing now more than ever out of sync.“<sup>5</sup> Hierin ist die ganze Sach- und

<sup>1</sup> Ebd., 48. Zur ‚abfallenden Tendenz‘ vgl. auch S. 51, wo von der „Tendenz des faktischen Lebens“ die Rede ist, „einstellungsmässig abzufallen.“

<sup>2</sup> Bernard MCGINN, *Die Mystik im Abendland*. Band 1: Ursprünge, Freiburg u.a. 2010, 19. Dass sich der so verstandene Begriff von Mystik in jenen von Spiritualität eingliedert, zeigt auch die umfassendere Definition von Mystik ein wenig früher: „Das mystische Element im Christentum ist der Teil seiner Glaubensinhalte und Glaubensvollzüge, der das betrifft, was man unmittelbare bzw. direkte Gegenwart Gottes nennen kann, und dies in einem dreifachen Sinne: als Vorbereitung auf sie, als Bewusstsein von ihr und als Reaktion auf sie.“ (16).

<sup>3</sup> Das wohl prominenteste Beispiel ist Platons *Siebenter Brief*, in dem er von einer nicht in Worte zu fassenden Einheitserfahrung zu sprechen scheint, womit hinter der philosophischen Ausarbeitung seiner Lehre eine spirituelle Suche zu stehen kommt. (vgl. PLATON / Gunther EIGLER, *Platon Werke*. Phaidros - Parmenides - Epistalai (Briefe). Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, Darmstadt 2011, Bd. 5, 413 [341cd]).

<sup>4</sup> NASR, Henry Corbin, 4.

<sup>5</sup> Zia Inayat KHAN, Preface, zu: Henry CORBIN, *The Man of Light in Iranian Sufism*. Translated from the French by Nancy Pearson, New Lebanon 1994 (ohne Seitenzahlen).

Problemlage komprimiert enthalten, und es wird im Folgenden auch unsere Aufgabe sein, zu untersuchen, wie diese beiden Zugänge ineinander spielen, sich gegenseitig in die Quere kommen oder auch einander zu befruchten vermögen.

Kurz: Die Zusammengehörigkeit von Philosophie und Spiritualität für Corbin klar gesetzt, soll es in dieser Arbeit um seine *philosophisch-spirituelle Suche* gehen, welche nachzeichnend verstanden, aber auch kritisch reflektiert werden soll. Da es in der Natur einer solchen und überhaupt jeder Suche liegt, zeitlich zu sein, legt sich ein diachroner Blick auf sein Werk nahe. Deshalb soll anhand einer chronologisch gegliederten Sicht seiner Schriften sowohl werkimmanent kommentierend wie auch auf die expliziten wie impliziten Bezüge achtend (sofern diese denn in Corbins enzyklopädischen, aber vieldeutigen, oftmals auch kryptisch anmutenden Schreibstil überhaupt erkennbar sind), folgenden Leitfragen nachgegangen werden:

- 1) Was bedeuten für Corbin Philosophie und Spiritualität und wie gehören diese, resultierend aus seinem Verständnis, notwendigerweise zusammen?
- 2) Welche Kritik erwächst aus dem Postulat dieser Zusammengehörigkeit bezüglich der philosophischen wie auch theologischen Entwicklung im Abendland?
- 3) Wie wird seine pluralistische Tendenz, welche ausgesagt wird in seiner Art der Suche, wonach er dahin geht, wo immer ihn der Geist führe, in seinem Entwurf aufgehoben bzw. integriert?

Insgesamt und allem zugrunde gelegt ist da überhaupt die Absicht, in das hierzulande wenig bekannte Werk und ein wenig auch in das Leben von Henry Corbin einzuführen in der Meinung, dass die hier formulierten Leitfragen gut dazu geeignet sind, zum Kern seiner Vision vorzustoßen.

### B.3. Das Integrale und die Frage nach dem Paradigma in Corbins Denken

Nun soll zur Erhellung der Anknüpfungsweise Corbins an die Stränge von Philosophie- und Spiritualitätsgeschichte noch eine Art Querschnittstraster hinzukommen, von welchem ich mir erhoffe, dass es im Sinne eines heuristischen Instrumentes Aufschluss zu geben vermag über diejenige grosse und bedeutsame Frage nach Corbins Werk als Ganzem und sich zugespitzt darin verdichtet, ob er denn nun in seiner Verquickung von Philosophie und Spiritualität vormodern oder postmodern, reaktionär oder progressiv war. Nun hat sich gerade im Zusammenhang der Erkundung von Spiritualität in den letzten Jahrzehnten ein Name hervorgetan, um den man m.E. nicht mehr herumkommt, wenn es um Verstehenskategorien spirituellen Lebens und seinen Äusserungen und Interpretationen geht – gemeint ist Ken Wilber, Vordenker der Transpersonalen Psychologie.<sup>1</sup> Sein Name wurde in der theologischen Literatur z.T. rezipiert,<sup>2</sup> oft und allzu schnell wird er aber einfach in die New Age Ecke verbannt in der

---

<sup>1</sup> Ich beziehe mich hier v.a. auf Ken WILBER, *Eros, Kosmos, Logos. Eine Jahrtausend-Vision*, Frankfurt am Main 2001, DERS., *Ganzheitlich handeln. Eine integrale Vision für Wissenschaft, Politik, Wissenschaft und Spiritualität*, Kempten 2001, und DERS., *Integrale Spiritualität. Spirituelle Intelligenz rettet die Welt*, München 2011. *Eros, Kosmos, Logos* gilt dabei als sein *opus magnum*, in dem er erstmals seine Integrale Theorie darlegt. In DERS., *Ganzheitlich handeln*, 49ff., gibt er einen Bericht darüber, wie sich diese ab 1989 in ihm allmählich herausbildete, so ausgehend von einem schweren Schicksalsschlag und dann v.a. im Rahmen einer dreijährigen Klausur. Später begann er, seine Integrale Theorie mit dem Kürzel AQAL wiederzugeben, was so viel bedeutet wie „alle Quadranten, alle Ebenen“ (vgl. DERS., *Integrale Spiritualität*, 52). Wie wichtig Wilber in der heutigen ‚spirituellen Szene‘ geworden ist, zeigt sich daran, wie gerade auch christliche Proponenten spirituellen und mystischen Lebens auf ihn Bezug nehmen, so schon früh Willigis JÄGER, *Suche nach dem Sinn des Lebens. Bewusstseinswandel auf dem Weg nach innen. Vorträge - Ansprachen - Erfahrungsberichte*, Fulda 1999, 37ff. Ein anderes Beispiel wäre der Trappistenmönch Thomas Keating, der mit Ken Wilber im Austausch ist, vgl. bspw. <http://nextstepintegral.org/father-thomas-keating> (Stand 23. April 2017). Und als ‚beglaubigende Stimme‘ im Buchmarkt wird Wilber auch gerne auf Buchumschlägen zitiert, so etwa im Falle von David STEINDL-RAST, *Credo. Ein Glaube, der alle verbindet*. Mit einem Vorwort des Dalai Lama, Freiburg u.a. 2010. Ein letztes Beispiel der Bezugnahme wäre der Franziskaner Richard ROHR, *Pure Präsenz. Sehen lernen wie die Mystiker*, München 2010.

<sup>2</sup> Vgl. bspw. das Buch der promovierten Philosophin und habilitierten Theologin Katharina CEMING, *Spiritualität im 21. Jahrhundert*, Hamburg 2012, welche sich stark auf Wilber beruft, und populärer Marion KÜSTENMACHER u.a., *Gott 9.0. Wohin unsere Gesellschaft spirituell wachsen wird*, Gütersloh u.a. 2011. Auch Josef SUDBRACK,

Meinung, es wäre damit erledigt.<sup>1</sup> Gewiss kann es hier nicht darum gehen, seine ganze und komplexe *Integrale Theorie* darzulegen. Dies wäre vielmehr Thema einer eigenen Arbeit. Was hier allein in Anspruch genommen werden soll und eben auch nur als heuristisches Instrument, ist sein Konzept von Bewusstseinsstufen und Bewusstseinszuständen.<sup>2</sup> Zunächst interessieren uns hier v.a. erstere, wobei wir auf letztere erst ganz am Schluss dieser Arbeit noch Bezug nehmen werden. Wovon also handeln die Bewusstseinsstufen? Wilbers ganzes Bemühen besteht darin, die Erkenntnisse aus Wissenschaft und Geistesgeschichte in *einer* Theorie zusammenzuschauen, wobei das zentrale Moment dieser Ganzheitsschau die hierarchische bzw. holarchische Evolution ist,<sup>3</sup> denn er stellte fest, dass es in nahezu allen Wissenschaftsgebieten hierarchische Entwicklungstheorien gibt und dies nicht allein bezogen auf die Biologie oder Systemtheorie, sondern eben auch auf die inneren Bereiche der Wirklichkeit und damit bezogen auf das menschliche Bewusstsein selbst. In der Entwicklungspsychologie und Bewusstseinsforschung nämlich haben unterschiedliche Forscher v.a. bezogen auf die Ontogenese des einzelnen Menschen entdeckt, dass Funktionen des Bewusstseins wie die Kognition (Jean Piaget) oder das moralische Urteil (Lawrence Kohlberg), aber auch Glaubensstufen (James Fowler) usw. einer bestimmten Entwicklungslogik zu folgen scheinen. Zugleich haben aber auch Philosophen wie ansatzweise Karl Jaspers mit seiner Idee der Achsenzeit<sup>4</sup> und zeitgleich v.a. der Kulturphilosoph Jean Gebser mit seinem Ansatz der Bewusstseinsmutationen,<sup>5</sup> aber auch Erich Neumann mit seiner *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*<sup>6</sup> oder Clare Graves und später Don Beck und Christopher Cowan mit *Spiral Dynamics*<sup>7</sup>, darzulegen versucht, dass man auch bezogen auf das kollektive Bewusstsein der Menschheit als der Phylogenese – und zwar in analoger Weise zur Ontogenese – eine Entwicklungslogik ausmachen kann. Damit ist gesagt, dass abgesehen von einigen vorauseilenden Pionieren das Gros einer bestimmten Gemeinschaft in einem einheitlichen Paradigma zentriert lebt, d.h. eine Art Grundeinstellung des Bewusstseins hat, welches alles weitere wie „Realisations- und Denkformen“<sup>8</sup>, Werte, Perspektiven, etc. ausrichtet. Halbfas formuliert das Paradigma deshalb so: „Paradigma nennt die Wissenschaftsgeschichte die Summe jener Überzeugungen, Werte und Lebensformen, die alle Mitglieder einer gegebenen Gesellschaft miteinander teilen. Kommt ein derartiges Verständnismodell ins Rutschen und

---

Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten. Dionysios der Areopagite und die Poesie der Gotteserfahrung, Freiburg <sup>2</sup>2006, nimmt an mehreren Stellen kritisch, aber doch Bezug auf Ken Wilber (siehe Index). Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist v.a. auch Hubertus HALBFAS, *Der Glaube. Erschlossen und kommentiert von Hubertus Halbfas*, Ostfildern 2010, 17ff., der als Professor für Religionspädagogik sehr wohl um die Entwicklungslogik weiss und hier zwar nicht Bezug nimmt auf Wilber selbst, jedoch auf zentrale Vorarbeiten desselben (Jaspers, Gebser), sodass er in seiner Glaubenslehre ganz zu Beginn und damit vor allem Weiteren den entscheidenden Grundsatz bemerkt und entfaltet, „wie sich Glaube in Abhängigkeit vom Bewusstsein entwickelt.“ (17).

<sup>1</sup> So bspw. SUDBRACK, *Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten*, 66ff. Wilber selbst hat aber gerade ein kritisches Verhältnis zum New Age, insofern er diesen in Zusammenhang mit der Babyboomer-Generation bringt und ihre problematischen Tendenzen deshalb als ‚Boomeritis‘ bezeichnet, vgl. WILBER, *Ganzheitlich handeln*, 15f. und 30ff.

<sup>2</sup> Diese wurden in seinen späteren Werken zusammengelegt im sogenannten Wilber-Combs-Raster, vgl. WILBER, *Integrale Spiritualität*, 127ff. Dies war eine wichtige Differenzierung, die Wilber in früheren Publikationen noch nicht vorgenommen hat, so bspw. WILBER, *Ganzheitlich handeln*, 58, wo er Bewusstseinszustände einfach an Bewusstseinsstufen angliedert.

<sup>3</sup> Oder auch ‚hierarchische Evolution‘, wobei der Begriff der Holarchie nebst dem wesentlich hierarchischen Moment noch jenen Gedanken mitgibt, wonach alles sowohl Ganzes wie auch Teil eines noch grösseren Ganzen ist (gr. *holos* = ganz), vgl. ebd., 53.

<sup>4</sup> Vgl. Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949, 18.

<sup>5</sup> Jean GEBSER, *Ursprung und Gegenwart. Erster Teil: Die Fundamente der aperspektivischen Welt. Beitrag zu einer Geschichte der Bewusstwerdung*, Schaffhausen <sup>3</sup>2003, und DERS., *Ursprung und Gegenwart. Zweiter Teil: Die Manifestationen der aperspektivischen Welt. Versuch einer Konkretion des Geistigen*, Schaffhausen <sup>5</sup>2011.

<sup>6</sup> Erich NEUMANN, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Mit einem Vorwort von C.G. Jung, München <sup>2</sup>1974.

<sup>7</sup> Don Edward BECK / Christopher C. COWAN, *Spiral Dynamics. Leadership, Werte und Wandel. Eine Landkarte für Business und Gesellschaft im 21. Jahrhundert*, Bielefeld <sup>3</sup>2011.

<sup>8</sup> Vgl. GEBSER, *Ursprung und Gegenwart*, Bd. 1, 339.

kann nicht mehr überzeugen, führt dies zu Sinnkrisen und innergesellschaftlichen Konflikten“<sup>1</sup> – und ein neues Paradigma wird geboren, welches den komplexeren Umweltbedingungen nun gewachsener und insofern umfassender als das vorangehende ist, dieses aber im gelungenen Falle *integriert* wie auch *transzendiert*. Gebser spricht deshalb von „Bewusstseinsmutationen“<sup>2</sup>, wobei diese einer Logik folgen. Genau diese Abfolge interessiert uns hier und zwar bezogen auf diejenigen vier Stufen, welche Wilber im Versuch seiner Zusammenschau – begrifflich v.a. in Anlehnung an Gebser<sup>3</sup> und zur schnelleren Kennzeichnung durch eine Farbe an *Spiral Dynamics*<sup>4</sup> – als *mythisch* (blau), *rational* (orange), *pluralistisch* (grün) und *integral* (gelb) bezeichnet. Die Frage wird also sein, ob uns dieses Spektrum helfen wird, in Corbins Ansatz ein mögliches Muster wiederzuentdecken. Dabei werden wir nicht nur auf Wilber Bezug nehmen, sondern gleichermassen auch auf Jean Gebser, der für Wilbers Arbeit zentral ist,<sup>5</sup> sodann auch auf Halbfas und z.T. auch auf Jaspers und Tarnas, welcher letzterer eine Geistesgeschichte des Abendlandes geschrieben hat.<sup>6</sup> Wenn auf Wilber hier in der Einleitung und im Anschluss an die Frage nach der Spiritualität zentral Bezug genommen worden ist, so deshalb, weil er heute als der wohl prominenteste Vertreter integralen Denkens angeschaut werden kann. Aber seine Arbeit ruht auf Vorarbeiten und diese sollen zur Beurteilung unsere Fragestellung genauso berücksichtigt werden. Um aber schon jetzt eine Idee dafür zu erhalten, worin diese Paradigmen oder Bewusstseinsstrukturen bestehen, sollen hier die vier entscheidenden Stufen kurz charakterisiert werden.<sup>7</sup>

*Das mythische Bewusstsein (blau)* ist das vorhistorische Bewusstsein, das noch ganz dem konkret-operationalen Denken verhaftet ist, welches sich in Bildern artikuliert. Menschliche Themen wie Fruchtbarkeit, Tod und Wiedergeburt, werden somit in Geschichten, also in Mythen bearbeitet, welche die Grundstrukturen der Wirklichkeit erzählen und auf diese Weise deuten. Anders noch als im magischen Bewusstsein, in welchem sich die Menschen in Abstammungsverhältnissen organisierten, hat sich das mythische Bewusstsein auf dem Hintergrund grösserer Gemeinschaften herausgebildet, wie sie sich etwa infolge von Stadt- und Schriftbildung und durch gesellschaftliche Stratifizierung ergeben haben. An der Spitze dieser ethnozentrischen Gemeinschaften steht oftmals ein Herrscher, welcher durch Identifikation mit mythischen Urgestalten in Verbindung steht und damit Garant der gesellschaftlichen Ordnung und seines Kodexes ist, worin Recht und Unrecht, Formen und Weisen definiert werden. Die

---

<sup>1</sup> HALBFAS, Der Glaube, 39. Vgl. dazu auch Clare Graves, wobei zu bemerken ist, dass seine Rede hier von ‚Zuständen‘ im Wilberschen Sinne von ‚Stufen‘ verstanden werden muss: „Was ich vorschlage, ist kurz gesagt folgendes: Die Psychologie des reifen menschlichen Wesens ist ein sich entfaltender, schwingender, spiralförmiger Prozess, gekennzeichnet durch die fortschreitende Unterordnung älterer Verhaltenssysteme niedriger Ordnung unter neuere Systeme höherer Ordnung, während die existenziellen Probleme eines Individuums sich verändern. Jede der aufeinanderfolgenden Stufen, Wellen oder Seinsebenen ist ein Zustand, den Menschen auf ihrem Weg zu anderen Seinszuständen durchlaufen. Ist der Mensch auf einen bestimmten Seinszustand zentriert, dann besitzt er eine Psychologie, die für diesen Zustand spezifisch ist. Seine Gefühle, Motivationen, ethischen Vorstellungen und Werte, seine Biochemie, der Grad seiner neurologischen Aktivierung, sein Lernsystem, Glaubenssystem, seine Auffassung von geistiger Gesundheit, seine Ideen darüber, was Geisteskrankheit ist und wie sie behandelt werden sollte, seine Konzeption von und Vorlieben für Management, Erziehung, Wirtschaft sowie politische Theorie und Praxis sind alle diesem Zustand angemessen.“ (zitiert nach WILBER, Ganzheitlich handeln, 18).

<sup>2</sup> GEBSER, Ursprung und Gegenwart, Bd. 1, 70.

<sup>3</sup> Wobei bei Gebser die Zwischenstufe zwischen rational bzw. mental und integral fehlt. Dem Mythischen voraus geht bei ihm wie auch bei Wilber das Magische und noch früher das Archaische, vgl. ebd., 70ff.

<sup>4</sup> Die Farben bezeichnen ein Werte-Mem (= <sup>w</sup>Mem, in Anlehnung an das biologische Gen), und zwar in der Abfolge von beige-purpur-rot-blau-orange-grün-gelb-türkis, wobei gilt: „Ein <sup>w</sup>Mem drückt sich in einer *Weltsicht*, einem *Wertesystem*, einer *Ebene* der psychologischen Existenz, einer *Glaubensstruktur*, einem *Organisationsprinzip*, einer *Denk- und Lebensweise* aus.“ (BECK / COWAN, Spiral Dynamics, 64).

<sup>5</sup> Vgl. bspw. WILBER, Eros, Kosmos, Logos, 157.

<sup>6</sup> Vgl. Richard TARNAS, Idee und Leidenschaft. Die Wege des westlichen Denkens, München 1999.

<sup>7</sup> Dass es sich im Folgenden um grobe Vereinfachungen handelt, versteht sich von selbst. Als Grundorientierung reichen die so gezeichneten Paradigmen aber aus. Zur näheren Differenzierung vgl. die oben angegebene Literatur, besonders aber WILBER, Eros, Kosmos, Logos, 258ff., GEBSER, Ursprung und Gegenwart, Bd. 1, 106ff., wie auch HALBFAS, Der Glaube, 17ff.



Identität des Einzelnen ergibt sich folgerichtig von seinem Stand und seiner Funktion in einer solchen Gemeinschaft her und ist insofern wesentlich eine Rollenidentität.

Im Rahmen des *mentalen oder rationalen Bewusstseins (orange)* hat sich dies nun entschieden geändert. Es war Karl Jaspers, der als erster von der Achsenzeit gesprochen hat als der Zeit ab 800 v. Chr., während der einzelne Individuen ihr Bewusstsein weg von ihrer Rollenidentität hin auf ihr eigenes Denken und dem Grund ihrer selbst gerichtet und in sich selbst ein anderes Begründungsmuster entdeckt haben als das des bloss überlieferten Gesetzes.<sup>1</sup> Es war dies also der Schritt vom Mythos zum Logos oder zum formal-operationalen Denken, mit dem die Introspektionsmöglichkeiten um ein Vielfaches vertieft worden sind, wie auch die Fähigkeit, andere Perspektiven als die eigene einzunehmen. Die Fähigkeit zur Abstrahierung und Vereinheitlichung war hier also zum ersten Mal gegeben und dementsprechend taucht auf dem Hintergrund und Gewühl eines Vielgötterglaubens allmählich das Bewusstsein eines ultimativen und vereinheitlichenden Prinzips auf (Dao, Atman-Brahman, Gott, Logos), dementsprechend nun auch der Einzelne in seiner gefestigten Ich-Identität verantwortlich gegenübersteht. Dies war deshalb ein wesentlicher Schritt heraus aus dem Ethno- oder Soziozentrischen hin zum Globalen oder Universalen. Fand eine erste grosse Welle dieser sogenannten ‚ersten Aufklärung‘ also bereits in der Antike statt, so fand sie richtig zum Durchbruch erst ab der Neuzeit. Denn vorerst ging das rationale Bewusstsein da und dort eine Ehe ein mit einer bestimmten mythischen Überlieferung und in eben dieser Verquickung stehen im Grunde alle Weltreligionen: Ein bestimmter Mythos wird mit rationalen Mitteln ins Dogma überführt und soll dadurch zu globaler Bedeutung gebracht werden, woran also prinzipiell *alle* Menschen teilhaben können, sofern sie sich denn diesem *bestimmten* und *konkreten* Dogma beugen. Erst in der eigentlichen Aufklärung stand alles ‚Ständische und Stehende‘ unter wachsender Kritik, sodass alles einer rationalen Prüfung unterzogen wurde, wobei sich der empirische und quantifizierende Zugang als der weitaus effektivste erwiesen hat. Die Natur wurde als grosse Maschine konzipiert und immer mehr auch der Mensch. Aufgrund der prinzipiell, d.h. vom Gebot der Vernunft her allen gleichermassen zuerkannten Rechte stand der Weg an die Spitze hier – im Unterschied zum mythischen Bewusstsein, wo nur das Ständische privilegiert –, allen offen, sofern man denn die nötige Leistung dazu erbringt. Rationalisierung, Technisierung, Veräusserlichung und Leistungsorientierung sind deshalb die einschlägigen Merkmale dieses Paradigmas, in dessen Ausläufern wir heute noch mitten drin stehen und insgesamt als Projekt der Moderne bezeichnet werden kann.

Das *pluralistische Paradigma (grün)* ist wie im Falle aller Paradigmen als Antwort auf die Engführungen des vorangehenden zu verstehen. Im Falle der Naturwissenschaften etwa hat sich das Konzept der Natur als grosse Maschine in Zeit und Raum spätestens mit der Begründung der Relativitäts- und dann Quantentheorie als unzureichend erwiesen. Gerade letztere hat offenbart, dass es reine Objektivität auf dieser Ebene nicht mehr gibt, sondern das Subjekt immer schon mitspielt in der Beobachtung der Objektwelt. Dies aber war auch die Einsicht all jener, welche einen rein positivistischen Zugang zur Wirklichkeit und das Projekt der Moderne kritisierten und nach Alternativwegen suchten gerade in der Beschreibung der intersubjektiv konstruierten Wirklichkeit. Neue Introspektionsformen wie etwa in der Psychoanalyse, die Einsicht in die kulturelle Bedingtheit von Diskursformen und überhaupt die Entdeckung der Hermeneutik als einer wesentlichen Kunst für das Verstehen von Wirklichkeit sind deshalb in diesem Paradigma wichtige Faktoren. Die Sprache rückte damit ins Zentrum (linguistic turn) und damit überhaupt ein wachsendes Bewusstsein von sprachlich konstruierten Wirklichkeitszugängen, welche dekonstruiert werden können bzw. sollten. Die Rede vom Narrativ, welche gerade heute Furore zu machen scheint, lässt jenseits irgendeines Absolutheitsanspruchs (als allein eben diese Setzung!) nur noch referentielle Erzählungen gelten. Der grosse Gewinn dieses Bewusstseins ist die Wiederentdeckung der Innenseite der Wirklichkeit und damit auch eine wachsende Sensibilität (das ‚sensible Ich‘)

---

<sup>1</sup> Vgl. JASPERS, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.

für Machtformen jeglicher Art: Einsatz für Minderheiten und das Ideal des Multikulturalismus, Frauenrechte und ökologisches Bewusstsein, wie auch ein neues Interesse an Spiritualität sind hier wesentliche Merkmale, aber auch ganz zentral die Leugnung von Hierarchien und damit letztendlich die Abwesenheit eines ultimativen Orientierungspunktes überhaupt. Alles in allem ist dies also das Paradigma des pluralistischen Relativismus und Egalitarismus und damit letztlich das Projekt der Postmoderne. Wie Richard Tarnas treffend sagt und dabei das Folgende ankündigt: „Alle versammeln sich jetzt auf der geistigen Bühne, als stünde eine Art krönender Synthese bevor.“<sup>1</sup>

Die genannten Schwächen des postmodernen Projektes sind für Wilber gerade die Geburtskonstellationen für *das integrale Bewusstsein (gelb)*. Nebst den Vorzügen von Grün, über den „mythischen Absolutismus (Blau) und formale Rationalität (Orange)“ hinausgegangen zu sein, kritisiert er nämlich seinen starken Subjektivismus, welcher auf Folgendes hinausläuft: „Was *richtig* ist, das ist einfach das, worauf einzelne oder ganze Kulturen sich zu einem bestimmten Zeitpunkt geeinigt haben. Es gib keine Alleingültigkeitsansprüche für Wissen oder Wahrheit. Jede Person steht es frei, ihre eigenen Werte zu finden, die für niemand anderen bindend sind. ‚Du machst dein Ding, und ich mache meins‘ ist das Schlagwort, das diesen Standpunkt zusammenfasst.“<sup>2</sup> Folge dieser ‚Boomeritis‘ ist eine ausgeprägte Selbstbezogenheit der ‚Ich-Generation‘: „*Pluralismus wird zu einem Supermagneten für Narzissmus.*“<sup>3</sup> Zugleich aber ist die pluralistische Auslegeordnung all der Narrative, welcher man sich hier bewusst geworden ist, möglicher Ausgangspunkt eines alles umfassenden und integrierenden Narrativs, also einer neuen ‚grossen Erzählung‘ und dies wäre der „Schritt vom pluralistischen Relativismus zum universalen Integralismus“<sup>4</sup>. Für Wilber und andere ist dies die erste Stufe, auf der man sich überhaupt erst bewusst wird, dass es vorausgehende Paradigmen mit ihrem relativen Wert gegeben hat (weshalb nicht alles vollständig dekonstruiert werden muss) und diese in ihrer Abfolge einer bestimmten Entwicklungslogik folgen, weshalb diese Stufe nun gegenüber jenen als erste von weiteren (türkis etc.) zur sogenannten Sekundärschicht gehört. Ihr Prozess ist wesentlich derjenige der Integration in Holarchien, ein Überwinden von Dualismen durch ein Denken in Paradoxen und im Modus von Sowohl-als-auch – Wilber spricht hier von „Schau-Logik“<sup>5</sup>. Bislang Ausgegrenztes und Dissoziiertes wird in seinem Eigenwert erkannt, jedoch integrierend untergeordnet als Teil(-wahrheit) eines grösseren Ganzen, welches wiederum Teil eines noch Grösseren ist usw. Oder wie es Enomiya-Lassalle, auf Gebser Bezug nehmend, einst schrieb: „Das Neue, wodurch es über das mentale hinausgeht, lässt sich als ‚vierte Dimension‘ bezeichnen. Wir sagen ‚hinausgeht‘, weil die vierte Dimension die vorausgehenden Dimensionen nicht einfach ausschliesst. Vielmehr bleiben diese bestehen, das magische, mythische und mentale Element der früheren Stufe bleibt also wirksam. Doch dominieren diese Elemente der früheren Stufen nicht mehr, sondern haben das rechte Verhältnis zueinander gefunden. Denn alle diese Dimensionen gehören zum Menschen und müssen, falls sie ganz oder teilweise in Verfall geraten sind, von

---

<sup>1</sup> TARNAS, Idee und Leidenschaft, 507.

<sup>2</sup> WILBER, Ganzheitlich handeln, 27.

<sup>3</sup> Ebd., 28.

<sup>4</sup> Ebd., 42.

<sup>5</sup> DERS., Eros, Kosmos, Logos, 234: „Wenn die Rationalität alle nur möglichen Perspektiven eruiert und dargestellt hat, fügt die Schau-Logik sie zu einer Ganzheit zusammen, zu einem neuen und übergeordneten inneren Holon.“ Und weiter: „Das meint etwa Hegel mit ‚Vernunft‘ im Unterschied zum ‚Verstand‘ (die blosse empirisch-analytische Rationalität der Propositionen, die aristotelische Logik). Auch er sah das Kennzeichnende dieser Vernunft (Schau-Logik) darin, dass sie Gegensätze vereinigen und die Einheit in der Differenz erkennen kann. Dadurch war Hegel neben Schelling, Whitehead und einigen anderen einer der ersten grossen Philosophen der Schau-Logik; nicht durch den Versuch der systematischen Gesamtschau – das war schon früher angestrebt worden –, sondern weil er die Identität in der Differenz, die einigende Vernunft ausdrücklich herausstellte, die Schau-Logik, hinter der das ganz und gar Transrationale beginnt.“ (235) Im Englischen lautet der Begriff „vision-logic“, vgl. auch WILBER, Ganzheitlich handeln, 42.

neuem belebt und integriert werden. Weil das neue Bewusstsein die früheren Stufen umfasst, kann es auch integrales Bewusstsein genannt werden.“<sup>1</sup>

Ich bin mir sehr wohl bewusst, dass es ein Wagnis ist, diese integrale Sichtweise in dieser Arbeit aufzunehmen. Wie gesagt, müsste sie in einer eigenen Arbeit überhaupt erst in allen Einzelheiten besprochen werden. Deshalb wird sie hier auch nur als heuristisches Instrument gehandhabt, um zu schauen, ob sich in ihrem Lichte ein neues Muster in der Gedankenwelt von Corbin zeigen mag. Weil es aber ein Wagnis ist, wird dieser Versuch, so gut es geht, säuberlich getrennt von den eigentlichen vier Teilen dieser Arbeit, sodass nur jeweils in den Fazits zu denselben der ‚integrale Blick‘ zum Zuge kommt. Wer den Versuch einer Einordnung seiner Gedankenwelt in einen grösseren Rahmen mit m.E. bedeutendem Erkenntnispotential mit mir wagen möchte, lese deshalb besonders auch die vier Fazits. Die eigentliche Schlussfolgerung wird hierbei nichts Geringeres als diese sein: Henry Corbins Weg durch das 20. Jh. beschreibt eine von vielen und doch recht einsamen Wellen<sup>2</sup>, welche zur Ausbildung eines integralen Bewusstseins verholfen haben und noch immer verhelfen. Die Emergenz des Integralen ist noch immer im Gange und es ist noch offen, welche genaue Gestalt dieses Paradigma haben wird. Gerade von Corbins eigenen integralen Tendenzen her gesehen, muss sich deshalb auch ein Ken Wilber einige kritische Anfragen gefallen lassen.

#### B.4. Gliederung in vier Teile

Um schliesslich den weiteren Verlauf dieser Arbeit zu strukturieren, können wir aufgrund des vorangegangenen ersten Überblicks über Leben und Werk von Henry Corbin bereits vier grosse Phasen seines Schaffens mehr oder weniger klar voneinander abgrenzen, welche entsprechend als die vier Teile dieser Arbeit erscheinen. Die erste Phase, die in die 20er, dann aber v.a. in die 30er Jahre fällt, ist von einem ambitionierten Suchen geprägt, welches Corbin in ganz verschiedene Bereiche der damaligen intellektuellen Diskurse hinein führte und in denen er nach möglichen Auswegen aus damals empfundenen Sackgassen suchte. Zu nennen sind hier v.a. die Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie rund um Karl Barth und diejenige mit dem Werk von Martin Heidegger – dieser Teil lautet deshalb: *Auswege aus Sackgassen durch hermeneutische Besinnung*. Die zweite Phase, welche ebenfalls in diese Frühphase fällt, jedoch noch darüber hinaus bis in die 40er Jahre reicht, beschreibt sozusagen den grösseren Rahmen von Corbins Suche, welche ihre Mitte in der Wiederbelebung der Bedeutsamkeit des Zusammenhanges von Philosophie und Mystik hat, derer Corbin ganz besonders bei Suhrawardī wie auch im Iran insgesamt als seiner Wahlheimat ansichtig geworden ist – dieser Teil lautet deshalb: *Heimwege im Zeichen des mystischen Orients*. Währenddem sich diese Arbeit fortsetzte, sich gewissermassen auch verankerte und festigte durch Corbins Lehrstuhl für Islamwissenschaft an der Sorbonne, begann mit den 50er Jahren in einer dritten Phase zugleich sein Engagement im Eranoskreis, in dem er das, was ihm an jener wissenschaftlichen Arbeit besonders am Herzen lag, mehr in Austausch und Auseinandersetzung bringen konnte mit Gelehrten verschiedenster Provenienz, denen allesamt die Frage nach dem Sinn ihrer Arbeit in Auseinandersetzung mit den existenziellen Fragen des modernen Menschen wichtig waren. Diese an sich stabile Phase war zugleich äusserst dynamisch, bedenkt man die vielfältigen Publikationen und Projekte, die daraus hervorgegangen sind – dieser Teil lautet deshalb: *Pionierwege mit Brennpunkt Eranos*. Diese Phase dauerte im Grunde bis an sein Lebensende,

---

<sup>1</sup> Hugo M. ENOMIYA-LASSALLE, Verändert die Praxis des Zen das religiöse Bewusstsein?, in: Knut WOLF (Hg.), *Stille Fluchten. Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins*, München 1983, S. 13–61, 19. Diese Stelle wird auch zitiert von HALBFAS, *Der Glaube*, 37.

<sup>2</sup> Dies ist ein beliebter Begriff bei Ken Wilber, vgl. WILBER, *Ganzheitlich handeln*, 17, wo er die wichtige Bemerkung macht: „Nur wenige dieser Entwicklungsschemata sind wirklich die starren linearen, knarrenden und quietschenden Modelle, als die ihre Kritiker sie darstellen. Entwicklung ist keine lineare Leiter, sondern eine fließende Angelegenheit mit Spiralen, Wirbeln, Strömungen und Wellenbewegungen – und offenbar mit einer fast unendlichen Anzahl multipler Modalitäten.“

jedoch können wir ab den 60er Jahren noch eine vierte Phase bestimmen, in der Corbin Monumente seiner lebenslangen Forschung errichtete: Wir können hier bspw. an sein *En Islam iranien* denken, aber auch an jene alten und dauernden Herzensanliegen wie bspw. sein Konzept des *mundus imaginalis*, denen er nun grösseren Raum zu schenken bereit war und in all dem so etwas wie sein Vermächtnis mit einem durchaus esoterischen Charakter erkennbar wird – dieser Teil lautet deshalb: *Mysterienwege im Vermächtnis von Henry Corbin*. Auswege, Heimwege, Pionierwege und Mysterienwege also markieren Phasen seines Denk- und Suchweges, sind zugleich aber auch allesamt gut dazu geeignet, sein Werk als Ganzes zu charakterisieren. Am meisten aber sticht für mich der Pionierweg hervor, weshalb dieser denn auch im Titel der ganzen Arbeit vorkommt. Denn meiner Meinung nach hat Corbin einen Pionierweg durch das 20. Jh. beschritten, auf dem er auf einer tendenziell integralen Welle an die Philosophie- und Spiritualitätsgeschichte in Ost und West angeknüpft hat.

## Teil 1: Auswege – aus Sackgassen durch hermeneutische Besinnung

*Dans la tempête qui secoue notre Europe, que cela nous conduise à assurer, comme eux-mêmes l'ont assurée jadis, la persistance des motifs spirituels par lesquels seuls, à travers et contre toutes les crises, l'homme trouve son chemin vers la Lumière, vers l'Unique.<sup>1</sup>*

In diesem ersten Teil geht es darum, Corbins Eingang in den damaligen intellektuellen Diskurs zu fassen. Dabei wird schnell einmal klar: Dieser Eingang war zugleich ein Ausgang und zwar im Sinne möglicher Auswege aus Fahrwassern, die damals von vielen als Sackgassen empfunden worden sind. In Corbins Eingang in den intellektuellen Diskurs wird dabei auch folgendes deutlich: Mag er auch als Philosoph unterwegs gewesen sein, so scheute er den Kontakt mit anderen Disziplinen von allem Anfang an nicht, verstand er doch sein Philosophendasein als ein Suchen an verschiedenen Fronten. Im Zusammenhang dieses ersten Teils nun wird v.a. die theologische und philosophische Front wichtig sein, welche ihre Mitte wohl im Hermeneutischen hat. Die orientalistische Front, welche für Corbin durchaus einen umfassenderen Horizont markiert, wird dann in Teil 2 zur Geltung kommen. In unserem Zusammenhang hat der Vorrang der ersteren v.a. darin seinen Grund, dass ihn das, was er an der theologischen und philosophischen Front gewann, weiter und tiefer an der orientalistischen Front voranbrachte.

Bevor wir jedoch einsteigen, wird hier wie auch bei jedem weiteren Hauptteil, neben einem sinngemäßen Zitat am Kopf des entsprechenden Teils (s.o.), eine Anekdote aus Corbins Leben zum Besten gegeben, welche auch den Menschen Corbin ein wenig fassbarer machen soll, um so die sonst weitläufigen Erkundungen seines Denkens ein wenig aufzulockern wie auch zu bereichern. Für diesen ersten Teil steht eine Begegnung mit Corbin im Paris der 30er Jahre im Zentrum, geschildert durch die Augen eines Freundes. Es handelt sich dabei um Roland de Pury, ein Schweizer aus Neuchâtel und späterer Pfarrer in Lyon, der zu jener Zeit zwecks Theologiestudium in Paris weilte und daselbst Freund und Mitstreiter von Corbin wurde, u.a. durch ihre gemeinsame Sache mit der Zeitschrift *Hic et Nunc*. De Pury ist u.a. dadurch bekannt geworden, dass er sich von Anfang an gegen den Nationalsozialismus gewandt und auch Juden zur Flucht in die Schweiz verholfen hatte, weshalb er denn auch für einige Zeit in einem deutschen Gefängnis in Frankreich inhaftiert wurde, später dann aber zur Genugtuung an der Gedenkstätte *Yad Vashem* zusammen mit seiner Frau den Ehrentitel ‚Gerechter unter den Völkern‘ verliehen bekam.<sup>2</sup> Seine Schilderung von Corbin lässt uns erahnen, mit welchem geistigen Format dieser schon in jungen Jahren die Aufmerksamkeit auf sich zog. De Pury schreibt in einem Brief, datiert auf den 21. Aug 1932, wie Corbin vor seiner Abreise nach Schweden vier Tage bei ihm verbracht habe, zusammen mit Denis de Rougemont: „nous avons incroyablement causé, déambulé, médité et fait de la musique. Ce Corbin est bien l'homme le plus savant que j'aie jamais rencontré. Il est étouffant. Il sait le français, l'allemand, l'italien, l'espagnol, l'anglais, l'arabe et le persan. Et assez pour lire: le sanscrit, le turc, le hollandais, le suédois et le latin. Il est plongé dans la mystique arabe et n'ignore pas un recoin de la philosophie et de la théologie allemande contemporaine, dont il connaît tous les coryphées personnellement. Mais surtout, il n'est rien de tout ce qu'il sait, qui ne soit pour lui en rapport direct avec sa tâche immédiate, rien qui ne soit existentiel, c'est-à-dire qu'il hait l'histoire lorsqu'elle est autre chose qu'une 'présentation' des choses et des hommes, et s'indigne avec enthousiasme contre tant de méthodes françaises psychologiques, précautionneuses et irréelles. Simplement dit, il est chrétien. C'est un type de Français assez rare et bienfaisant. Il sait aussi la musique, quoiqu'il admire *Parsifal* et m'ait

<sup>1</sup> Henry CORBIN, Préface zu: Henri MICHAUX (Hg.), *Hermès. Mystique - Poésie - Philosophie*, Revue trimestrielle - troisième série, Bruxelles 1939, 6.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Pierre-Yves KIRSCHLEGER, Roland de Pury 1907-1979. Parcours biographique et thématique, in: Pierre-Yves KIRSCHLEGER u.a. (Hg.), *Roland de Pury 1907-1979. Un théologien protestant non-conformiste en son siècle*, Lyon 2008, S. 9–17, wie auch die Infos auf <http://www.reformiert-info.de/2323-0-65-4.html> (Stand 30. Jan 2017) und <http://db.yadvashem.org/righteous/family.html?language=en&itemId=4042800> (Stand 30. Jan 2017).

donné d'excellentes raisons techniques pour cela, sur la tonalité des chœurs du Graal au troisième acte, et la tenue toute prédestinationnelle du drame."<sup>1</sup> Es ist erstaunlich, mit welcher zielsicheren Pointierung Roland de Pury Corbin hier charakterisiert. Denn zwar betont er seine beeindruckende Sprachfertigkeit, Gelehrsamkeit und Belesenheit durchaus, das entscheidende Moment dabei ist jedoch ihre Rückbindung an die grössere Suche. Zeitlebens hatte Corbin eine gewisse Verachtung gegenüber blosser Gelehrsamkeit, gerade was die historische, philosophische und theologische betrifft. Nach seinem Dafürhalten ist diese nur in dem Masse von echtem Wert und Gewinn, wie sie im Dienst des tiefsten menschlichen Anliegens steht, dieses aber ist existenzieller Natur. Was das für ihn bedeutet, werden wir nun nach und nach erfahren. Zunächst aber nehmen wir den Kontext in den Blick, in dem Corbin Fuss fasste.

### 1.1. Tendenzen der Zwischenkriegszeit in Europa

Die Zeit rund um 1930, in die die ersten Publikationen von Corbin fallen, war eine labile, bewegte und kräftezehrende Zeit, deren gesamte Ausdehnung von 1918 bis 1939 allgemein als Zwischenkriegszeit charakterisiert wird<sup>2</sup> und für Corbin diejenige Lebensphase markiert, in welcher er zum erwachsenen Mann und jungen Akademiker heran gereift ist. Wenn man diese Zeit überblicksmässig beschreiben möchte, so müssen sicherlich folgende Aspekte genannt werden:<sup>3</sup> Wirtschaftlich gesehen zehrten viele europäische Länder an den Folgen des Ersten Weltkrieges, darunter insbesondere Deutschland aufgrund seiner hohen Reparationszahlungen, sodass sich die gesamtwirtschaftliche Dynamik zur Weltwirtschaftskrise Ende der 20er Jahren zuspitzte. Parallel dazu entfaltete sich die politische Debatte ausgehend von den liberal demokratischen Errungenschaften des 19. Jh. zu einem Dauerkonflikt zwischen totalitären Systemen faschistischer und kommunistischer Prägung. Technologisch wiederum verwandelte ein rasanter Innovations- und Produktionsschub in der Massenproduktion, Elektrifizierung und Medialisierung etc. die Gesellschaft zu einer Art Massengesellschaft, die durch Anonymität und Uniformität gekennzeichnet war. Mit Bernecker kann man diese Zeitspanne zwischen den beiden Kriegen folgendermassen zusammenfassen: „Zwar ging in dem Ringen von 1914-1918 nicht die Menschheit zugrunde, wohl aber die Zivilisation des 19. Jahrhunderts. Bis zum Ersten Weltkrieg war Europa während des ‚langen 19. Jahrhunderts‘ kapitalistisch in seiner Wirtschaft, weitgehend liberal in seinen rechtlich-konstitutionellen Strukturen, bürgerlich in der Kultur, positivistisch in seinem Glauben an materiellen und wissenschaftlichen Fortschritt, europabezogen in seiner Weltsicht. Die auf 1918 folgenden Jahrzehnte waren demgegenüber eine Epoche der Katastrophen, der Rebellion und Revolution, des Zusammenbruchs riesiger Kolonialreiche, einer Weltwirtschaftskrise vorher unbekannten Ausmasses. Überall verschwanden oder litten die liberal-demokratischen Institutionen, faschistische oder rechtsautoritäre Systeme traten an ihre Stelle. Für den Geschichtsphilosophen Oswald Spengler (1880-1936) bedeutete der Erste Weltkrieg den ‚Untergang des Abendlandes‘; der Titel seines Werkes kennzeichnet treffend das Lebensgefühl einer Generation.“<sup>4</sup>

Die Stimmung oder „geistige Situation der Zeit“<sup>5</sup> insgesamt – um einen Ausdruck von Karl Jaspers zu gebrauchen –, wurde dementsprechend als zutiefst ambivalent empfunden. Jaspers selbst spricht von einer merkwürdigen Doppelheit, welche die Grundstimmung dieser Zeit prägte:<sup>6</sup> Einerseits wirkte da

---

<sup>1</sup> Roland de PURY, *Lettres d'Europe. Un jeune intellectuel dans l'entre-deux-guerres. 1931-1934*, Genève 2010, 188f. Den Hinweis auf dieses aufschlussreiche Zitat verdanke ich Hadi FAKHOURY, *Henry Corbin and Russian Religious Thought*, online unter [www.amiscorbin.com/images/documents/pdfs/Fakhoury\\_Henry\\_Corbin\\_and\\_Russian\\_Religious\\_Thought.pdf](http://www.amiscorbin.com/images/documents/pdfs/Fakhoury_Henry_Corbin_and_Russian_Religious_Thought.pdf) (Stand 3. Sept 2014), 33f.

<sup>2</sup> Vgl. Walther L. BERNECKER, *Europa zwischen den Weltkriegen, 1914-1945*, Stuttgart 2002.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., insb. 13ff., und 335ff. und zu Frankreich 145ff.

<sup>4</sup> Ebd., 18.

<sup>5</sup> Karl JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin u.a. <sup>5</sup>1999. Die erste Auflage erschien um 1932.

<sup>6</sup> Ebd., 6f.

noch immer der Glaube an die eigenen Möglichkeiten, das Leben auf dieser Erde verbessern zu können, insofern als die Welle wissenschaftlich-technischer Errungenschaften kontinuierlich anhielt und so vielerorts als tragend und bereichernd empfunden wurde; andererseits jedoch machte sich spätestens seit dem Desaster des Ersten Weltkrieges ein Ohnmachtsgefühl durch alle Schichten der Gesellschaft breit, das sich durch die Vermassung ganz unterschiedlicher Lebensbereiche noch verstärkte. Hier also die Überzeugung menschlicher Weltmächtigkeit, dort ein Gefühl, von allen Seiten her in die Schranken gewiesen zu werden. Die Charakterisierung dieser Zeit als Krise war deshalb allgegenwärtig und wir wollen hier Jaspers als einen mit feinsinniger Wahrnehmung begabten Zeitzeugen selbst zu Wort kommen lassen: „Was in Jahrtausenden die Welt des Menschen war, scheint heute zusammenzubrechen. Die als Apparat der Daseinsfürsorge neu entstehende Welt zwingt alles, ihr zu dienen. Sie vernichtet, was in ihr keinen Platz hat. Der Mensch scheint in das aufzugehen, was nur Mittel, nicht Zweck, geschweige Sinn sein sollte. Aber er kann darin keine Zufriedenheit finden; ihm würde fehlen, was ihm Wert und Würde gibt. Was in aller Not ein unbefragter Hintergrund seines Seins war, ist im Verschwinden. Während er sein Dasein zur Ausbreitung bringt, scheint er das Sein preiszugeben, in dem er zu sich selbst kommt. Daher ist das Bewusstsein allgemein, dass es mit dem, worauf es eigentlich ankommt, nicht in Ordnung sei. Alles ist fraglich geworden; alles sieht sich in seiner Substanz bedroht. Wie sonst die Wendung geläufig war, wir lebten in einer Übergangszeit, so ist jetzt in jeder Zeitung von Krise die Rede.“<sup>1</sup> Ist die geistige Situation jener Zeit mit Ambivalenz und Krisenhaftigkeit umschrieben, so neigt man mit Jaspers zu folgendem Ausblick: „Wie der Mensch sich darin finde und daraus sich erhebe, ist eine Grundfrage der gegenwärtigen Situation.“<sup>2</sup>

Wie wir sehen werden, war dies tatsächlich auch für Corbin eine Grundfrage, die ihn noch ein Leben lang beschäftigen sollte: Wie findet der Mensch dieser Welt angesichts ihrer Relativierung und seiner Seinsverdunkelung Orientierung? Es war dies die Grundfrage nicht nur Jaspers' oder Corbins, sondern vieler anderer auch. Denn die Krisenhaftigkeit wurde allgemein wahrgenommen, wenn auch je nach Milieu und Disziplin unterschiedlich weit begriffen. Die Philosophie betreffend befand man sich im Nachklang des 19. Jh.:<sup>3</sup> Die Zeit der grossen, metaphysischen Erzählungen à la Hegel war zu Ende, zugleich befanden sich die Naturwissenschaften auf rasantem Vormarsch. Das historische Bewusstsein wiederum bildete sich dahin gehend aus, dass sich die Geschichte nicht mehr einfach unter den allgemeinen Begriff eines Sinnganzen bringen liess. Vielmehr wurde den historischen Geschehnissen verstärkt ihr Eigenwert zugesprochen, sodass sie trotz ihrer Verschiedenartigkeit als gleichwertig galten. Der grundsätzlich geschichtliche Charakter historischer Phänomene markierte damit ihre Kontingenz wie auch ihre Relativität, wobei dieses Geschichtsbewusstsein im Historismus seinen Begriff fand. Die philosophischen Reaktionen auf all diese Tendenzen waren zu Beginn des 20. Jh. grob gesagt dreifach:<sup>4</sup> Entweder bewegte sich die Philosophie mehr zum Empirismus hin, sodass sie letztlich, sofern ihr Gegenstand das Denken ist, als empirische Psychologie zu fassen war; oder sie verstand sich als strenge Wissenschaft, wie es Husserl in der phänomenologischen Analyse der Bewusstseinsakte umzusetzen versuchte; oder Philosophie wurde im Sinne einer Lebensphilosophie als Weltanschauung begriffen, zu der man Ja sagen kann oder Nein und also Ausdruck des historistischen Relativismus ist. Rückblickend war es v.a. Martin Heidegger – von vielen als der bedeutendste Philosoph des 20. Jh. angesehen<sup>5</sup> –, der einen neuen Weg zum Grund des Philosophierens wie auch zur Seinsfrage aufzuschliessen versuchte.

---

<sup>1</sup> Ebd., 72f.

<sup>2</sup> Ebd., 7.

<sup>3</sup> Vgl. Jeffrey Andrew BARASH, Heidegger und der Historismus. Sinn der Geschichte und Geschichtlichkeit des Sinns, Würzburg 1999, 15ff.

<sup>4</sup> Alfred DENKER, Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger, Stuttgart 2011, 35ff.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 9ff. wie auch im Klappentext.

Aber auch die Theologie befand sich in Umbrüchen. Katholischerseits wurde in der päpstlichen Enzyklika *Aeterni patris* schon vor dem Ersten Weltkrieg (1879) eine neue Hinwendung zu Thomas von Aquin als dem Kirchenlehrer schlechthin propagiert. Seine wahre Philosophie sollte den verdorbenen Philosophien, welche damals als grassierend empfunden wurden, die Stirn bieten.<sup>1</sup> Eben diese Aktualisierung machte sich folglich in der Bewegung des Neuthomismus bemerkbar, welcher u.a. in einem Jacques Maritain oder Étienne Gilson repräsentiert wurde. Protestantischerseits war es v.a. die Erfahrung des Ersten Weltkrieges, welche die epochale Wende markierte.<sup>2</sup> Hier wurde für viele offensichtlich, dass Kirche und Theologie von der Aufklärung herkommend falsche Allianzen eingegangen waren, fassbar damals insbesondere in der liberalen Theologie und im Kulturprotestantismus. Unter dem Stichwort einer strikt offenbarungsorientierten ‚Theologie der Krisis‘ hat hier die Dialektische Theologie neue Massstäbe gesetzt, indem sie sich allen Vermittlungsbemühungen entschieden entgegenstellte und das Ereignis des Wortes Gottes ganz ins Zentrum rückte. Wie im Falle Martin Heideggers bezogen auf die Philosophie, so ist es hier Karl Barth, der als der wohl bedeutendste protestantische Theologe des 20. Jh. in die Geschichtsbücher eingegangen ist.<sup>3</sup> Denn auch er versuchte durch einen Bruch mit den gegebenen Verhältnissen einen Neuanfang, den viele mit starkem Zuspruch begrüßten, zu denen u.a. auch Henry Corbin zu zählen ist.

## 1.2. Im Kontext der nonkonformistischen Jungintellektuellen Frankreichs

Haben wir die Umstände und die Grundstimmung in vielen Teilen Europas und besonders die im deutschsprachigen Raum wurzelnden, jedoch immer mehr für weitere Teile Europas prägenden philosophischen und theologischen Tendenzen benannt, so wollen wir den Fokus nun auf Frankreich richten. Frankreich war während der 20er Jahre zunächst von einem Optimismus getragen, der den Ersten Weltkrieg als überwindbares Ereignis erscheinen liess.<sup>4</sup> Politisch schien Ordnung einzukehren und die Wirtschaft blühte. Selbst die Weltwirtschaftskrise erreichte Frankreich zunächst nicht. Doch dieser Optimismus entpuppte sich ab 1932 als böser Traum, wie Loubet del Bayle konstatiert: „En quelques mois, cette situation devait se transformer radicalement. Une société qui se pensait en termes de stabilité allait désormais se penser en termes de crises. Là où régnait l’optimisme allait s’installer la tragédie. L’inquiétude, le désarroi allaient naître et grandir dans tous les domaines.“<sup>5</sup> Diese Welle der Unruhe im gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Bereich beeinflusste selbstverständlich nach und nach auch die Intellektuellenkreise in ihrem Denken und Schaffen. Die Frage, welches das Schicksal der europäischen Kultur sein würde, erregte ihre Gemüter.<sup>6</sup> Denn eigentlich haben ja schon die Ereignisse des Ersten Weltkrieges den Menschen vor Augen geführt, dass das Vertrauen in den Fortschritt und die Vernunft auf wackligen Beinen steht. „Ainsi tout l’échafaudage de l’esprit – raison, logique, intelligence – apparut tout à coup comme un amas de forces aveugles.“<sup>7</sup> Hinzu kam auch hier die schon erwähnte Beobachtung, dass das Individuum in einer technisierten und mechanisierten Masse zu verschwinden drohte. Skeptizismus und Revolte waren gängige Reaktionen, die sich in verschiedensten Bereichen ausdrückten: Surrealismus bspw. in der Kunst, zugleich aber auch vertiefte

---

<sup>1</sup> Vgl. Christoph HELFERICH, *Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und Östliches Denken*. Mit einem Beitrag von Peter Christian Lang, München <sup>2</sup>2009, 358.

<sup>2</sup> Vgl. Wolf-Dieter HAUSCHILD, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*. Band 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh <sup>2</sup>2011b, 819ff. und 837f.

<sup>3</sup> Laut Jüngel ist er „der bedeutendste evangelische Theologe seit Schleiermacher“ (Eberhard JÜNGEL, Art. Barth, Karl (1886-1968), in: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Berlin u.a. (2002), Bd. 5, S. 251–268, 251).

<sup>4</sup> Vgl. BERNECKER, *Europa zwischen den Weltkriegen, 1914-1945*, 145ff., und Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris 1969, 11ff.

<sup>5</sup> Ebd., 15f.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 20ff.

<sup>7</sup> Ebd., 21.



Ernsthaftigkeit und Thematisierung der Angst in der Literatur. „La génération des années 30 allait être une génération sérieuse, grave, occupée de problèmes, inquiète d’avenir. La littérature dans ce qu’elle a de plus gratuit avait dominé la première. La seconde devait se donner plus intimement aux recherches spirituelles, philosophiques et politiques.“<sup>1</sup> In diesem Zusammenhang nun gelangten die Ideen des Existenzialismus und der Phänomenologie aus Deutschland zum ersten Mal auch nach Frankreich, einerseits vertreten durch eine russische Spielart rund um Berdjajew und Schestow, andererseits zu einem spezifisch französischen Existenzialismus ausgearbeitet v.a. durch Gabriel Marcel und Emmanuel Mounier. Im religiösen Bereich wiederum befand sich die katholische Kirche in tiefen inneren Umwälzungen. So kam es bspw. zur Verurteilung der rechtslastigen *Action Française*, aber auch zur Gründung der einflussreichen Zeitschrift *La Vie intellectuelle*. Insgesamt richtete sich die katholische Kirche personaler und sozialer aus – Erneuerungen also, die hier ihren Anfang nahmen und ihren Höhepunkt im Zweiten Vatikanischen Konzil finden sollten.<sup>2</sup> Aber auch im Protestantismus kam es zu Erneuerungen, welche wiederum im deutschsprachigen Raum ihre Wurzeln hatten: Eine ‚barthianische Welle‘<sup>3</sup> begeisterte junge protestantische Intellektuelle. Die Begeisterung fasste umso mehr Fuss, als sich diese Jungintellektuellen angesichts der Krisenstimmung in einem Zustand der Rebellion und des Nonkonformismus befanden. Zu ihnen gehörte auch Henry Corbin und es ist aufschlussreich, ein wenig genauer auf seine Generation zu schauen.

Mit Corbins Geburtsjahr 1903 und den daraus sich ergebenden Zeitbezügen bis in die 30er Jahre sind folgende Verhältnisse mitgegeben:<sup>4</sup> Als Kind und Jugendlicher in den ersten zwei Jahrzehnten des 20. Jh. steht Henry Corbin zwischen den Zeiten zweier Welten. Einerseits ist er zu spät geboren, um noch stark in der Mentalität des 19. Jahrhunderts verwurzelt zu sein, deren Zusammenbruch in der Zeit, in der er aufwuchs, in vollem Gange war. Wir haben im Überblick schon von Corbins Bewunderung für die Gebrüder Baruzi gehört: Diese beiden noch Ende des 19. Jahrhunderts Geborenen kündeten von einem anderen Europa und waren Zeugen einer noch anderen, mehr bürgerlicheren Kultur mit hehren Werten, was auf Corbin einen starken Eindruck ausübte. Spätestens mit dem Zweiten Weltkrieg wurde diese Art von Mentalität, so Corbin, zerschlagen.<sup>5</sup> Andererseits war er mit dem Geburtsjahr 1903 noch zu jung, um am Ersten Weltkrieg aktiv teilzunehmen und so das Prestige bspw. eines Frontkämpfers zu genießen. Zugleich aber war er zu alt gegenüber den nach 1910 Geborenen, die keine starke und prägende Erinnerungen an den Ersten Weltkrieg in sich trugen.<sup>6</sup> Thomas Keller, der über die deutsch-französischen Dritte-Weg-Diskurse geforscht hat, führt über diese Generation folgendes aus: „Das grenzüberschreitende Ereignis, das ein verbindendes Generationsgefühl für diejenigen schafft, die zwischen 15 und 25 alt sind, besteht nicht lediglich aus dem Schock des Krieges von 1914-18. [...] Ihr Schlüsselerlebnis ist auch die Abfolge der Revolutionen, Revolten, von Aufruhr und Reform in Europa: die Oktoberrevolution 1917, die gescheiterte/nicht stattgefundene Revolution von 1918/19 in Deutschland (Spartakusaufstand), die Unruhen in Deutschland zwischen 1930 und 1933, die ‚deutsche Revolution‘ der Nationalsozialisten 1933.“ Damit gliedert sich Corbin in einen Verbund von mehrheitlich reformistisch und nonkonformistisch denkenden Menschen ein, die Ende der 20er und Anfang der

---

<sup>1</sup> Ebd., 23.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 26.

<sup>3</sup> So die Bezeichnung bei Bernard REYMOND, *Théologien ou prophète? Les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausanne 1985, 11, 24: „La vague barthienne“.

<sup>4</sup> Thomas KELLER, *Deutsch-französische Dritte-Weg-Diskurse. Personalistische Intellektuellendebatten der Zwischenkriegszeit*, München 2001, 161ff.

<sup>5</sup> Vgl. CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 42.

<sup>6</sup> Vgl. KELLER, *Deutsch-französische Dritte-Weg-Diskurse*, 164. Vgl. auch Jean TOUCHARD, *L’esprit des années 1930. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, in: Guy MICHAUD (Hg.), *Tendances politiques dans la vie française depuis 1789*, Paris 1960, S. 89–120, 97f.

30er Jahren mit ihren Positionen, ausgedrückt meist durch Manifeste und Zeitschriften, in die öffentliche Debatte eingetreten sind.<sup>1</sup>

Jean Touchard, der als einer der ersten über dieses spezifische Milieu geschrieben hat, wollte die in sich durchaus auch divergierende Vielfalt der hiermit bezeichneten Intellektuellen unter dem Aspekt eines verbindenden Geistes beschreiben. Er spricht deshalb vom *Esprit des Années 1930*<sup>2</sup>. Er konstatiert: „Dans les années 1930, de jeunes intellectuels se retrouvent autour des mêmes revues, parlent le même langage, utilisent le même vocabulaire; tous rêvent de dépasser les oppositions traditionnelles, de rajeunir, de renouveler la politique française; tous se déclarent animés par une même volonté révolutionnaire. [...] Il existe, semble-t-il, un *esprit de 1930*.“<sup>3</sup> Die Publikationsorgane, deren sich diese Jungintellektuellen mit ihren Manifesten und Beiträgen bedienten bzw. eigens dazu gründeten, waren zahlreich. Touchard nennt folgende:<sup>4</sup> *Réaction*, das zum ersten Mal 1930 erscheint und von Jean de Fabrègues geleitet wird, sowie *Combat*, erstmals um 1935 unter der Leitung von J.-P. Maxence und anderen, vertraten beide einen Neo-Traditionalismus und knüpften mehr oder weniger am Gedankengut der *Action Française* an. Diesen ging es um die Propagierung einer Renaissance von französischer Monarchie, der Unterstellung der Ökonomie unter das Gemeinwohl, sowie einer Wiederbelebung der christlichen Ordnung. Sodann ist zu nennen die Zeitschrift *Esprit*, gegründet 1932 durch Emmanuel Mounier. Angesichts einer scheinbar totalen Krise der Kultur, die von Materialismus und Vermassung, zugleich aber auch von Individualismus bzw. Egoismus und falschen Ideologien wie Faschismus und Kommunismus geprägt ist, soll, in der Tradition des Katholizismus verwurzelt, wieder die Vorrangigkeit des Geistigen (la primauté spirituelle) proklamiert werden. Denn durch diese allein finde der Mensch wieder zurück zu seiner eigentlichen Personalität – hier also ist das Stichwort der Personalismus, welcher im Präsentationsprospekt der Zeitschrift aus dem Jahre 1933 unter dem Stichwort „nos positions“ folgendermassen beschrieben wird:<sup>5</sup> „Renaissance solidaire de la personnalité et de la communauté humaine qui est, à tous degrés, une communauté de personnalités: tel est notre but dernier. Une personne, ce n'est pas seulement un rouage économique bien adapté, ou bien une vie bien tendue: c'est un centre de liberté, de méditation, de création, d'amour. C'est une vocation originale que la société doit développer dans son originalité. [...] Tout homme, sans exception, a le droit et le devoir de développer toute sa personnalité.“ Hier geht es also nicht bloss um philosophische Positionen, sondern um die Forderung einer grundsätzlich neuen Ordnung, die alle Bereiche des Lebens umfasst. Dementsprechend beginnt auch dieser Prospekt mit dem folgenden umfassenden Anspruch: „Esprit a été fondé, en octobre 1932, par un groupe de jeunes hommes décidés à liquider la faillite du monde moderne et à réaliser un ordre nouveau sur la primauté des valeurs spirituelles.“<sup>6</sup> An dieser ‚neuen Ordnung‘ wollten denn auch ganz unterschiedliche Geister mitarbeiten, zu denen besonders die beschriebene Generation gehörte wie der Gründer Emmanuel Mounier selbst, sodann André Phillip, Denis de Rougemont oder Georges Izard, aber auch ein bisschen ältere wie Arnaud Dandieu, Jacques Maritain oder Nicolai Berdjajew.

In einer weiteren Zeitschriftengruppe namens *L'Ordre Nouveau* finden sich einige dieser Namen wieder, bspw. Denis de Rougemont, sowie Arnaud Dandieu als deren Gründer. Diese Gruppe hatte eine verwandte Stossrichtung wie *Esprit*, insofern sie sich ebenso dem Personalismus verpflichtet fühlte.

---

<sup>1</sup> KELLER, Deutsch-französische Dritte-Weg-Diskurse, 163, nennt eine ganze Liste solch nonkonformistischer Denker, von denen die meisten zwischen 1901 und 1909 geboren wurden. In engerem Kontakt zu Corbin waren davon der Schweizer Denis de Rougemont, Alexandre Kojève, Arnaud Dandieu und Georges Bataille, wobei gerade die letzten beiden 1898 bzw. 1899 geboren wurden.

<sup>2</sup> So der Name seines Aufsatzes: TOUCHARD, L'esprit des années 1930.

<sup>3</sup> Ebd., 89.

<sup>4</sup> Ebd., 89

<sup>5</sup> Zitiert nach LOUBET DEL BAYLE, Les non-conformistes des années 30, 451. Es findet sich in diesem Teil des Buches ein Anhang von Dokumenten derjenigen Zeitschriften, die del Bayle in seiner Monographie behandelt. Vgl. auch TOUCHARD, L'esprit des années 1930, 92f.

<sup>6</sup> Zitiert nach LOUBET DEL BAYLE, Les non-conformistes des années 30, 450.

Sie hatte jedoch laut Touchard einen leicht esoterischen oder sektiererischen Zug, insofern diese Männer in sehr hohem Masse von ihrer Wahrheit überzeugt waren und diese fast doktrinär vertraten.<sup>1</sup> Es fanden sich hier sowohl Christen als auch Nicht-Christen zusammen – „mais tourmentés le plus souvent par l'inquiétude religieuse“<sup>2</sup>. Im Manifest dieser Gruppierung aus dem Jahre 1931 lesen wir zu Beginn folgende Worte: „L'Ordre Nouveau est essentiellement un groupe d'esprits non conformistes et révolutionnaires. [...] dans l'histoire sociale comme dans l'histoire naturelle, il n'est pas d'évolution sans révolutions.“<sup>3</sup> Die Schlagworte, denen sich diese am ehesten aktivistische<sup>4</sup> Gruppierung verschreibt, waren Personalismus, ‚antiproduktivistischer‘ Kommunismus<sup>5</sup>, sowie Regionalismus bzw. Föderalismus. Nebst diesen beiden personalistisch und geistig ausgerichteten Gruppierungen von *Esprit* und *L'Ordre Nouveau* nennt Touchard weiter dann auch noch die Zeitschriften *Plans*, geleitet von Jeanne Walter und als Chefredaktor Philippe Lamour und *Homme Nouveau*, geleitet von Georges Roditi. Im Gegensatz zu den Neo-Traditionalisten und in Abgrenzung zum Personalismus und Spiritualismus verfolgten diese unter dem Stichwort ‚Dirigismus‘ (planisme) alles, was dem Fortschritt des Menschen dient. Der Slogan von *Plans* war denn auch: „Contre la guerre il faut construire l'Europe. *Plans* veut les institutions du monde moderne, une jeunesse constructive, la paix organisée, l'économie rationnelle.“<sup>6</sup> Es wären in diesem Zusammenhang freilich noch weitere Zeitschriften und Gruppierungen zu nennen, bspw. *La vie intellectuelle* auf katholischer oder dann auf protestantischer Seite die Zeitschriftengruppe *Hic et Nunc*, die uns aber bald sowieso intensiver beschäftigen wird.

Zunächst wollen wir jedoch mit Jean Touchard noch ein wenig näher diesen Geist der 30er Jahre anschauen. Denn es fällt ja auf, dass diese genannten Gruppierungen ein sehr breites Spektrum von Positionen abdecken, und dennoch haben sie laut Touchard ein gemeinsames Anliegen. Worin bestand dieses? Touchard lässt dazu Denis de Rougemont zu Wort kommen, der ja sowohl in *Esprit* als auch bei *L'Ordre Nouveau*, dann aber auch bei *Hic et Nunc* aktiv war und für uns deshalb von grösserem Interesse ist, weil er sich mit Corbin über diese 30er Jahre hinaus befreundete. De Rougemont schreibt in einem Artikel mit dem Titel *A prendre ou à tuer*, publiziert in einer Spezialausgabe der *Nouvelle Revue française* aus dem Jahre 1932, folgendes: „Il semble que la solidarité du péril crée en nous une unité que n'ont su faire ni maîtres ni doctrines, unité de refus devant la consternante misère d'une époque où tout ce qu'un homme peut aimer et vouloir se trouve coupé de son origine vivante, flétri, dénaturé, inverti, saboté. Des groupes tels que *l'Ordre nouveau*, *Combat*, *Esprit*, *Plans*, *Réaction*, par leur volonté proclamée de rupture, et plus encore par leurs revendications constructives, révèlent peut-être, dans leur diversité, les premières lignes d'une nouvelle révolution française. [...] Déjà s'affirme dans l'attitude de tous ces groupes un véritable acte de présence à la misère du siècle“<sup>7</sup>. Dieser Akt der Präsenz – ein Begriff übrigens, der Corbin zeitlebens in seiner ganzen (spekulativen) Tiefe beschäftigen wird – angesichts der Misere des Jahrhunderts, die als eine umfassende Krise der Zivilisation wahrgenommen wurde, bringt also einen Protest zum Ausdruck, der zunächst einmal nur negativ gefüllt ist: Es ist ein Nein zu allen möglichen Entwicklungen, die damals um sich griffen und die wir in den oben angeführten Zitaten angetönt sahen; ein Nein auch, das sich in allen möglichen Anti-Haltungen gegenüber den Älteren artikuliert:<sup>8</sup> Antirationalismus, Antimaterialismus, Antikapitalismus, Antiamerikanismus, aber auch Antibürgerlichkeit, Antidemokratie, Antiparlamentarismus oder aber grundsätzli-

<sup>1</sup> Vgl. TOUCHARD, *L'esprit des années 1930*, 93f.

<sup>2</sup> Ebd., 93.

<sup>3</sup> Zitiert nach LOUBET DEL BAYLE, *Les non-conformistes des années 30*, 442.

<sup>4</sup> Vgl. TOUCHARD, *L'esprit des années 1930*, 103f.

<sup>5</sup> „Communisme antiproductiviste“, will heissen: „subordination de la production à la consommation.“ (LOUBET DEL BAYLE, *Les non-conformistes des années 30*, 443).

<sup>6</sup> Zitiert nach TOUCHARD, *L'esprit des années 1930*, 95.

<sup>7</sup> Ebd., 97.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 97ff.

che Indifferenz gegenüber der Politik. Diese Anti-Haltungen folgen also nicht den üblichen, mithin konformen Positionen, sondern sind von Prinzip aus nonkonformistisch – „ni droite ni gauche“<sup>1</sup> ist daher ein Slogan; oder auch der in Grossbuchstaben geschriebene Slogan eines Manifests, der de Rougemont beeindruckt habe, wie er in seinem *Journal d'une époque* berichtet: „Ni individualistes, ni collectivistes, nous sommes personnalistes!“<sup>2</sup> Diese nonkonformistische Denkhaltung fordert schliesslich nichts anderes als eine Revolution, eine Revolution hin zu einer neuen Ordnung der gesamten Gesellschaft, deren Grundlage bei vielen allem voran spirituell ist; spirituell hier aber nicht im Sinne eines Spiritualismus, sondern einer Geistigkeit, die den ganzen Menschen in seiner Person und Humanität erfasst und ergreift.<sup>3</sup> Solches sind also die positiven Begriffe und Schlagworte, denen sich diese Jungintellektuellen auf weiten Strecken verpflichtet fühlten: Revolution und Überwindung, neue Ordnung, Geist, Personalismus und Humanismus.<sup>4</sup> Natürlich haben sich diese Bewegungen unterschiedlich entwickelt, sich auseinandergesetzt und gegeneinander abgegrenzt, gerade auch in Anbetracht der Entwicklungen in Deutschland während der 30er Jahre. Das braucht uns hier nun aber nicht weiter zu beschäftigen, denn es reicht zunächst, die Stossrichtung dieser Jungintellektuellen zu kennen, um in diesem Kontext nun den Fokus stärker auf Corbin zu richten.<sup>5</sup>

Auf dem Hintergrund des bereits Bekannten von Henry Corbin all dies benannt – die Tendenzen in Europa allgemein wie auch die Gestimmtheit seiner Generation in Frankreich –, so fällt sofort auf, dass er in diesem ganzen Gefüge eine aktive, mitgestaltende und z.T. entscheidende Rolle gespielt hat. Denken wir etwa daran, wie Corbin schon früh wichtige Impulse von Étienne Gilson empfangen hat, der dem Neuthomismus nahe stand. Später formierte er sich in der Gruppe rund um Alexandre Koyré, ging ein und aus bei den Gebrüdern Baruzi und verbrachte lange Abende bei Gabriel Marcel.<sup>6</sup> Bei seiner Arbeit an der *Bibliothèque Nationale* ab 1928 kam er in Kontakt mit Georges Bataille und Arnaud Dandieu,<sup>7</sup> in der *Fédération française des Associations chrétiennes d'étudiants* schloss er Freundschaft mit Denis de Rougemont,<sup>8</sup> der wiederum zusammen mit Nicolai Berdjajew bei *Esprit* tätig war und zusammen mit Arnaud Dandieu mitbeteiligt bei der Gründung von *L'Ordre Nouveau*.<sup>9</sup> Nicht nur teilte er mit vielen von diesen die allgemeine Krisenstimmung, sondern war zugleich und noch entschiedener auf Erkundung neuer Wege und zwar über Frankreich hinaus und auf Frankreich zu. Die Aktualität und Sprengkraft des im deutschsprachigen Raum sich neu Entfaltenden rund um Martin Heidegger und Karl Barth richtig erkannt, konnte er – des Deutschen ganz mächtig – eine wichtige Übermittlerrolle einnehmen und dies nicht nur als Übersetzer von Schriften der beiden, sondern auch durch Aneignung einiger ihrer wichtigsten Denkfiguren. Da weiter die geistige Ahnenreihe der Theologie Barths – zu der Luther gehörte wie auch Kierkegaard – nicht gänzlich zu trennen ist von derjenigen, die schliesslich zur Philosophie Heideggers führte, so war auch für Corbin eine wandernde Suchbewegung zwischen den

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 104ff.

<sup>2</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Journal d'une époque*. 1926-1946, Paris 1968, 93. Vgl. auch TOUCHARD, *L'esprit des années* 1930, 104f.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 103f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 105.

<sup>5</sup> Für eine eingehendere Behandlung der divergierenden Richtungen, Entwicklungen und Positionen vgl. ebd., sodann v.a. LOUBET DEL BAYLE, *Les non-conformistes des années 30*, und KELLER, *Deutsch-französische Dritte-Weg-Diskurse*.

<sup>6</sup> Vgl. CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 44.

<sup>7</sup> Vgl. Maria SOSTER, *Le développement de la pensée d'Henry Corbin pendant les années Trente*, online unter [www.de.scribd.com/doc/78259938/Le-developpement-de-la-pensee-d%E2%80%99Henry-Corbin-pendant-les-annees-trente-par-Maria-Soster](http://www.de.scribd.com/doc/78259938/Le-developpement-de-la-pensee-d%E2%80%99Henry-Corbin-pendant-les-annees-trente-par-Maria-Soster) (Stand 2. Feb 2017), 18.

<sup>8</sup> Vgl. JAMBET, *Repères biographiques*, 16,

<sup>9</sup> Vgl. auch Arnaud BAUBEROT, *La revue Hic et Nunc. Les jeunes-turcs du protestantisme et l'esprit des années trente*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 149 (2003), S. 569–589, 571.

Welten von Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart naheliegend. Dies wird im Folgenden deutlich werden, auch wenn wir den Fokus zunächst auf seinen Weg durch die theologischen Gefilde richten.

### 1.3. Ein Theologie treibender Philosoph

Corbins Beschäftigung mit der damaligen Theologie, die durch die Mitarbeit in den Zeitschriften *Hic et Nunc* und in *Recherches philosophiques* zu einem ersten Höhepunkt gekommen ist, hat eine Vorgeschichte, die in die 20er Jahre zurückreicht. Es war Jean Beruzi, der den Lehrstuhl von Alfred Loisy ergänzte und einer reichen Schar von Studenten die Theologie Martin Luthers und zahlreicher protestantischer Spiritualisten, wie Sebastian Franck, Caspar Schwenkfeld, Valentin Weigel und Johann Arndt eröffnete. Unter dieser Schar begeisterter Studenten befand sich nebst vielen Theologiestudierenden auch Henry Corbin, der 1927 Baruzis Kurs *Luther, interprète de Saint Paul* besuchte und in diesem Zusammenhang auch sein *Diplôme d'études supérieures de philosophie* machte.<sup>1</sup> Die Thematisierung Luthers durch Baruzi während der 20er Jahre stand jedoch in einem grösseren Zusammenhang, nämlich der von Deutschland herkommenden, während der Zwischenkriegszeit einsetzenden Lutherrenaissance, die insbesondere durch Karl Holl initiiert wurde.<sup>2</sup> Auf Holls Grundarbeiten folgten bspw. jene von Heinrich Bornkamm, welche einen weiteren Parallelismus zu den eben genannten Themen aufzeigen, die Baruzi nach Frankreich brachte: Bornkamm nämlich veröffentlichte 1925 *Luther und Böhme* und 1926 *Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum*.<sup>3</sup> Corbin war begeistert von den Welten, die sich ihm hier durch die gewinnende Art Baruzis eröffneten und witterte eine Spur, die ihn später zum Konzept „le phénomène du Livre saint“<sup>4</sup> führen sollte. Es war also insbesondere das Thema der Hermeneutik, welches ihn hier angesprochen hat und ihn dazu bewog, seine Kenntnisse der deutschen Geistesgeschichte zu vertiefen,<sup>5</sup> was ihn schliesslich auch konfessionell verwandelt hat. Denn infolge eben dieser Auseinandersetzung konvertierte er zum Protestantismus!

#### 1.3.1. Protestant in existenzieller Auseinandersetzung

Während seiner ersten Deutschlandreise im Jahr 1930 hat Corbin zwar schon spezifische Bekanntheit gemacht mit Barths Römerbriefkommentar, auf den er durch Theodor Siegfried gestossen ist und zu dessen Lektüre er sich mit Leidenschaft hingeeben hatte.<sup>6</sup> Es scheint aber, dass sich Corbin in dieser Zeit insgesamt vermehrt in christlichen bzw. theologischen Kreisen bewegt und engagiert hat, was seinen Anfang während seines Studiums unter Baruzi und Loisy genommen haben mag. Im selben Jahr nämlich, in dem er Barths Römerbriefkommentar verschlungen hat, ist er auch zum Präsidenten der *Fédération française des Associations chrétiennes d'étudiants* avanciert, als deren Publikationsorgan *Le Semeur* fungierte. In dieser Studentenorganisation machte er Bekanntheit mit Daniel Bovet, Charles Westphal und Denis de Rougemont. Laut Raymond fällt in diese Phase von Corbins Leben auch seine Konversion vom Katholizismus zum Protestantismus, die Raymond v.a. dem Einfluss von Karl

---

<sup>1</sup> Vgl. CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 41. und JAMBET, Repères biographiques, 16.

<sup>2</sup> Vgl. ROHLS, Protestantische Theologie der Neuzeit, 290f. und KARL HOLL (Hg.), Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther, Tübingen 1932.

<sup>3</sup> Heinrich BORNKAMM, Luther und Böhme, Bonn 1925, und DERS., Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum, Giessen 1926. Vgl. auch ROHLS, Protestantische Theologie der Neuzeit, 290.

<sup>4</sup> CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 41.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 41f.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 43.

Barth zuschreibt.<sup>1</sup> Man kann jedoch bezweifeln, ob dies der einzige Grund gewesen ist.<sup>2</sup> Es scheint mir wahrscheinlicher, dass sich die Motivlage für eine Konversion bei einem zum Denken stark veranlagten Menschen eher auf eine mehrjährige Phase gründlicher Auseinandersetzung ausgedehnt hat, als deren Anfang wir vielleicht das Studium bei Baruzi veranschlagen können und deren Höhepunkt durchaus die Begegnung mit Karl Barth gewesen sein mag. Dafür spricht, was er später, im Jahre 1937, in einer Rede an Missionare antönt: Dass er nämlich infolge langer Studien Luthers sich zur Konversion zum Protestantismus hat bewegen lassen.<sup>3</sup> Diese aber haben unter Baruzi und Loisy ihren Anfang genommen. Zudem sind die folgenden drei Beiträge von einer überzeugten protestantischen Haltung geprägt, die nicht Barth, sondern v.a. Luther und Kierkegaard ins Zentrum stellen.

In der Novemberausgabe von *Le Semeur* aus dem Jahre 1931 positioniert sich Corbin zum ersten Mal im Feld der Theologie, indem er einen Bericht zur 40. Generalversammlung der *Christlichen Studentenvereinigung*, also der deutschen Partnerorganisation der *Fédération française des Associations chrétiennes d'étudiants* abgibt mit dem Titel *La fédération allemande à Caub*<sup>4</sup>. Diese Generalversammlung wurde sowohl im deutschen Bad Saarow wie auch in Caub abgehalten, wobei sich Corbin v.a. auf letzteres bezieht. Die Themen der beiden Veranstaltungen spiegeln die aktuellen Ereignisse: Während in Bad Saarow darüber nachgedacht wurde, was das Evangelium in der aktuellen politischen Situation zu bedeuten hat, stand in Caub die Frage im Zentrum, was Christsein eigentlich bedeutet: „A Caub l'on nous propose de réfléchir sur ce terme même de ‚chrétien‘: que signifie-t-il aujourd'hui? Si nous nous en réclamons, si nous en évoquons le contenu pour nous, *hic et nunc*, que s'y trouve-t-il impliqué?“<sup>5</sup> Was später also zum Zeitschriftenname *Hic et Nunc* werden sollte, ist hier als existenzielle Kategorie bereits vorweg genommen. Nicht Christsein im Sinne eines Gedankengebäudes oder blosser Meinungen steht hier zur Debatte, sondern das Christsein in existenzieller Bewährung, hier und jetzt. Das Thema von Joh 16<sup>6</sup>, welches für die liturgische Eröffnungsfeier in Caub gewählt wurde und übrigens als parakletischer Text für Corbin eine lebenslange Bedeutung haben sollte, bringt für ihn die Situation oder Gefühlslage der damaligen Zeit zum Ausdruck. „C'est bien cette angoisse [sic!] pesante sur le monde qu'aujourd'hui plus que jamais l'incertitude des consciences, jointe à la crise des organismes sociaux et politiques, révèle comme l'être de son être.“<sup>7</sup> Und nach sehr knapp gefassten Besprechungen dreier Redner erläutert er dann, dass der existenzielle Aspekt in den Gesprächen sehr häufig vorgekommen sei – existenziell im Sinne eines Existenzmodus, der gebunden ist an das Evangelium und damit an die Suche nach Christus. Und er wendet dies gleich auf die internationalen Begegnungen an, die sich an diesem Kongress ergeben haben. Als ein aus Frankreich Delegierter konnte er sich zwar nicht der warmen Gefühle verwehren, die ihm und den Seinen gerade auch von Deutschen entgegengebracht wurden. Aber es war auch klar und unübersehbar, dass die Beziehungen auf schwerem Prüfstand standen, denn im Hintergrund stand natürlich die grundsätzliche Frage, was mehr zu einem vermag: nationale oder religiöse Zugehörigkeit. Und so fragt sich auch Corbin, klar für letzteres entschieden und im Lichte der in I Kor 1,13 zur Sprache kommenden Einheit in Christus, ob es denn eine Trennung zwischen Christen überhaupt geben könne – auch wenn er sich zugleich bewusst ist, dass eine solche Einheit nicht durch faule Kompromisse etwa im Sinne eines vagen Universalismus erkaufte werden kann, sondern ein entschiedenes Angehen auch der eigenen Schwächen, insbesondere des eigenen Egoismus, erfordere.

<sup>1</sup> Vgl. REYMOND, *Théologien ou prophète?*, 62.

<sup>2</sup> So auch SOSTER, *Le développement de la pensée d'Henry Corbin pendant les années Trente*, 17, welche, bezogen auf den Einfluss Barths, schreibt: „nous pensons que ce motif n'est pas satisfaisant ni suffisant.“ Weitere mögliche Gründe führt sie hier aber nicht an.

<sup>3</sup> Vgl. Henry CORBIN, *Pour la Vie spirituelle. De la Vocation de Docteur*, in: *Propos Missionnaires. Bulletin de culture et de correspondance inter-missionnaire* 58 (1937), S. 21–24, 24. (-> Kap. 1.5).

<sup>4</sup> DERS., *La fédération allemande à Caub. 40<sup>e</sup> congrès général de la Christliche Studenten Vereinigung*, in: *Le Semeur* (nov. 1931), S. 38–42.

<sup>5</sup> Ebd., 38.

<sup>6</sup> Corbin nennt die Verse Joh 16,13.22.33 (vgl. ebd., 39).

<sup>7</sup> Ebd., 39.

„Certes, il ne s'agit pas d'un universalisme vague, précipité, amorphe ou dominateur; non, mais de la rencontre au fond intime de nous-même, rencontre essentielle, de notre 'Je' et du 'Tu' de nos frères, où se trouve accompli le mystère de l'Amour-charité, qui saisit simultanément et Dieu et le prochain. Il n'y a pas alors les souffrances de nos frères à côté des nôtres, souffrance individuelles ou souffrances nationales: il y a notre souffrance, une.“<sup>1</sup> Worauf Corbin also jenseits abgrenzender Unterschiede zielt, ist die allgemein menschliche Basis und Situation, welche sich in der personalen Begegnung zeigt. Eine solche Einheit haben die christlichen Studenten denn auch in der gemeinsamen Abendmahlsfeier erfahren können, wie er weiter schreibt. Aber auch geschichtlich habe sich die entsprechende Solidarität schon bewährt, als nämlich die flüchtenden Hugenotten aus Frankreich in protestantischen Ländern und so auch insbesondere in Deutschland aufgenommen worden seien. Über allem steht deshalb für Corbin diejenige christliche Freiheit, welche von falschen Banden befreit und in der Botschaft Luthers und Calvins so hoch gehalten wurde.<sup>2</sup>

Um Luther geht es dementsprechend auch im zweiten Artikel von Corbin in *Le Semeur* aus dem Jahre 1932 unter dem Titel *A propos de Luther*<sup>3</sup>. Es handelt sich hierbei um einen Kommentar zu der im Jahre 1931 herausgegebenen Studie von Jean Baruzi<sup>4</sup> über den Hebräerbriefkommentar von Martin Luther aus dem Jahre 1517/18 – eine Studie, die ihren Ausgangspunkt in einem Seminar von Jean Baruzi während des Semesters 1929/30 nahm<sup>5</sup> und an dem möglicherweise auch Corbin selbst teilgenommen hatte. Corbin ist des Lobes voll für seinen Lehrer und schliesst den Aufsatz mit der Bemerkung, dass Baruzi hier einen Zugang zu Luther eröffnet, der jenseits einer blossen intellektuellen und unpersönlichen Darlegung einer Ideengeschichte ist, an die man sich im Akademiebetrieb so sehr gewöhnt habe. Sein Zugang treffe vielmehr mitten ins Herz der Sache Luthers – „là où jaillit le feu qui transfigure“<sup>6</sup> – sodass der Leser selbst mit hinein genommen werde. Dies leisten zu können, sei das grösste Lob, das man einem Forscher machen könne. Und mit diesen Worten drückt Corbin ein Credo aus, an das er sich zeitlebens selbst halten sollte: Es ging ihm nie um blosse Ideengeschichte; nie darum, sich mit historischen Traditionslinien zu begnügen, die einen Denker beeinflusst haben mögen. Begnügt man sich damit, so hat man das Entscheidende verpasst und die akademische Arbeit wird sinnlos. Die Beschäftigung mit einem Denker, Philosophen oder Mystiker sollte tiefer reichen, dahin gehend, dass man selbst in jenes transfigurierende Licht hineingenommen wird, das den betreffenden Menschen einst ergriff.<sup>7</sup> Zu welcher ergreifenden Sache führt Baruzi also hin? Er zeige auf, wie Luther unmissverständlich auf das Leiden der Menschheit in Christus weist, jene Menschheit, die allein gelassen wurde, verlassen von Gott, was schlimmer sei als der Tod selbst. Und da Corbin zu dieser Zeit – vielen Franzosen weit voraus – schon vertraut war mit Heidegger, verweist er in diesem Zusammenhang auf die Ähnlichkeit mit Heideggers Konzept vom ‚Sein zum Tode‘ – „le leitmotiv heideggerien de ‚l'existence pour la mort“<sup>8</sup> –, um diesem Leitmotiv daraufhin gleich das christliche Paradox entgegen zu halten: „l'homme évangélique condamné à cohabiter avec son péché en l'abhorrant de toute son âme, accablé devant l'homme antique l'exceptionnelle grandeur de ‚l'homme tendu‘, selon l'expression de

---

<sup>1</sup> Ebd., 41.

<sup>2</sup> Diese Argumentationsweise ist im Übrigen ein weiterer Hinweis dafür, dass seine Konversion zum Protestantismus wohl schon geschehen ist.

<sup>3</sup> Henry CORBIN, *A propos de Luther*, in: *Le Semeur* (mars 1932), S. 286–292.

<sup>4</sup> Jean BARUZI, *Le commentaire de Luther à l'Épître aux Hébreux*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 11 (1931), S. 461–498.

<sup>5</sup> Vgl. CORBIN, *A propos de Luther*, 286.

<sup>6</sup> Ebd., 291.

<sup>7</sup> Ebd., 291: „Le meilleur éloge que l'on en puisse faire, n'est-ce pas de témoigner qu'au lecteur attentif une étude aussi ample apporte tout autre chose que l'évidence intellectuelle, impersonnelle, à laquelle tendrait à nous accoutumer ‚l'histoire des idées‘? mais que, par elle, à travers elle, nous ayons accès au cœur même mis à nu, là où jaillit le feu qui transfigure.“

<sup>8</sup> Ebd., 289.

Kassner, grandeur au-delà de toute mesure, puisqu'elle porte en elle la propre démesure. Cette humanité délaissée, humiliée, telle que nous la voyons en Christ, c'est elle qui est la voie."<sup>1</sup> Der Weg führt dementsprechend nicht über Spekulation zum Sein Christi, also vom Menschen her aus eigener Initiative und Vernunft, sondern Christus selbst wendet sich dem Menschen zu und zwar in seiner existenziellen Konkretheit. „La foi ne rejoint pas la dialectique de la raison; elle est sentie comme expérience, [und nun Baruzi zitierend] 'mais c'est une expérience qui ne se déploie pas dans notre plan existentiel. L'expérience est ici issue de la Foi.'“<sup>2</sup> Was Baruzi in seiner Studie also aufzeigt und nach Corbin in das Herz der Sache zu treffen vermag, ist der existenzielle Bezug zwischen einem Zeugnis der Vergangenheit und dem Fragen in der Gegenwart.

Diese existenzielle Stossrichtung setzt sich fort im darauf folgenden Artikel in *Le Semeur* aus dem Dezember 1932 unter dem Titel *Témoignage à Kierkegaard*<sup>3</sup>. Dies kündigt sich jedoch schon an im Anschluss an seinen Artikel zu Baruzi, wo er noch ganz kurz einen weiteren Text aus jener Zeitschrift erwähnt. Es handelt sich um einen Bericht über eine Konferenz in Strassbourg unter der Leitung von E. Lehmann im Jahre 1927 zum Thema *Deux Réformateurs du Protestantisme danois: Kierkegaard et Grundtvig*.<sup>4</sup> Corbin weist empfehlend auf diesen Bericht hin und schreibt dann, dass der dänische Philosoph Kierkegaard in Frankreich gerade erst entdeckt werde, währenddem er in Deutschland einer neuen und aufsehererregenden Philosophie, jener Heideggers, Pate stehe. Die Revolte Kierkegaards gegen Hegel, die sich gegen ein System des Seins richte, zielen vielmehr auf das existenzielle Moment des Menschen und genau dies müsse auch heute ins Zentrum gestellt werden: „sa passion de l'existentiel, le mouvement essentiellement dialectique qui impose le choix à tout son être, sa volonté de maintenir le paradoxe chrétien contre tout compromis, toute médiation, tout optimisme, font vraiment de lui l'être grand d'une grandeur mythique, démesurée“<sup>5</sup>. Diesem grossen Denker widmet Corbin deshalb einen Artikel in *Le Semeur*, in dem er Kierkegaards Schrift *Die Krankheit zum Tode* behandelt.<sup>6</sup> Es ist auch bei diesem Text Corbins wieder aufschlussreich, ihn von hinten her aufzurollen. Denn was er hier sagt von der Leistung des Protestantismus und insbesondere Kierkegaards gerade gegenüber dem Katholizismus, wirft mit grosser Wahrscheinlichkeit auch ein Licht auf Corbins Konversion zum Protestantismus selbst und damit auf eine seiner wesentlichen Motivationen für die Beschäftigung mit dem dänischen Philosophen: Ein Gelehrter nämlich – er nennt ihn nicht beim Namen – habe die These aufgestellt, man könne den Katholizismus nicht anders verlassen, als dadurch in einen extremen Liberalismus abzugleiten, „jusqu'à la libre pensée radicale.“<sup>7</sup> Corbin betrachtet dies als ein grosses Missverständnis, das seiner Meinung nach seinen Grund darin hat, dass sich der Katholizismus nicht anders verstehen könne als sich im grossen historischen Strom fortbewegend, in dem sich der Einzelne in die grosse und gemeinsame Ordnung einzufügen hat: „Le catholicisme ne reconnaît pas la solitude de l'homme“<sup>8</sup>. Aber gerade dies mache das Verdienst der Reformation aus, dass sie die Entäusserung Gottes und seine Herablassung zum einzelnen und konkreten Menschen und dessen Annahme als einen Teil von sich selbst betone. Dies mache die unwiderrufliche reformatorische Tat aus und Kierkegaard wusste dies in existenzieller Weise auf den Punkt zu bringen. So prophezeit Corbin: „Sans doute en notre siècle plus d'une voix s'élèvera pour en rendre témoignage à Søren Kierkegaard.“<sup>9</sup> Was

<sup>1</sup> Ebd., 289.

<sup>2</sup> Ebd., 290.

<sup>3</sup> Henry CORBIN, *Témoignage à Kierkegaard*, in: *Le Semeur* (déc. 1932), S. 77–81.

<sup>4</sup> Vgl. DERS., *A propos de Luther*, 291f.

<sup>5</sup> Ebd., 292.

<sup>6</sup> Vgl. Søren KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode. Eine christliche psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus*. Übersetzt und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay 'Zum Verständnis des Werkes' herausgegeben von Liselotte Richter, Hamburg 2002. Corbin selbst zitiert Søren KIERKEGAARD, *Traité du désespoir* (La maladie mortelle). Traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, Paris 1932.

<sup>7</sup> CORBIN, *Témoignage à Kierkegaard*, 80.

<sup>8</sup> Ebd., 81.

<sup>9</sup> Ebd., 81.



für Corbin also wesentlich ist bei der Beschäftigung mit Kierkegaard und bei seiner Identifizierung mit dem Protestantismus insgesamt, ist die Betonung des Einzelnen vor Gott, die ohne historische oder klerikale Vermittlung auskommt. Und so beginnt denn auch sein Aufsatz mit einem Zitat von Kierkegaard: „Oser à fond être soi-même, oser réaliser un individu, non tel ou tel, mais celui-ci, isolé devant Dieu, seul dans l’immensité de son effort et de sa responsabilité: c’est là l’héroïsme chrétien.“<sup>1</sup> Corbin geht es hier, wie bei manch folgenden Texten, um zweierlei:<sup>2</sup> Einerseits um die Betonung des Individuums oder in der philosophischen Sprache Frankreichs von damals: der konkreten Person (Stichwort Personalismus) und andererseits um ihre spirituelle Dimension oder Möglichkeit, die jedoch weitgehend vergessen gegangen ist. Um diesen Anliegen gerecht zu werden, muss sich die Philosophie, die sich selbst und damit den konkret existierenden Menschen in abstrakten Systemen weitgehend verloren hat, auf ihre eigentliche Aufgabe besinnen. Nietzsche habe zwar auch die Kategorie des Individuums betont und für sie allein gekämpft, „mais hélas! toujours dans la sphère du vital.“<sup>3</sup> Kierkegaard jedoch hat tiefer gedacht und den Menschen in seinem Selbstverhältnis auf Gott hin ausgerichtet: „le moi augmente avec l’idée de Dieu, et réciproquement l’idée de Dieu augmente avec le moi. Ce n’est pas que la conscience d’être devant Dieu qui, de notre moi, concret, individuel, fait un moi infini; et c’est ce moi infini qui pêche alors devant Dieu.“<sup>4</sup> Was Corbin von der Philosophie also fordert, ist, dass sie auch die glaubende Existenz in die Meditation aufzunehmen vermag, denn hier zeigt sich offenbar ein vertieftes Selbstverhältnis und Selbstverständnis: „La spéculation peut se prolonger indéfiniment, mais le Christianisme interrompt brutalement le fil par le paradoxe. Il y a ici *cet homme*; il n’y a plus identité de la pensée et de l’être, il faut dire plutôt: ‘Croire, c’est être.’ Et le paradoxe consiste en ceci: que la réalité de l’homme soit d’exister en *isolé* devant Dieu, tête-à-tête qui scandalise une cervelle philosophique ou scolastique.“<sup>5</sup> Den entscheidenden Erkenntnisgewinn für Corbin hier resümierend, können wir also folgendes sagen: Das Selbstverständnis der neuzeitlichen Philosophie hat sich im cartesischen *cogito ergo sum* verankert und in dieser tendenziell solipsistischen Identität von Denken und Sein hat sie ihre Mitte, in der sie sich immobilisiert und entfremdet hat vom konkreten Sein des Einzelnen. Der Existenzphilosoph Kierkegaard aber, der sich im Rückgriff auf den christlichen Gedanken von dieser subjektivistischen Zentrierung abzusetzen versuchte, stellte eine andere Identität in den Mittelpunkt, nämlich diejenige von Glauben und Sein, wobei das Sein hier nun eben im existenziellen Sinne, d.h. im Vollzug des Einzelnen und im Horizont des Glaubens verstanden sein will. Wir können durchaus davon ausgehen, dass im Hintergrund von Corbins philosophischen Meditationen die Erfahrung seiner Konversion zum Protestantismus steht: Diese machte ihm bewusst, dass der Horizont, in dem ein Mensch ist und lebt, von entscheidender Bedeutung ist. Nicht das Denken, sondern der Glaube entscheidet darüber, wer und wie ich bin. Wie wir bald sehen werden, hat denn auch Barth damit übereinstimmend und in einem genialen Zug das cartesische ‚Glaubensbekenntnis‘ abgewandelt in ein theonomes *cogitor ergo sum*.<sup>6</sup> Damit ist das Stichwort gegeben, um uns nun Corbins Engagement in der Gruppe *Hic et Nunc* im Kontext der barthianischen Welle in Frankreich anfangs der 30er Jahre zuzuwenden.

### 1.3.2. Wie Barth nach Frankreich kam

Kierkegaard, von welchem soeben die Rede war und den Corbin zu einem herausragenden Denker des Protestantismus erhebt, gilt auch als einer der Ahnherren der Dialektischen Theologie,<sup>7</sup> zu deren pro-

<sup>1</sup> Ebd., 77. Vgl. KIERKEGAARD, *Traité du désespoir* (La maladie mortelle), 51.

<sup>2</sup> Vgl. SOSTER, *Le développement de la pensée d’Henry Corbin pendant les années Trente*, 55.

<sup>3</sup> CORBIN, *Témoignage à Kierkegaard*, 79.

<sup>4</sup> Zitiert nach ebd., 79f. Vgl. KIERKEGAARD, *Traité du désespoir* (La maladie mortelle), 168.

<sup>5</sup> CORBIN, *Témoignage à Kierkegaard*, 79.

<sup>6</sup> Vgl. KARL BARTH, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15*, München 1926, 22.

<sup>7</sup> Vgl. DERS., *Der Römerbrief 1922*. (zweite Fassung), Zürich 2005, XIV und XX. Eine sachgemäße Verwertung Kierkegaards durch Barth stellt jedoch Wilfried HÄRLE, Art. Dialektische Theologie, in: *Theologische Realenzyklopädie*

minentesten Vertretern Karl Barth zu zählen ist. Sein Römerbriefkommentar aus dem Jahre 1918 verhalf ihm zu einem ungewöhnlichen Sprung vom nicht promovierten Pfarrer zum Honorarprofessor in Göttingen. Nach Annahme dieser Stelle erschien im Jahre 1922 eine komplett überarbeitete Neuauflage des Römerbriefkommentars, „die zum wirksamsten Text der neuen theologischen Bewegung wurde“<sup>1</sup> – gemeint ist hiermit natürlich die Dialektische Theologie. Währenddem sich diese nun in Deutschland während der 20er Jahre rasch und wirksam ausbreitete,<sup>2</sup> gelangten die ersten Ausläufer nur allmählich nach Frankreich. Wir erinnern uns, dass Henry Corbin erst im Jahre 1930 den mittlerweile zum sechsten Mal aufgelegten Römerbriefkommentar mit Leidenschaft gelesen hat. In der Folge trug er dann wesentlich dazu bei, Barth auch in Frankreich bekannt zu machen. Einige Vorläufer sind aber hier noch kurz zu erwähnen, um dann Corbins Engagement diesbezüglich in den Mittelpunkt zu stellen.<sup>3</sup>

Reymond betont in seiner Einleitung, dass Barth der erste deutschsprachige Theologe war, der im Protestantismus des französischsprachigen Raumes wirklich Schule gemacht habe: „Devenu adjectif, son nom y a très vite désigné tout un mouvement théologique, voire ecclésial, quasiment autochtone: ‚la vague barthienne‘.“<sup>4</sup> Er unterscheidet dabei bis ins Jahr 1945 drei Phasen, wobei die erste während der 20er Jahre vorbereitenden Charakter hatte:<sup>5</sup> Barth wurde während dieser Zeit zwar gelegentlich thematisiert, jedoch in eher spezialisierten Kreisen, so bspw. unter dem Lausanner Professor René Guisan ab 1924 oder in einem Buch von Fernand Ménégoz aus dem Jahre 1925 mit dem Titel *Le problème de la prière*, wo dieser Barths Position auf einigen Seiten diskutiert. Diese erste Phase ist gemäss Reymond jedoch besonders unter dem Aspekt der Wegbereitung für Barth anzusehen, insofern als der protestantische frankophone Raum im Zeichen einer neo-calvinistischen Erneuerung stand, die die barthianische Welle ab 1931 erst ermöglichen sollte. Der Beweggrund dieser Erneuerung ist darin zu suchen, dass die protestantische Kirche von einer Abwanderung der eigenen Leute, besonders der jüngeren Generation, hin zum Katholizismus herausgefordert wurde. Dies geschah einerseits unter dem vorbildhaften Eindruck bspw. eines Jacques Maritain, andererseits jedoch aus grundsätzlicher Bezweiflung der Vereinbarkeit von protestantischem Glauben, Liberalismus und Demokratie. Eine neo-calvinistische Erneuerung nun sollte dieser Tendenz einen Riegel schieben. Reymond vergleicht diese Entwicklung im Hinblick auf die parallele Lutherrenaissance in Deutschland folgendermassen: „tandis qu’en Allemagne les tenants de cette ‚renaissance de Luther‘ devaient être parmi les plus fermes adversaires de Barth, en particulier par la voix et l’attitude d’hommes comme Emanuel Hirsch, le néo-calvinisme d’expression française a très nettement préparé le terrain et favorisé l’accueil dont les idées de Barth devaient bénéficier dès 1931.“<sup>6</sup> Die zweite Phase und damit die eigentliche barthianische Welle in Frankreich begann also ab 1931. Diese nun war entscheidend geprägt durch Pierre Maury:<sup>7</sup> Maury, ein gebürtiger Franzose aus dem Jahre 1890 und ausgebildet zum Pfarrer, entdeckte Barth zunächst durch seine Schriften im Jahre 1923 und lernte ihn anfangs der 30er Jahre persönlich kennen, woraus sich dann nach und nach eine enge Freundschaft zwischen den beiden entwickelte. Er fand sich in der Theologie Barths wieder und beförderte die Verbreitung seiner Gedanken im frankophonen Raum einerseits durch seine gewinnende Art, andererseits durch seine vielfältigen Aufgaben. Tatsächlich war er an verschiedenen Orten präsent und aktiv: So war er Sekretär der *Fédération française des*

---

(TRE), Berlin u.a. (2002), Bd. 8, S. 683–696, 692, infrage und betont, dass dies eigentlich nur Bultmann getan habe.

<sup>7</sup> JÜNGEL, Art. Barth, Karl (1886-1968), 253.

<sup>1</sup> Ebd., 253.

<sup>2</sup> Vgl. HÄRLE, Art. Dialektische Theologie, 684ff.

<sup>3</sup> Ich beziehe mich hierbei v.a. auf REYMOND, *Théologien ou prophète?*, der zum Thema Barth unter den Frankophonen vor 1945 seine Habilitationsschrift verfasst hat.

<sup>4</sup> Ebd., 11. Selbst Luther spricht er diesen Rang nicht im selben Masse zu, vgl. S. 174 FN 3.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 19ff.

<sup>6</sup> Ebd., 24.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 24 und 51ff.

*Associations chrétiennes d'étudiants* während der Jahre 1919-1924; es folgten Jahre als Pfarrer in Ferney-Voltaire bei Genf und ab 1931 übernahm er die Leitung von *Foi et Vie* und *Je sers*. Im selben Jahr schlug er Denis de Rougemont zum Chefredaktor (Directeur littéraire) derselben Zeitschriften vor. Dieser hat sich zusammen mit Roland de Pury, beide von Neuchâtel her kommend, in Paris niedergelassen. Schliesslich verbrachte Maury seine Ferien oft in Charente-Maritime, wo er sich gerne mit anderen traf, so u.a. mit dem dort amtierenden Pfarrer Roger Jézéquel, sodann mit Roland de Pury und Henry Corbin – allesamt Mitglieder der sich nun formierenden Gruppe von *Hic et Nunc*.<sup>1</sup>

In diesen Kreisen sich bewegend, hatte Corbin zunächst die Gelegenheit, einen Aufsatz von Barth zu übersetzen. Maury nämlich hat ab 1928 als Sekretär der Redaktion von *Foi et Vie* brieflichen Kontakt mit Barth aufgenommen, um ihm die Erlaubnis zu erbitten, einige ausgewählte Texte darin auf Französisch zu publizieren. Die Antwort von Barth war gemäss Remyond laut eines Briefes von Barth an Maury 1931 mit Auflagen versehen: „il précisait que le traducteur devait être ‚bon théologien en général et bon connaisseur de ma théologie spécialement‘.“ Offensichtlich erfüllte Corbin diese Auflagen und so war es ihm möglich, 1932 den Aufsatz von Karl Barth mit dem Titel *Die Not der evangelischen Kirche*<sup>2</sup> zu übersetzen und in *Foi et Vie* zu publizieren.<sup>3</sup> Corbin selbst erinnert sich in seinem *Post-Scriptum biographique*: „C'est à cette époque que je traduisis un opuscule de Karl Barth: *Die Not der evangelischen Kirche* (La détresse de l'Église protestante, mais on donna finalement comme titre, sur l'avis de Pierre Maury: *Misère et Grandeur de l'Eglise évangélique*).“<sup>4</sup> Reymond erwähnt, Suzanne Dietrich zitierend, dass Pierre Maury barthianisch gesinnt gewesen sei, aber auf französische Art, d.h. mit einer gewissen Freiheit und inneren Unabhängigkeit.<sup>5</sup> Die Titeländerung des erwähnten Aufsatzes mag Ausdruck davon sein, denn tatsächlich wäre die von Corbin vorgeschlagene Übersetzung sachgemässer gewesen. Barth spricht in diesem Aufsatz nicht von der Grösse der evangelischen Kirche, sondern zu allererst von ihrer Not. Ihre Not ist eine doppelte, wobei die erste eine wesentliche und notwendige sei, während es sich bei der anderen immer um eine gefährliche Tendenz auf zwei Seiten hin handle. Die wesentliche Not der evangelischen Kirche besteht darin, dass sie stets eine Kirche der Ausgestossenen ist, was seinen Anfang in der Verwerfung Jesu durch das eigene israelitische Volk genommen hat. Von da weg schart sich evangelische – im eigentlichen Sinne des Wortes – Kirche immer um jenen einen Gekreuzigten, was in der Reformation von Neuem aktualisiert werden musste. Diese Kirche ist insofern in der Not, als sie nichts anderes ins Zentrum zu stellen hat als den gekreuzigten Christus, in dem sich Gott den Menschen verhüllend enthüllt hat, um darin gleichzeitig den Zustand des sündhaften Menschen selbst den Menschen vor Augen zu führen. Auf diese Mitte allein hinweisend und darin glaubend die Verheissung zu ergreifen, dass hier die Versöhnung des Menschen mit Gott sich offenbart, ist alleinige Aufgabe der Kirche. Mehr hat, kann und soll sie nicht und eben dies ist ihre Not. Aus dieser ersten und wesentlichen Not nun ergeben sich zwei Tendenzen sowohl nach links wie nach rechts, die jeweils eine unwesentliche Not provozieren und gerade darin die wesentliche Not gefährden. Einerseits nämlich besteht die Tendenz hin zu einem Idealismus und einem damit verbundenen bloss inneren Glaubensleben, das angesichts ihrer Not gänzlich auf äussere Kirchenformen verzichten will – aber gerade im gebrochenen Sichtbarsein der Kirche erfüllt sie ihren notwendigen Auftrag! Auf die andere Seite hin besteht die Tendenz – und diese Tendenz breitete sich während der Jahre der Abfassung rasant aus –, einem Realismus zu verfallen, der die Kirche in den Dienst an der Welt und ihrer vermeintlichen Fortentwicklung und Verbesserung stellen will. Gerade darin aber verlässt sie ihr Sein unter dem Kreuz als einer in allen Belangen unzulänglichen Gemeinschaft von Sündern! Die eigentliche Not der evangelischen Kirche besteht also darin, weder einem Idealismus noch einem Realismus zu verfallen, und gerade in dieser Schwebe ihr Wesen, das zugleich ihre Not ist, in der Welt

---

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 58.

<sup>2</sup> Karl BARTH, *Die Not der evangelischen Kirche*, in: *Zwischen den Zeiten* (1931), S. 89–122.

<sup>3</sup> BARTH, *Misère et grandeur de l'église évangélique*.

<sup>4</sup> CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 43.

<sup>5</sup> Vgl. REYMOND, *Théologien ou prophète?*, 56.

sichtbar gebrochen zu bezeugen. Wenn wir das hier deshalb so ausführlich entfalten, so deshalb, weil es interessant sein wird zu schauen, wo Corbin sich während seines Lebens in diesem Spektrum bewegt hat. Meiner Meinung nach hatte er je länger je mehr eine ganz klare Tendenz hin zur blossen Innerlichkeit und damit zum Idealismus, aber noch stand die Kreuzestheologie ganz im Mittelpunkt. Und dies zu einer akuten Zeit: Erinnern wir uns, dass wir das Jahr 1932 schreiben – Corbin hat als erster Übersetzer von Barth ins Französische nämlich die *unwesentliche* Not insbesondere der Deutschen Kirche in Frankreich ins Bewusstsein gebracht, d.h. ein Jahr vor dem Machtantritt Hitlers.<sup>1</sup>

### 1.3.3. Theologische Skizzen in der Zeitschrift *Hic et Nunc*

„Si l'influence de Maury a été à la fois pastorale, diversifiée et durable, celle de la revue *Hic et Nunc* a été intellectuelle, plutôt parisienne (ou du moins limitée à la France) et éphémère.“<sup>2</sup> *Hic et Nunc* war damit trotz ihrer eingeschränkten Wirkung ein wesentlicher Ausdruck der barthianischen Welle in Frankreich anfangs der 30er Jahre. Mitglieder dieser Gruppe waren nebst Henry Corbin, dem eigentlichen Philosophen der Gruppe,<sup>3</sup> folgende Personen:<sup>4</sup> Zunächst die beiden Neuenburger Denis de Rougemont und Roland de Pury, wobei letzterer Theologie zu studieren begann, während Denis de Rougemont selbst soeben sein Studium an der *Faculté des Lettres* in Neuchâtel abgeschlossen hat und sich in Paris nicht nur in dieser Gruppierung bewegte, sondern wie gesehen auch rund um *Esprit* und *L'Ordre Nouveau* – also der eigentliche Networker der Gruppe war.<sup>5</sup> Sodann bestand die Gruppe aus Albert-Marie Schmidt, der sich der Literaturwissenschaft widmete und den Corbin in Marburg 1930 kennengelernt hatte, wo er an der Universität schon unterrichtete und von dem Corbin auch einen ersten Hinweis auf Swedenborg erhalten hatte.<sup>6</sup> Schliesslich gehörte noch Roger Jézéquel hinzu, der dabei war, seine pastoralen Tätigkeiten hinter sich zu lassen, um sich unter dem Pseudonym Roger Breuil als Romanautor hervor zu tun. Wie wir gehört haben, war er Pfarrer in jener Gemeinde von Saint-Palais-sur-Mer, wo Pierre Maury gerne seine Ferien verbrachte. Abgesehen von Jézéquel, der 1898 geboren wurde, waren alle Männer dieser Gruppe Kinder des ersten Jahrzehnts des 20. Jh. Sie sollten sich nun hervortun als non-konformistische Gruppe und zwar in einer ziemlich jugendlich aggressiven und provokativen Weise. Corbin bemerkt dazu und im Hinblick auf diese protestantische Gruppe mitten im katholisch geprägten Frankreich: „Bien entendu, dans un pays comme le nôtre, l'audience était forcément limitée, mais enfin nous tâchions de répondre à l'impératif de notre conviction intime. Nous mettions tout notre espoir en Karl Barth pour un renouveau de la théologie protestante. En 1931-1932, nous avons fondé [...] une petite revue intitulée *Hic et Nunc*, et nous y allions avec cette brutalité juvénile qui consterne les aînés non moins que les jeunes, lorsqu'à leur tour ces derniers sont devenus les aînés à qui la vie a appris un certain nombre de choses.“<sup>7</sup> Diese jungen Männer waren also der Meinung, ihre Stimme erheben zu müssen angesichts der allgemeinen Zustände und eben damit bewegten sie sich im Kontext einer allgemeinen Tendenz anfangs der 30er Jahre, in denen allerlei Zeitschriften und Manifeste publiziert wurden. So erschien fast zeitgleich die Zeitschrift *Esprit* und, wie Raymond bemerkt,<sup>8</sup> war deren Gründer Emmanuel Mounier verärgert, dass sich mit *Hic et Nunc* eine Gruppierung separat hervortat, die ja im Grund dieselben oder ähnliche Anliegen gehabt hätte. Ihm schwebte eher vor, dass sich alle Christen personalistischer Prägung unter dem Dach von *Esprit* vereinigen würden. Aber den jungen Protestanten war *Esprit* wohl zu katholisch – sie wollten ihr eigenes,

---

<sup>1</sup> Vgl. STAUFFER, *Théologies protestant*, 187.

<sup>2</sup> REYMOND, *Théologies ou prophète?*, 62.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 67.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 24f. und 62ff. und CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 44f.

<sup>5</sup> Vgl. auch BAUBEROT, *La revue Hic et Nunc*, 572.

<sup>6</sup> CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 42.

<sup>7</sup> Ebd., 44f.

<sup>8</sup> Vgl. REYMOND, *Théologies ou prophète?*, 63.

protestantisches Blatt herausgeben. Ihre Mittel aber waren dementsprechend beschränkt:<sup>1</sup> Als Adresse der Redaktion fungierte die Privatadresse von Denis de Rougemont und finanziell mussten sie sich selbst zu helfen wissen. Vorgesehen waren 2000 Exemplare und als Zielpublikum galten insbesondere die Leser von *Foi et Vie* und *Je sers*. Dies ergab schnell einmal 800 Abonnenten und: „Le premier abonné enregistré, fait significatif, fut Jacques Maritain, le chef de file du néo-thomisme catholique.“<sup>2</sup> Auch wenn die Mittel beschränkt waren, so war der Name der Zeitschrift jedenfalls ein Geistesblitz und zwar einer, der angeblich bei Denis de Rougemont eingeschlagen habe:<sup>3</sup> „*ici et maintenant*. C’était d’une tonalité bien barthienne, mais aussi existentielle. N’oublions pas, en effet, que la théologie de Barth, en 1932, était souvent qualifiée de ‘théologie existentielle’.“<sup>4</sup> Die hier verantwortlichen Männer führen ihre geistige Ahnenreihe denn auch zurück erstens auf die Reformatoren Luther und Calvin, sodann, von Luther herkommend, auf Kierkegaard, weiter auf Dostojewski, sowie schliesslich, alle diese vorangehenden aufnehmend, auf Karl Barth selbst. Eine entsprechende Graphik findet sich im Umschlag der ersten Nummer von *Hic et Nunc*.<sup>5</sup> Die Verantwortlichkeiten über die Teilgebiete, die hier zur Sprache kommen sollten, waren folgendermassen aufgeteilt: Corbin war der Philosophie zugewiesen, Albert-Marie Schmidt der Theologie, Denis de Rougemont war für politische Themen verantwortlich, de Pury widmete sich anti-humanistischen und Jézéquel schliesslich kirchlichen Themen. Zunächst aber wollten sie sich in ihrem *Manifest* von *Hic et Nunc* gemeinsam äussern, welches in der ersten Ausgabe von *Hic et Nunc* aus dem Jahre 1932 erschien und von allen fünf Herausgebern unterzeichnet wurde.<sup>6</sup> Die Anti-Haltungen, die wir oben mehr oder weniger als Allgemeingut der nonkonformistischen Bewegung beschrieben haben, werden hier nun von genuin protestantischen Nonkonformisten konkretisiert und durch Alternativpositionen ersetzt. Das Manifest beginnt mit den angriffslustigen Worten: „Il existe – *hic et nunc* – un certain nombre de choses à dire, un certain ordre de vérités qu’il n’est plus possible de taire. Mais c’est en vain que nous cherchons autour de nous leur lien actuel et leur lieu spirituel. Pareille constatation ne peut nous signifier rien d’autre qu’une invitation pressante à créer ce lien et ce lieu: ce lieu de témoignage où puissent être dites avec tout le sérieux, toute l’ironie, toute la décence, toute la violence, qu’elles imposent, des vérités actuelles, personnelles, dangereuses.“<sup>7</sup> Der revolutionäre Tonfall ist hier unüberhörbar und die Charakteristik, die wir als wesentlich zur nonkonformistischen Grundhaltung gehörend genannt haben, kommt hier gleich mehrfach vor: So ist von einer Ordnung von Wahrheiten (*ordre de vérités*) die Rede, die höchst aktuell sei, aber auch bedrohlich und die v.a. die Person des Menschen betrifft und die es deshalb nun zu erinnern gilt – zu erinnern deshalb, weil sie schlicht und einfach abwesend ist im zeitgenössischen Denken und die schliesslich wesentlich geistiger Natur ist. Diese Zeitschrift soll also *hier und jetzt* Gelegenheit bieten, dieser Ordnung von Wahrheiten Gehör zu verschaffen. Und so folgt nach diesen einleitenden Worten die thematische Mitte des Manifests, zum Ausdruck gebracht in einen Rundumschlag gegen all die Missstände in Religion, Moral, Philosophie und der Gesellschaft bzw. Zivilisation insgesamt. Die Schläge, die sich gegen diese verschiedenen Bereiche richten, sind im wörtlichen Ausdruck immer gleich strukturiert:<sup>8</sup> Sie beginnen mit den Worten *En face* – also „En face d’une *pensée religieuse*...“ „En face de *morales*...“ und so weiter. Im Angesicht der Missstände, die dann kurz beim

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 63f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 64.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 64.

<sup>4</sup> Ebd., 64. Wir haben aber schon in der Berichterstattung Corbins zur Generalversammlung der Christlichen Studentenvereinigung gesehen, dass Corbin diese existenzielle Kategorie bereits benutzt hatte (vgl. CORBIN, *La fédération allemande à Caub*, 38). Es ist also zumindest fragwürdig, ob diese Idee allein von Denis de Rougemont vorgebracht wurde.

<sup>5</sup> Vgl. auch REYMOND, *Théologies ou prophète?*, 231ff., wo sowohl das Manifest wie auch das Schema abgedruckt sind.

<sup>6</sup> Henry CORBIN u.a., *Hic et Nunc*, in: *Hic et Nunc* 1 (1932), S. 1–3.

<sup>7</sup> Ebd., 1.

<sup>8</sup> Ebd., 1f.

Namen genannt werden, folgt dann immer ein „il y a lieu et ordre d’attester...“, womit die Position der Gruppe von *Hic et Nunc* kurz auf den Punkt gebracht wird und zwar in jedem Fall theologisch entsprechend der Theologie Barths. So zielt der erste Schlag gegen alles religiöse Denken, das Offenbarung und Psychologie, Gott und Mensch, das Transzendente und das Zeitliche in einer Synthese zu fassen versucht, so wie es in der Tradition der liberalen Theologie seit Schleiermacher versucht wurde. Barth aber hat Schluss gemacht mit all diesem Synthesedenken<sup>1</sup> und einen unmissverständlichen Trennungstrich gezogen zwischen Gott als dem ganz Anderen und der geschöpflichen Welt als solcher. Wie sich diese unter ständigem Versuchen Gott annähern möchte, erfolgt das Gericht Gottes über sie, und dementsprechend klar positioniert sich auch die Gruppe von *Hic et Nunc* gegenüber allen Syntheseversuchen mit den Worten: „Il y a lieu et ordre d’attester que nous n’avons rien mérité, sinon la colère de Dieu.“<sup>2</sup> Die zweite Anklage wendet sich gegen die ‚Moral‘ der Zeit, die zu Klassen- und Rassendenken und allgemeiner Feigheit tendiert. Auch hier ist die Gegenposition wieder klar zum Ausdruck gebracht: „Il y a lieu et ordre d’attester la scandaleuse doctrine du ‚salut de grâce et bonté pure‘, du salut par la foi, par l’abandon aux mains du Dieu Vivant.“<sup>3</sup> Drittens wird die Philosophie ins Visier genommen, die sich in arroganter und spöttischer Weise vollständig entfremdet habe von ihren eigentlichen Fragen, um die es ihr zu tun wäre. Von Descartes an über Kant und von Hegel bis zu Marx, durch welche der neuzeitliche Autonomiegedanke bis ins Extrem forciert wurde, konnte trotz allen Versuchen keine Lösung für die grundsätzlich menschliche Angst gefunden werden. Der autonom gesetzten Zentralstellung der menschlichen Ratio und des menschlichen Willens wird mit Barth, der selbst nun als Prophet der Zeit bezeichnet wird, die Theonomie entgegen gehalten: „il y a lieu et ordre d’attester avec l’un des prophètes de ce temps, que la raison d’un homme n’est pas sa raison d’être: ‚Cogitor, ergo sum.‘ (Je suis pensé...).“<sup>4</sup> Schliesslich wird die Gesellschaft als ganze kritisiert, die unter dem Diktat der Produktion einem geistesschwachen Gott folge – „il y a lieu et ordre d’attester qu’‘une seule chose est nécessaire‘. Et qu’heureux sont les pauvres *en esprit*.“ Diese Kursivstellung von *en esprit* bringt auf den Punkt, dass die materialistische und konsumorientierte Gesellschaft des Geistes verlustig gegangen ist. Das ist ganz im Sinne desjenigen ersten Abonnenten von *Hic et Nunc*, Jacques Maritain, der 1927 die *Primauté du spirituel* propagiert hatte.<sup>5</sup> Im dritten und letzten Abschnitt des Manifests betonen diese jungen Männer schliesslich, dass es ihnen nicht in erster Linie darum geht, ein System zu vertreten, sondern einzig und allein darum, von einer Wahrheit Zeugnis abzulegen, die wesentlich konkret ist – „essentiellement concrète“<sup>6</sup> – und die sich an jeden einzelnen richtet: „Vérité *actuelle* aux deux sens de ce mot, qui sont acte et présence.“<sup>7</sup>

Was uns nun im Besonderen interessieren muss, sind die Beiträge, die Corbin selbst und als alleiniger Autor in dieser Zeitschrift veröffentlichte.<sup>8</sup> Sein erster Beitrag in *Hic et Nunc* aus dem Jahre 1932 lautet ganz entsprechend der Aufgabenteilung: *Philosophes*<sup>9</sup>. Dementsprechend beginnt der Aufsatz programmatisch mit folgender Frage: „Que signifie pour nous philosopher?“<sup>10</sup> Im Einklang mit den schon besprochenen Aufsätzen geht es ihm auch hier um die existenzielle Dimension. Sowohl Gegensatzpaare wie Philosophie-Theologie, Wissenschaft-Offenbarung oder Vernunft-Glaube als auch der Versuch, das Moment christlicher Existenz in ein allgemeines System verpacken zu wollen, verfehlen das

<sup>1</sup> Vgl. bspw. den eben behandelten Aufsatz von BARTH, Die Not der evangelischen Kirche, 98f.

<sup>2</sup> CORBIN u.a., *Hic et Nunc*, 1.

<sup>3</sup> Ebd., 1.

<sup>4</sup> Ebd., 2.

<sup>5</sup> Vgl. Jacques MARITAIN, *Primauté du spirituel*, Paris 1927.

<sup>6</sup> CORBIN u.a., *Hic et Nunc*, 2.

<sup>7</sup> Ebd., 2.

<sup>8</sup> Für weitere Ausführungen zu den übrigen Autoren der Zeitschrift, vgl. REYMOND, *Théologien ou prophète?*, 69ff., und BAUBÉROT, *La revue Hic et Nunc*, 574ff.

<sup>9</sup> Henry CORBIN, *Philosophes*, in: *Hic et Nunc* 1 (1932), S. 19–23.

<sup>10</sup> Ebd., 19.

Ziel. So beantwortet er die anfangs gestellte Frage mit einer weiteren, rhetorischen Frage: „Constatera-t-on que nous dénonçons un pacte, si nous voulons ressaisir les conditions de notre vie philosophique hors des limites d’un système, fût-il idéaliste?“<sup>1</sup> Was ihn als Philosoph also interessiere, sei der Mensch – dieser konkrete Mensch, hier und jetzt. Und so schliesst sich eine weitere Frage an, ins Existenzielle gewendet, nämlich was es für diesen bedeutet, hier und jetzt da zu sein: „Que signifie être-là?“<sup>2</sup> Dieses französische Äquivalent von Heideggers *Dasein*<sup>3</sup> bringt nach Corbin also die existenzielle Situation des konkret existierenden Menschen zum Ausdruck. Aber wiederum besteht hier die Gefahr, die Existenz als blosser Sache zu denken und zum Objekt zu machen – dagegen gilt: „c’est la réflexion seule qui la re-présente“<sup>4</sup>. Und diese reflexiv denkende Re-Präsentierung der eigenen Existenz zeigt, dass *da sein* soviel bedeutet, wie mit einer Palette von Möglichkeiten konfrontiert zu sein und so in jedem neuen Moment vor der Entscheidung zu stehen. Dies bedeutet dialektische Existenz in Abgrenzung zu derjenigen Dialektik, die durch die Vermittlung von Konzepten zur Sache stossen möchte – „de cette situation même, à laquelle il faut toujours revenir, où dans la détresse et la solitude peut seule être entendue l’interrogation: *„Sentinelle, que dis-tu de la Nuit?“* (Esaïe XXI:II).“<sup>5</sup> Einem solchen Menschen, der wach *da* ist, sind nicht dogmatisch fixierte Ideen wesentlich, sondern Existenzweisen, die sich ihm anbieten. Ausgehend von diesen existenzphilosophischen Überlegungen präzisiert nun Corbin die spezifische Situation des evangelischen Menschen: Dieser weiss sich einerseits eingeflochten in diejenige Welt, die im Vergehen begriffen ist. Der Mensch steht hier, wie ausgeführt, immer vor der Entscheidung und damit auch immer in Unzulänglichkeit gegenüber seinem Nächsten – sündhaft ist er hier deshalb verflochten und steht unter dem Zorngericht Gottes. Gleichzeitig aber kommt die Verheissung an ihn heran, die ihn aus seiner Selbstzentrierung herausrufen möchte, wobei diese selbst in der Neuzeit nochmals markant zugespitzt wurde durch die autonome Selbstbegründung im Descartes’schen *Cogito, ergo sum*. Solchem Ich-zentrierten Selbstverständnis ist nach personalistischer Manier entgegenzuhalten, dass das Ich nur durch das Du realisiert wird: „il n’existe de *Moi* qu’en relation avec le *Toi*, et c’est dans ce dialogue qu’est la dialectique. *Je ne peux devenir réel que par Toi, tu es mon monde réel par lequel j’existe, mais jamais aucune autorité abstraite ne pourrait me produire à cette rencontre actuelle, hic et nunc*. Le *Toi* n’est pas un objet, il est le fondement de mon existence, il est l’Esprit, et c’est dans cette relation qu’est l’Esprit, car l’Esprit n’est pas un *on* anonyme, mais un *Toi*, qui heurte, qui exige.“<sup>6</sup> Und so möchte Corbin jenem Autonomiegedanken, der seit der Neuzeit um sich gegriffen hat, jene Wendung entgegen halten, die nun eben Barth auf geniale Weise umformuliert hat: „l’Esprit ne peut que se révéler et moi écouter. *Cogitor ergo sum* (Karl Barth). Ainsi seulement est dépassée la solitude, la solitude catégoriale du moi perdu dans le monde.“<sup>7</sup> Was in Corbins Aufsatz zu Kierkegaard nur implizit zur Sprache gekommen ist,<sup>8</sup> betont er im Manifest zu *Hic et Nunc* und nun

<sup>1</sup> Ebd., 19.

<sup>2</sup> Ebd., 21.

<sup>3</sup> Die Verwendung des Begriffs verrät, dass bei Corbin Heideggers Gedanken bereits wirksam sind – hat er doch seine Antrittsrede *Was ist Metaphysik?* schon 1931 zum ersten Mal ins Französische übersetzt (vgl. Martin HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la Métaphysique?* Traduit de l'allemand par H. Corbin-Petithenry, in: *Bifur* 8 (1931a), S. 9–27). Aber nicht nur Heidegger ist hier präsent, sondern auch Karl Jaspers, mit dessen dreiteiligem Werk (Karl JASPERS, *Philosophie*, Berlin 1932) er ebenfalls bereits vertraut zu sein scheint. Zumindest kommt in diesem Aufsatz (CORBIN, *Philosophes*, 22) die Formulierung vor, die vom Tag und der Nacht spricht, was sich im folgenden Aufsatz (DERS., *Quand nous nous réveillerons d'entre les morts*, in: *Hic et Nunc* 2 (1933), S. 43–51, 45) dann expliziter als Zitat wiederholt. Das betreffende Kapitel „Das Gesetz des Tages und die Leidenschaft der Nacht“ aus Jaspers drittem Band seiner *Philosophie* hat Corbin schliesslich im Jahr 1939 ins Französische übersetzt (vgl. JASPERS, *La Norme du jour et la passion de la nuit*).

<sup>4</sup> CORBIN, *Philosophes*, 21.

<sup>5</sup> Ebd., 21.

<sup>6</sup> Ebd., 22.

<sup>7</sup> Ebd., 23.

<sup>8</sup> Vgl. DERS., *Témoignage à Kierkegaard*, 79f.

besonders in diesem Aufsatz explizit,<sup>1</sup> dass nämlich dem Autonomieverständnis des neuzeitlichen Menschen der alles auf den Kopf stellende Theonomiegedanke entgegenzuhalten ist. Diese Umkehrung wird Corbin ein Leben lang beschäftigen und je länger je mehr in theosophische Gedankengänge hineinführen. Dies passt insofern, als die Formulierung selbst, die Barth in seinem Buch *Die Auferstehung der Toten*<sup>2</sup> erwähnt, tatsächlich von Franz von Baader stammt.<sup>3</sup> Noch aber bewegt sich Corbin auf den Bahnen barthianischer und existenzphilosophischer Gedankengänge. Was ihn hierbei als Philosoph aber im Grunde antreibt, passt zu dem, wohin er sich entwickeln sollte: Der Philosophie kann es nicht um die bloße Verwaltung und Organisation von Gedanken und Ideen gehen, geschweige denn blosser Ideengeschichte, sondern sie muss erstens existenziell und zweitens auf den Geist bzw. die Transzendenz bezogen sein – „toute philosophie peut provoquer la transcendance.“<sup>4</sup>

Sowohl Barth als auch die Existenzphilosophie haben Corbin also geholfen, diesem philosophischen Grundanliegen zu folgen und es gedanklich zu vertiefen. Dies setzt sich im zweiten Aufsatz in *Hic et Nunc* fort, mit dem Titel *Quand nous nous réveillerons d'entre les morts*<sup>5</sup>. Aufgrund dieses Titels könnte man meinen,<sup>6</sup> dieser Aufsatz nähme besonders Bezug auf die von Barth verfasste Schrift *Die Auferstehung der Toten*, zumal Corbin ja daraus im letzten Aufsatz die Formel *cogitor ergo sum* entnommen hatte. Tatsächlich aber finden sich in ihm viel eher Bezüge zu seinem Römerbriefkommentar, wobei manche Stellen zitiert werden, noch mehr aber stillschweigend, z.T. fast wörtlich und gar abschnittsweise wiedergegeben werden.<sup>7</sup> Diese Bezugnahme auf Barth erfolgt v.a. im zweiten Teil des Aufsatzes, der erste Teil jedoch ist zunächst von existenzphilosophischen Überlegungen geprägt, wenngleich sie von der Zielperspektive, die Barth ihm an die Hand gibt, schon stark ausgerichtet sind: Im Zentrum steht nämlich Röm 12,2a, wo es heisst: ‚Fügt euch nicht ins Schema dieser Welt, sondern verwandelt euch durch die Erneuerung eures Sinnes.‘ Dieses Schema der Welt steht im ersten Teil zur Disposition und ihm ist ein Zitat Kierkegaards vorangestellt, wo dieser davon spricht, dass Genies, Poeten, Helden und Heilige nur dadurch zu solchen geworden seien, dass ihnen eine unerreichbare Liebe dazu inspiriert habe – hätten sie die Liebe, bzw. das junge Mädchen besessen, so wären sie zu bloss durchschnittlichen Menschen geworden. Man könnte anfangs meinen, Corbin ginge es tatsächlich um diesen Sachverhalt, denn dies entspräche zumindest der Tendenz nach auch seinen späteren Gedanken. Tatsächlich aber möchte er hier aufzeigen, dass sowohl die Möglichkeiten eines bloss durchschnittlichen, wie aber auch die eines heldenhaften Menschen sich noch immer ganz innerhalb des diesseitigen Schemas der Welt bewegen. Und eine wesentliche Aufgabe philosophischer Reflexion bestünde eben darin, diese innerweltliche Grenze aufzuzeigen. Dementsprechend beginnt auch dieser Aufsatz wieder mit der Frage, was Philosophie betreiben eigentlich heissen soll, wobei erneut ein Verständnis derselben als objektiver Wissenschaft abgelehnt und anstelle dessen folgendes betont wird: „Mais qu’au lieu de

<sup>1</sup> DERS. u.a., *Hic et Nunc*, 2 und DERS., *Philosophes*, 23.

<sup>2</sup> Vgl. BARTH, *Die Auferstehung der Toten*, 22.

<sup>3</sup> Vgl. Franz von BAADER, *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Franz Hoffmann, F. von Osten-Sacken, Christoph Schlüter, Leipzig 1851-1860 (=Neudruck Aalen 1963), Bd. 1, 370: "Wenn der Mensch ein Gedanke Gottes, von Gott gedacht ist und ohne dieses von Gott Gedachtwerden nicht wäre, so kann er auch seines eigenen Seins nur gewiss sein, indem er sich von Gott gedacht weiss. Daher genügt (zum Ausgangspunkt des Philosophierens) nicht das: 'ich denke, also bin ich' (Cogito, ergo sum), sondern nur das: 'Ich denke, also werde ich (von Gott) gedacht', oder: 'Ich werde gedacht, also denke und bin ich', oder: 'also bin ich ein Denker'." Vgl. hierzu auch Gerhard WEHR, *Franz von Baader. Zur Reintegration des Menschen in Religion, Natur und Erotik*, Freiburg im Breisgau 1980, 52f.

<sup>4</sup> CORBIN, *Philosophes*, 23.

<sup>5</sup> DERS., *Quand nous nous réveillerons d'entre les morts*.

<sup>6</sup> So STAUFFER, *Théologie protestante*, 187, und auch SOSTER, *Le développement de la pensée d'Henry Corbin pendant les années Trente*, 60.

<sup>7</sup> Corbin nimmt Bezug insbesondere auf die Kapitel ‚Die Kraft der Auferstehung‘ (BARTH, *Der Römerbrief* 1922, 182ff.) und ‚Das Problem der Ethik‘ (ebd., 447ff.). Vgl. insbesondere CORBIN, *Quand nous nous réveillerons d'entre les morts*, 48 mit BARTH, *Der Römerbrief* 1922, 460 und CORBIN, *Quand nous nous réveillerons d'entre les morts*, 49 mit BARTH, *Der Römerbrief* 1922, 458.



cela elle ne fasse que décrire l'actualité précise d'un être et de l'être, qu'elle ait pour fin non de surmonter la réalité et les difficultés, mais de les reconnaître, elle devient alors chaque fois le *cas* où la personne est engagée elle-même comme un conflit."<sup>1</sup> Anders gesagt, Philosophie soll an die Grenzen der eigenen Existenz führen und aufzeigen, dass sich sowohl die durchschnittlichen wie auch die heldenhaften Menschen innerhalb dieser selben Grenze bewegen, dass also das Gesetz des Tages *und* die Leidenschaft zur Nacht im selben Schema sind und nicht etwa das eine hier und das andere dort. Auch wenn eine säkularisierte Welt meint, durch heroische Taten das Durchschnittliche hinter sich gelassen zu haben, mit einem Nein der Kritik oder Revolte das Gegebene zu negieren, so bleibt diese Negation doch immer eine relative Negation. So gut der Wille auch immer sei, er kommt nicht über die grundsätzliche Bestimmung dieser Welt hinaus, oder wie Barth es auf den Punkt bringt: Es geht „die Krisis, das Ende, der Schall der letzten Posaune diagonal hindurch durch das Ja *und* Nein, Leben *und* Sterben, Alles *und* Nichts, durch das Geniessen *und* Entbehren, Reden *und* Schweigen, Erhalten *und* Umstürzen, durch das tätige Handeln *und* durch das beschauliche Warten *dieses* Menschen.“<sup>2</sup> So sehr es scheint, dass der Mensch zwischen diesem oder jenem entscheiden könnte: „l'on n'est jamais *devant* une détermination, l'on est d'ores et déjà en elle“<sup>3</sup>. D.h. über diese Welt ist bereits entschieden: „à la limite de la norme et à la limite de la passion, le péché est là toujours, parce que chacun met l'autre en cause.“<sup>4</sup> Und Corbin schliesst aus diesen doch auch sehr theologischen Überlegungen heraus auf die Aufgabe der Philosophie: „Si donc philosopher ne consiste pas à élever une sage théorie de la connaissance, à apprendre l'art de distribuer des objets dans la vitrine d'un musée, sans menacer la vitrine d'à côté (et quel scandale si 'notre théologie' se mettait dans ce cas!), philosopher est alors un événement de l'existence, qui en fin de compte doit conduire celle-ci à la limite où la relation entre les deux mondes devient transparente.“<sup>5</sup> Es ist hier nicht ganz klar, was Corbin mit den beiden Welten meint und spätestens hier werden wir uns eines gewissen Zwiespaltes in ihm bewusst: Denn er scheint sich in seiner Begeisterung für Barth in gewissen Belangen selbst zu übergehen – gerade in diesem Fall ist man nämlich geneigt anzunehmen, er spreche vom Innerweltlichen gegenüber der Transzendenz. Aber das kann nicht im Sinne Barths sein, ist es aber womöglich im Sinne Corbins. Barthianisch gedacht, wäre es adäquater zu sagen, jene beiden Grundmöglichkeiten, das Ja und das Nein des im Schema dieser Welt lebenden Menschen sollen einander durchsichtig gemacht werden und zwar dahin gehend, dass beide unter demselben Gesetz und damit auch beide in der Krisis stehen. Corbin geht hier noch mit und fragt dementsprechend auch zum Schluss des ersten Teils mit Erasmus: „Qui donc alors s'appliquera encore à corriger sa vie?“ Luther (*De servo arbitrio*) peut riposter: ‚Personne.‘ Car l'homme est laissé là tout seul, et c'est cela *toucher les Portes de la Mort*.“

Die Grundzüge dieser Überlegungen finden sich schon in Barths Römerbriefkommentar unter dem Kapitel ‚Das Problem der Ethik‘<sup>6</sup>, das sich als Kommentar auf die eben genannte Stelle von Röm 12,1f. bezieht. Darin kommt selbst der Geniegedanke vor, mit dem ja Corbin seinen Aufsatz beginnt.<sup>7</sup> Dass Corbin gerade dieses Kapitel ausgesucht hat, mag zunächst erstaunen, zumal ihm später oft vorgeworfen wurde, dass er seine Gedanken kaum je aufs Ethische bezogen habe.<sup>8</sup> Aber gerade sein Bezug auf dieses Kapitel mag eine Antwort auf diesen scheinbaren Mangel geben. Denn Barth will nichts wissen von einer theoretischen Trennung der Dogmatik und der Ethik, wie er denn auch mit dem Auftakt von Röm 12 nach den vorangegangenen Kapiteln des Römerbriefes betont: „kein anderes Buch wird hier aufgeschlagen und nicht einmal eine andere Seite. Keine ‚Praxis‘ *neben* der Theorie soll hier empfohlen,

<sup>1</sup> CORBIN, Quand nous nous réveillerons d'entre les morts, 43.

<sup>2</sup> BARTH, Der Römerbrief 1922, 190.

<sup>3</sup> CORBIN, Quand nous nous réveillerons d'entre les morts, 44.

<sup>4</sup> Ebd., 45.

<sup>5</sup> Ebd., 45.

<sup>6</sup> BARTH, Der Römerbrief 1922, 447ff., welches das erste Unterkapitel des Hauptkapitels ‚Die grosse Störung‘ ist.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 457ff.

<sup>8</sup> So bspw. WASSERSTROM, Religion after religion, 225ff.

sondern festgestellt soll hier werden, dass eben die ‚Theorie‘, von der wir herkommen, die *Theorie der Praxis* ist.“<sup>1</sup> Und weiter: „Das Problem der ‚Ethik‘ ist identisch mit dem der Dogmatik: ‚Soli Deo gloria!‘ Alles *sekundäre* ethische Handeln aber [...] muss sich an dieses primäre anschliessen, aus ihm hervorgehen, aus dem Zusammenhang mit ihm seinen Charakter als ‚lebendig, heilig, Gott wohlgefällig‘, als – gut, d.h. als unter dem Telos des Lebens stehend (6,23) empfangen.“<sup>2</sup> Nicht also um eine Applikation der Theorie in die Praxis soll es gehen, um eine konstante Verbesserung des guten Willens, sondern um die ständige Rückbeziehung auf das Eine, das nottut und not-wendig ist, nämlich Gott die Ehre zu geben und sich selbst als unter der Krisis stehend zu wissen. Dies ist, wie Corbin mit Barth betont, die eigentliche und primäre ethische Handlung: „là où nous disons oui à la problématique la plus profonde de notre existence, qui est en même temps sa vérité la plus profonde. Ce ne peut être que l’acte unique *avant* et *après* lequel il n’y en a point d’autre à disposer en série; il est *con-version*, retour en arrière.“<sup>3</sup> Was Corbin hier mit *con-version* wiedergibt, erscheint bei Barth als *Um-Denken*, also der wörtlichen Wiedergabe der griechischen *metanoia* (vgl. Mk 1,15), was nicht einfach Busse bedeutet. Der Urbedeutung entsprechend meint sie also nicht einen moralischen Akt, sondern eine Art Denkakt: „Die primäre ethische Handlung ist ein ganz bestimmtes *Denken*. Busse heisst *Um-Denken*.“<sup>4</sup> Aber es ist ein Denken, das nicht inhaltlich gefüllt ist, weil auch das Denken selbst aufgrund aller grundsätzlichen Relativität *dieses* Menschen in *dieser* Welt nicht über sich hinaus zu Gott kommt, sondern es ist ein Denkakt, der sich selbst aufhebt und gerade darin „‘sachgemässe Gottesverehrung’“<sup>5</sup> ist. „Le sens de la Religion est la mort, et non point harmonie avec soi-même“<sup>6</sup>, erläutert Corbin entsprechend. Und diese Selbstaufhebung ist das eigentliche Opfer und die primäre ethische Handlung, die nicht ins Schema dieser Welt passt, aber teilnimmt an der Verwandlung derselben: „da handelt er ethisch, denn da ist das Ende der Welt und die Auferstehung der Toten.“<sup>7</sup>

Hiermit sind wir also beim Titel des Aufsatzes von Corbin angelangt und hier pocht denn auch sein Herz wahrnehmbar und zwar in der Problematik der Geschichte und Geschichtlichkeit des Menschen und ihrer Lösung:<sup>8</sup> „La Révélation du péché comme décision éternelle, est au sens absolu *pré-histoire*, de même que le réveil d’entre les morts est *post-histoire*. Adam n’est pas une grandeur du passé, et la mort d’Adam ne fonde pas une philosophie de l’histoire.“<sup>9</sup> Diese zeitliche Welt also ist vorzeitig bestimmt durch die Sünde, worüber hinaus der Mensch als weltlicher nicht gelangen kann.<sup>10</sup> Was ihn allein aus dieser vom Tod in die Schranken gewiesenen und vom Tod bestimmten Welt heraufrufen kann, ist „l’appel au Dieu qui réveille d’entre les morts“<sup>11</sup>, und zwar allein im Zeichen desjenigen Paradoxes, wo sich göttliche Kraft in der menschlichen Schwachheit bewährt hat. Nur hier im Tod ist die Sünde an ihrer Wurzel angegriffen und erledigt: „Weil er ‚der Tod des Todes, die Sünde der Sünde, das Gift des Giftes, die Gefangenschaft der Gefangenschaft ist‘ (Luther). [...] Weil die Kräftigung seiner Negation urkräftige Position ist. Weil er als *letztes* Wort über diesen Menschen zugleich Angel, Schwelle, Übergang und *Wende* ist zum neuen Menschen.“<sup>12</sup> Aber diese Schwelle zum neuen Menschen führt wiederum jenseits der Zeit dieser Welt und ist vom zeitlichen und weltlichen Menschen, was jeder

<sup>1</sup> BARTH, Der Römerbrief 1922, 450.

<sup>2</sup> Ebd., 454.

<sup>3</sup> CORBIN, Quand nous nous réveillerons d’entre les morts, 47. Vgl. BARTH, Der Römerbrief 1922, 460f., den Corbin hier fast wörtlich zitiert, ohne jedoch irgendwelche Angaben zu machen!

<sup>4</sup> Ebd., 460. Paulus umschreibt es in Röm 12,2 so: ‚verwandelt euch durch die Erneuerung eures Sinnes‘.

<sup>5</sup> Ebd., 460.

<sup>6</sup> CORBIN, Quand nous nous réveillerons d’entre les morts, 48.

<sup>7</sup> BARTH, Der Römerbrief 1922, 458, vgl. CORBIN, Quand nous nous réveillerons d’entre les morts, 49.

<sup>8</sup> Vgl. den bald folgenden und bedeutsamen Aufsatz Henry CORBIN, La Théologie dialectique et l’histoire, in: Recherches philosophiques 3 (1934), S. 250–284.

<sup>9</sup> DERS., Quand nous nous réveillerons d’entre les morts, 49.

<sup>10</sup> Vgl. BARTH, Der Römerbrief 1922, 164 und 169.

<sup>11</sup> CORBIN, Quand nous nous réveillerons d’entre les morts, 49, vgl. BARTH, Der Römerbrief 1922, 188f.

<sup>12</sup> Ebd., 189.

ohne Ausnahme ist, nicht anders zu haben als im Modus des Glaubens, der durch das Wort Gottes geboren wird: „une Parole, s’adresse à lui comme si elle l’ignorait, comme s’il n’était pas, car elle s’adresse au nouvel homme. Mais cela n’est à tout jamais qu’un *Futurum aeternum* de notre existence“<sup>1</sup>. Dieser aus der ewigen Zukunft kommende Anspruch ist also jenseits der Zeit dieser Welt und der Geschichte und insofern eschatologischer Natur, wie auch der Fall Adams jenseits der Zeit dieser Welt und ihrer Geschichte liegt: „C’est là seulement, à la fin des choses historiques, qu’Adam est mort, et que l’homme se réveille d’entre les morts. Là seulement l’homme devient à lui-même le problème [...]. Mais cette résurrection, ni celle de Christ, ne se situe dans *mon* présent, ni dans *mon* passé, ni dans *mon* avenir. Elle est *non-historique*; elle est le point critique, le pouvoir et le vouloir du nouveau moi.“<sup>2</sup> Dementsprechend lässt sich dieser kritische Bezugspunkt auch nicht psychologisch oder anthropologisch verorten und begründen, um seiner etwa im Modus einer Überzeugung habhaft zu werden – „le mot ‚conviction‘ est un non-sens courant“. Es bleibt als *futurum aeternum* bzw. als *futurum resurrectionis* unhistorisch und muss vom geschichtlichen Menschen *hic et nunc* immer wieder von Neuem glaubend empfangen werden. Ebenso aber lassen sich von diesem Punkt auch keine generellen Normen ethischen Handelns ableiten, die den Menschen zu ihm führen würden. Vielmehr bleibt er unverfügbar und jenseits menschlicher Bemächtigung und bleibt so der Bezugspunkt des Um-Denkens und der Busse, was zugleich die primäre ethische Handlung ist. „Das Subjekt Ich ist [...] bei allen möglichen Prädikaten, die ihm gegeben, bei allen Hemmungen, Veredlungen, Vertiefungen und Überhöhungen, die ihm zuteil werden können, immer *dieser* Mensch. Aber dieses Bekenntnis zu meiner totalen Identität mit *diesem* Menschen weist zurück auf einen Standort *ausserhalb* dieser totalen Identität, von dem aus ich mich selbst erkenne, ja vielmehr erkannt bin; von dem aus ich mich selbst qualifiziere, ja vielmehr qualifiziert bin als *dieser* Mensch.“<sup>3</sup> Damit sind wir am Schluss des Aufsatzes wieder dort angelangt, wo die souveräne Subjektstellung besonders des neuzeitlichen Menschen in ihrer Wurzel in Frage gestellt wird und welche nur von der Offenbarung her aufgebrochen werden kann: „Il reste que la Parole brise le cercle enchanté du Moi solitaire, et que l’amour qui se livre n’est ni une hypothèse, ni une norme, mais passion dans un temps *réel*. L’existence éthique, c’est cette instance présente, dépendante de l’Autre, du Toi unique et simplement humain, qui de l’extérieur heurte par un appel et une contradiction.“<sup>4</sup> Wir sehen hier also deutlich, dass Corbin das im Manifest von *Hic et Nunc* angesprochene Problem des modernen Menschen wie der modernen Gesellschaft insgesamt mit ihren Sackgassen in Religion, Philosophie und Moral aus der Perspektive der *primauté spirituelle* anzupacken versucht: Der sich ganz in der Geschichte dieser Welt verlorene Mensch ist nur von der Offenbarung jenseits der Geschichte her zur Besinnung bzw. zu einer Umbesinnung und einem Um-Denken zu bringen.

Das Problem der Geschichte setzt sich im dritten Aufsatz von Corbin in *Hic et Nun* fort, mit dem Titel *Philosophia crucis*<sup>5</sup>. Nach einer Einführung, die darüber Auskunft gibt, dass in der protestantischen Theologie (auf Luther sich berufend) die Kreuzestheologie nicht ein Artikel unter anderen ist, sondern eine Art und Weise bezeichnet, selbst Theologie zu betreiben, so sollte dies auch in bezug auf die Philosophie möglich sein.<sup>6</sup> Und diese Frage wird umso virulenter, als die verschiedenen Geschichtskonzeptionen protestantischer, orthodoxer und v.a. katholischer Prägung einander gegenüber gestellt werden. Denn während es letzterer um eine Verwaltung und Vertiefung der Offenbarung durch die Geschichte hindurch geht, setzt erstere an einer singulären und punktuellen Stelle an, so dass sie sich aber von katholischer Seite den Vorwurf des Atomismus und der Verkümmern gefallen lassen muss,

<sup>1</sup> CORBIN, Quand nous nous réveillerons d’entre les morts, 49.

<sup>2</sup> Ebd., 50. Vgl. BARTH, Der Römerbrief 1922, 190f.

<sup>3</sup> Ebd., 193, vgl. CORBIN, Quand nous nous réveillerons d’entre les morts, 51.

<sup>4</sup> Ebd., 51.

<sup>5</sup> DERS., *Philosophia crucis*, in: *Hic et Nunc* 3/4 (1933), S. 86–94.

<sup>6</sup> Corbin nimmt hier wohl Bezug auf Walther von LOEWENICH, *Luthers theologia crucis*, München 1929. Vgl. STAUFER, *Théologies protestant*, 188.

währenddem katholische Theologie auf scheinbar geniale Weise die Philosophie heranzieht, um eine bestimmte Erkenntnistheorie oder eine Geschichtsphilosophie grundzulegen. Corbin aber argumentiert: „Il nous semble bien que lorsque nous déclarons que ce n'est pas du tout dans l'Histoire que la Parole de Dieu est à entendre, mais chaque fois et toujours dans *notre* vie présente, le malentendu ou le malaise que nous provoquons tient à ce que l'on ne peut ni ne veut abandonner une certaine ‚philosophie de l'Histoire‘. Il nous faut donc indiquer sommairement ce que c'est qu'être ou ne pas être dans l'Histoire; ce que signifie alors faire de la théologie, et comment celle-ci n'est là que pour 'inquiéter' la philosophie.“<sup>1</sup> Diese drei Themen entfaltet Corbin nun im Folgenden: Erstens geht es um die Unterscheidung von ‚l'Histoire‘ und ‚l'histoire‘. L'Histoire bezeichnet die Geschichte, die vergangen ist und die unter dem Gesichtspunkt von Zeitlichkeit und Kausalität im Modus der Geschichtswissenschaften angegangen werden kann. Das Sein des Menschen befindet sich nur insofern darin, als er der Gegenwart verlustig geworden ist. Sobald man nun Tradition in diesem Sinne versteht, indem man darin und somit in der Vergangenheit eine Idee suchen möchte, die sich durch die Geschichte hindurch entfaltet haben soll, verliert man sich in eben dieser Vergangenheit, die dem menschlichen Denken nur im Modus der Kausalität zugänglich ist – „c'est alors justement que toute Tradition nous apparaît comme l'effort de la *ratio* tout court pour s'emparer du temps, comme la science s'empare de son objet, pour le dominer, l'incorporer dans une *Weltanschauung*. [...] cela implique l'épanouissement d'un donné primitif, statufié; cela signifie abandon au passé, à l'empire de la causalité.“<sup>2</sup> In der Gegenwart jedoch geht die Geschichte zu Ende – „à chaque ‚maintenant‘ je suis à la fin de l'Histoire“<sup>3</sup> – und um diese aktuelle, in jedem neuen Moment sich vollziehende Geschichte (l'histoire) und der ihr zugrundeliegenden Geschichtlichkeit (l'historicité) muss es gehen, da hier allein die existenzielle Situation des Menschen richtig, d.h. existenziell und nicht objektivierend erfasst wird und die dadurch gekennzeichnet ist, sich in der Entscheidung und in der Krisis vorzufinden. Und hier nun ist das Wort Gottes nicht in der Vergangenheit verortet, sondern stets aus der Zukunft her kommend, so dass gilt: „que la Parole de Dieu est *acte*, que par conséquent elle est *décision*, cela implique pour quiconque est rencontré par son exigence, une situation précise: c'est que c'est par elle seule qu'il y a *décision tout court*, par elle seule qu'il y a ouverture de l'avenir, et que cet abandon du cher moi, du substantif, n'est possible, qu'en elle, parce qu'elle seule est suprêmement libre.“<sup>4</sup> Diese Grundunterscheidung von Geschichte, der sich die Geschichtswissenschaft zuwendet, und Geschichte als existenzielle Situation hat nun zweitens Konsequenzen für die Theologie. Ist das Wort Gottes etwas aus der Zukunft Herkommendes, so erfüllt sich Theologie nicht in geschichtswissenschaftlicher Arbeit, der es darum ginge, des Wortes Gottes irgendwo in der Vergangenheit habhaft zu werden – auch wenn dies immer wieder geschieht! Gerade dagegen sei anzukämpfen: „C'est donc avec cette Parole que la théologie doit lutter pour cette Parole.“<sup>5</sup> Die Theologie aber steht in der Not, dass sie einen Gedanken denken soll, dessen Subjekt nicht der theologisierende Mensch, sondern Gott selbst ist. Wenn man Theologie so versteht, dann ist ihre Charakterisierung als dialektisch eigentlich ein Pleonasmus: „Il semble qu'après cela le mot ‚dialectique‘ soit superflu (de grâce que l'on oublie dans ce cas le sens hégélien); une théologie proprement dite ne peut être que dialectique, comme un nègre est forcément noir!“<sup>6</sup> Aber dass Theologie nicht automatisch so verstanden wird, zeigt, welche akademischen Anstrengungen gemacht werden, Theologiegeschichte und parallel dazu Philosophiegeschichte zu betreiben – nicht, dass sie umsonst wären, aber theologische Arbeit erschöpft sich nicht darin. Selbst die Lutherrenaissance, die damals um sich griff, hat theologisch gesehen keinen Sinn, wenn es dabei um bloße Ideengeschichte geht. Es geht vielmehr darum, sich durch Nachvollzug von Luthers eigenem Bemühen

<sup>1</sup> CORBIN, *Philosophia crucis*, 87.

<sup>2</sup> Ebd., 88f.

<sup>3</sup> Ebd., 88.

<sup>4</sup> Ebd., 89.

<sup>5</sup> Ebd., 90.

<sup>6</sup> Ebd., 90.

im Hören von Gottes Wort zu üben: „*Savoir* que Luther l’a entendue vraiment et a cru en elle, ne ferait pas que nous, nous l’entendions, et dans ce cas notre assentiment ne différerait en rien de toute autre opinion historique que nous pouvons professer à l’égard d’un chapitre de Thucydide ou de Tacite; ce serait être l’homme-dans-l’histoire, dans l’inactuel, sans responsabilité de soi-même.“<sup>1</sup> Was aber hat dies nun drittens zu tun mit Philosophie?, fragt Corbin schliesslich. Wie er in seinen letzten Aufsätzen immer wieder betont hat, dass es der Philosophie nicht um blosser Verwaltung von Ideen gehen kann, sondern dass es gilt „que philosopher est rigoureusement une forme de l’existence“<sup>2</sup>, muss sie sich von der Theologie her gefallen lassen „comment celle-ci n’est là que pour ‚inquiéter‘ la philosophie“<sup>3</sup>. Der Mensch kann sich nämlich durch die Philosophie entweder beruhigen und versichern in der Konstruktion von Systemen oder er kann sich sagen lassen, dass „il est Adam, contre qui un jugement de mort a été prononcé, qu’il comprend non point *par* mais *contre* sa connaissance, et que ce monde au sein duquel il a cherché à dire lui-même l’exigence absolue de la vérité est le monde de la mort. Alors puisque le passé existe comme ‘réalité cachée’, à laquelle je ne puis participer existentiellement, puisqu’il s’agit bien d’une chute *dans* le temps et non d’une chute advenue *pendant* le temps, seul l’*Eschaton* de mon avenir peut ouvrir mon ‘être-passé’ à la ‘décision’. En ce sens peut-être, le problème du ‘continue’ ne peut-il recevoir qu’une réponse théologique.“<sup>4</sup> Corbin geht hier also von einem möglichen Zuordnungsmodell von Philosophie und Theologie aus, das ihn eher in die Nähe eines Bultmann rückt als eines Barth: Philosophie in existenziellem Vollzug, d.h. solche Philosophie, die sich der Faktizität menschlichen Daseins stellt, muss notwendigerweise die Endlichkeit eben dieses Daseins aus der Verborgenheit in die Gegenwart holen. Sie kann hier verbleiben und angesichts dieser Endlichkeit zur Eigentlichkeit menschlichen Daseins rufen oder sie kann sich, sofern es ihr um die Dauer geht, sich dem eschatologischen Horizont öffnen, um den die Theologie kreist. Welchen Weg sie auch geht, Philosophie, existenziell verstanden, ist damit notwendigerweise eine ‚Kreuzesphilosophie‘: „la ‚Croix‘ est la limite infranchissable de la réalité, de chaque réalité. Philosopher sur le monde où l’on vit, philosopher même sur le monde historique, cela devient nécessairement alors une *philosophia crucis*.“<sup>5</sup>

In seinem letzten Artikel in *Hic et Nunc* aus dem Jahre 1934 mit dem Titel *Note sur existence et foi*<sup>6</sup> reflektiert Corbin schliesslich über die Bedeutung der Existenzphilosophie als solcher, welche seiner Einschätzung nach nun in aller Munde sei, theologischen wie philosophischen – jedoch werde zu schnell aus den Augen verloren, was denn von der Existenz sprechen überhaupt bedeute. Deshalb beginnt der Aufsatz mit der Frage: „Quel sens cela a-t-il de parler de l’existence?“<sup>7</sup> Diese Frage erinnert an Bultmanns Titelformulierung seines Aufsatzes *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*<sup>8</sup> und tatsächlich steht hinter dem Text von Corbin dieser Aufsatz von Bultmann. Wie nämlich Bultmann seinen Aufsatz damit beginnt,<sup>9</sup> dass nicht *über* Gott geredet werden kann und dies genauso auch von der Existenz gelte, so setzt Corbin in seinem Aufsatz genau hier ein: Zu schnell habe man die Existenz zu einem Objekt gemacht, über das man dann objektivierend reden möchte – dies gerade aber ist nicht der Sinn von existenzphilosophischen Reflexionen, denn nicht *über*, sondern *von* Existenz soll geredet werden. Von ihr gilt, was von der Liebe gilt: „l’amour n’existe qu’en tant que j’aime ou que je suis

<sup>1</sup> Ebd., 91f.

<sup>2</sup> Ebd., 93.

<sup>3</sup> Ebd., 87.

<sup>4</sup> Ebd., 93.

<sup>5</sup> Ebd., 94.

<sup>6</sup> DERS., *Note sur existence et foi*, in: *Hic et Nunc* 6 (1934), S. 51–57.

<sup>7</sup> Ebd., 51.

<sup>8</sup> Rudolf BULTMANN, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, in: *Ders.* (Hg.), *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1933, S. 26–37. Für eine eingehendere Besprechung dieses Aufsatzes auch durch Corbin, vgl. das folgende Kapitel (-> 1.3.4.).

<sup>9</sup> Vgl. BULTMANN, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, 26ff.

aimé.“<sup>1</sup> Sobald ich also über meine existenziellen Erfahrungen spreche, tendiere ich dazu, sie gegenüber mir selbst zu objektivieren, „alors que nous n’avons plus *devant* nous qu’une essence telle que celle du monde de la nature; [...] l’on n’a vraiment pas encore compris ce que c’est que l’existence de l’homme, par opposition à la subsistance du monde naturel, ou à la Vie universelle.“<sup>2</sup> Eine solche Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt übersieht, dass diese selbst der eigentlichen Existenz nachgeordnet ist; anders gesagt:<sup>3</sup> Existieren oder *Sein* ist der Spaltung in Subjekt und Objekt vorgeordnet. Hat sich diese aber einmal eingestellt, so verfällt das Denken über die Existenz einer Art von gesetzmässigem und kausalem Denken, in dem die Existenz immer als ein besonderer Fall einer Allgemeinheit gefasst werden will. Solches Denken ist geprägt von der Idee des Gesetzes, das die Welt bestimmt – „un monde, donc, où il n’y a de place ni pour les symboles, ni pour les anges, ni pour les démons; un monde parfaitement homogène et naturalisé, puisque l’idée de loi naturelle est étendue par analogie au monde de l’histoire, un monde, donc, qui est sans Dieu.“<sup>4</sup> Es ist hier das erste Mal, wo Corbin von Symbolen, Engeln und Dämonen spricht.<sup>5</sup> Unsichtbar sind sie geworden, bzw. der Blick des Menschen für sie ist blind geworden, deshalb, weil die Objektivierung, wie sie gegenüber der Natur in Anwendung gekommen ist, auch auf die Geschichte und damit den Menschen in der Geschichte ausgeweitet worden ist. Solche Objektivierung von Geschichte wird aus Theologensicht jedoch nicht besser, wenn Gott als deren übergeordnete Idee und Prinzip eingezeichnet wird: „toutes les métaphysiques rationalistes n’ont fait autre chose que de penser Dieu comme le principe du monde, conférant à ce monde son intelligibilité, ou comme le principe d’un ordre moral, le sommet d’une échelle des valeurs. Mais cela revient-t-il à autre chose qu’à réduire l’existence divine à une vérité générale, rentrant dans un système de connaissances, un système qui serait le support de Dieu, pour ainsi dire, et le support de notre existence, au lieu d’en être l’expression même.“<sup>6</sup> Corbin nun fragt in Hinsicht auf eine solche Konzeption, die wohl ein letztes Mal in voller und alle bisherigen Modelle überragender Wucht bei Hegel zum Ausdruck gekommen ist: „Ne convient-il pas de se demander si c’est, non pas en niant la réalité de Dieu mais en l’affirmant en tant que science, qu’une science ferait acte d’athéisme ? Qu’est-ce à dire sinon que de parler de Dieu en ce sens est véritablement erreur et folie, que c’est le péché? Ce n’est pas au nom du principe de causalité, ce n’est pas parce que Dieu est le Régent de l’Univers, qu’il est possible de dire qu’il est aussi mon Seigneur; non, c’est seulement si l’on se sait interpellé par Dieu dans sa propre existence, que cela a un sens de parler de Dieu.“<sup>7</sup> Fertig also mit einem Geschichts- und Weltdenken, das Gott mitdenkt oder ihn als dessen Grund oder Prinzip denkt, um seiner so habhaft zu werden – barthianisch gedacht gilt gerade das Gegenteil, nämlich von Gott und seinem Anspruch in solchem Denken durchkreuzt und gerichtet zu werden, weil man Gott zu einem Teil dieser Welt gemacht hat und Gott nicht Gott sein lässt.<sup>8</sup> Eine neue Form solchen Denkens ist es, Geschichte gesetzmässig im Sinne einer Evolution zu denken – wie Corbin aber bemerkt, wird hier zwar Geschichte gedacht, d.h. das Fortbewegen bspw. des Menschen durch die Zeit hindurch, also sein Existieren in der Zeit, jedoch unter dem Vorzeichen einer allgemeinen Gesetzmässigkeit und damit des Entscheidenden entbehrend: „L’être naturel *évolue*, mais il n’y a d’histoire, d’événement réel, que dans la rencontre, l’exigence entendue du côté de l’Autre, dans un monde réel où il y a Toi et Moi.“<sup>9</sup> Verliert man diesen Punkt aus den Augen, dass Geschichte sich dort ereignet, wo eine Begegnung von Ich zu Du geschieht,

<sup>1</sup> CORBIN, Note sur existence et foi, 51. Vgl. BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, 27.

<sup>2</sup> CORBIN, Note sur existence et foi, 51f.

<sup>3</sup> Vgl. BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, 31ff.

<sup>4</sup> CORBIN, Note sur existence et foi, 51.

<sup>5</sup> Vgl. auch SOSTER, Le développement de la pensée d’Henry Corbin pendant les années Trente, 67f.

<sup>6</sup> CORBIN, Note sur existence et foi, 53. Vgl. BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, 32

<sup>7</sup> CORBIN, Note sur existence et foi, 53f. Vgl. BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, 33.

<sup>8</sup> Vgl. BARTH, Der Römerbrief 1922, 56ff. Vgl. auch BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, 26ff, wo dieser genau das Problem behandelt, *über* Gott sprechen zu wollen, was sich als Widerspruch in sich selbst herausstellen muss. Corbin wird in diesem Aufsatz wohl auch Bultmanns Ausführungen im Sinne haben.

<sup>9</sup> CORBIN, Note sur existence et foi, 54.

so degradiert das historische Wissen zu einem blossen und völlig relativen Faktenwissen: „Il reste alors un pur relativisme, un simple jeu de possibilités logiques fort intéressantes, mais sont-elles vraies? Elles *furent*, mais *ont-elles* un sens?“<sup>1</sup> Hinter solchen Überlegungen steht also die Frage nach dem Sinn von Geschichte und nach dem „Nutzen der Historie“<sup>2</sup> – eine Frage also, die sich auch Barth in seinem Römerbriefkommentar stellt. Corbin bringt es auf den Punkt, wenn er mit ihm übereinstimmend<sup>3</sup> über die historischen Geschehnisse sagt: Sie *waren* wahr, aber *haben* sie einen Sinn? Ist aus dem uferlosen Relativismus geschichtlicher Ereignisse noch ein Sinn für uns destillierbar? Corbin gestaltet den Gedankengang nun dahin gehend, dass er ihn auf der Grundlage der existentialen Analytik Heideggers vertieft,<sup>4</sup> die besagt, dass Sein v.a. ein Sein-Müssen ist, was Corbin als eine fundamentale ethische Beziehung bezeichnet, denn: „Elle implique l'*avenir*, elle est la source de l'événement réel, elle constitue la structure temporelle, historique, de l'existence humaine; elle en est la condition, celle qui l'exprime, non pas comme une hypostase, mais comme un pouvoir-être. De la qualification de ce futur dépendent le sens et le mode de chaque existence. [...] Serf arbitre ou liberté chrétienne, opposition de deux mondes entre lesquels il n'est point de connexion naturelle.“<sup>5</sup> Dass von der Qualifizierung jener Zukunft die Bestimmung der Existenz abhängt, dass also die Geschichtlichkeit des Menschen davon bestimmt wird, in welchem Horizont er sich bewegt, das ist dann v.a. Thema des folgenden Aufsatzes mit dem Titel *La Théologie dialectique et l'Histoire* und wir werden dies in der Besprechung desselben vertiefen.

Zuvor aber sei noch ein Hinweis auf einen zeitgeschichtlichen Bezug Corbins im Aufsatz *Note sur existence et foi* eingefügt. Man könnte manchmal den Eindruck haben, als würde sich Corbin in keiner Weise auf die politischen Ereignisse beziehen, die ja gerade 1934 in seinem Nachbarland voll im Gange waren. Ausgangspunkt für Corbins Überlegungen diesbezüglich aber ist die Berufung des evangelischen Menschen, der in jenem Horizont steht, in welchem er zur Freiheit befreit ist. Gerade diese reformatorische Betonung der Freiheit sei heute in vollem Masse in Erinnerung zu rufen – jedoch nicht im Sinne einer historischen Rekonstruktion, sondern einer Aktualisierung desjenigen Anspruches, der ihre Existenz bestimme und der sie vor einer Kompromisshaltung gegenüber Weltlichem bewahre. Ansonsten müsste man fragen: „N'y a-t-il pas de notre faute, à nous protestants, si des journalistes irresponsables ont osé, à propos des événements religieux actuels en Allemagne, parler d'une 'nouvelle Réforme', et commettre de scandaleuses confusions? N'avons-nous point acquiescé trop facilement à l'équation établie entre liberté chrétienne et liberté tout court, n'avons-nous point facilité toutes les confusions touchant l'individualisme?“<sup>6</sup> Corbin wird hier also wohl Bezug nehmen auf die ‚skandalösen‘ Ereignisse in Deutschland rund um die Deutschen Christen, die ab 1933 bestrebt waren, sich in Berufung auf das deutschwüchsige Christentum ganz in den Dienst am deutschen Volk zu stellen.<sup>7</sup> Hat man sich diesbezüglich auch vielfach auf Luther berufen, aber auch bezüglich der Entstehung der Moderne, so habe man doch übersehen, dass Luthers erster Kampf derjenige gegen Erasmus gewesen sei – jenem Renaissance Denker also, der der Moderne Vorschub geleistet habe. Corbin konstatiert dann: „Incorporés à ce monde, comment trouverons-nous la force aujourd'hui de nous dresser au milieu de lui, sinon par l'unique esprit d'obéissance au Dieu souverainement libre, que nous n'avons pas à justifier devant les hommes, mais au nom de qui et par qui nous avons à parler s'il *le commande* et chaque

<sup>1</sup> Ebd., 54f.

<sup>2</sup> BARTH, Der Römerbrief 1922, 126ff.

<sup>3</sup> Vgl. bspw. ebd., 132f.: „Denn 'wirklich' ist nicht dasselbe wie wahr, 'interessant' ist nicht dasselbe wie sinnvoll, und eine in einer Fülle von Geschichten uns anschauende Vergangenheit ist darum noch keine redende, verstandene und erkannte Vergangenheit.“

<sup>4</sup> Jedoch ohne irgendwelche Hinweise auf Heidegger selbst zu geben.

<sup>5</sup> CORBIN, Note sur existence et foi, 55.

<sup>6</sup> Ebd., 56.

<sup>7</sup> Vgl. ROHLS, Protestantische Theologie der Neuzeit, 404ff.

fois qu'il le commande? Et c'est tout autre chose que d'œuvrer d'harmonieuses synthèses avec le voisin."<sup>1</sup> Corbin propagiert also kein blindes Mitschwimmen mit den Ereignissen, sondern eine aus christlicher Freiheit befohlene Opposition.

#### 1.3.4. Geschichtlichkeit und (glaubende) Existenz als Grundthema

Mit diesem zeitgeschichtlichen Bezug haben wir den Kreis geschlossen zu jenem Manifest, mit dem die Zeitschrift *Hic et Nunc* begonnen hat. Ging es dort nicht darum, Dinge beim Namen zu nennen, worüber nicht mehr geschwiegen werden darf? Gegen eine Theologie, die den unendlichen Abstand zwischen Gott und dem Menschen aus den Augen verloren hat; gegen eine Moral, die rassistisch gesinnt ist; gegen eine Philosophie, die den brennenden Fragen des Menschen nicht mehr gerecht wird und schliesslich gegen eine Zivilisation, die den geistigen Aspekt des Menschen verleugnet? All diese Dinge – Grundfragen seiner Zeit – wurden in den vier besprochenen Aufsätzen von Corbin in *Hic et Nunc* diskutiert. Nun ist aber auch folgendes zu beachten: Nicht nur mir als Nichtfrankophonem schien es, dass Corbin eine notorisch schwierige Sprache spricht und v.a. auch eine nicht immer leicht zu folgende Gedankenführung hat, sondern selbst für Muttersprachler sind diese französischen Texte nicht sehr eingängig: „Les articles que Corbin a écrits pour *Hic et Nunc* étaient incontestablement d'une lecture difficile.“<sup>2</sup> Entsprechend der jugendlich eifernden wie auch provokativen und mit beschränkten Mitteln bestückten Gruppe von *Hic et Nunc*, ähneln diese Beiträge vielmehr flüchtigen Skizzen als einem durchdachten Gemälde, das sich durch einen definierten Rahmen, klare Linien und unterscheidbare Flächen auszeichnet. Die ans Plagiat grenzende Verwendung von Sätzen oder gar Abschnitten aus Barths Römerbriefkommentar besonders im zweiten Artikel und desgleichen von Bultmann im vierten Artikel liessen sich unter diesem Vorzeichen entschuldigen. Auch liesse sich so eher verstehen, wie sich der Protestant Corbin da und dort zu Äusserungen mitreissen liess, welche ihn in einen gewissen Zwiespalt zu sich selber brachten. Nun kann man tatsächlich davon ausgehen, dass seine Ausführungen in *Hic et Nunc* als eine Art Skizzen in einem Übungsfeld zu verstehen sind, insofern nämlich, als während derselben Zeit ein umfangreicherer Aufsatz entstanden ist, der jene Skizzen in sich aufnimmt und der Charakteristik eines Gemäldes eher entspricht. Dieser wurde dementsprechend auch mit gebührender Zitation in einer etablierteren Zeitschrift von gestandeneren Männern publiziert:<sup>3</sup> In *Recherchers philosophiques*, für deren Gruppe unter der Leitung von Alexandre Koyré Corbin ja während 1931-37 gearbeitet hat. Sind in *Hic et Nunc* viele seiner Themen verstreut angeklungen, Themen auch, die für ihn Lebens Themen blieben, so verdichten sie sich hier zu seinem Grundthema. Nichtsdestoweniger ist auch dieser Text aus dem Jahre 1934 schwierig, bildet aber als klarer umrissener den Verstehenshorizont der soeben besprochenen Aufsätze in *Hic et Nunc* und trägt den Titel *La Théologie dialectique et l'Histoire*<sup>4</sup>. Raymond sagt dazu: „Aujourd'hui encore, si l'on veut vraiment discerner l'enjeu profond des articles qu'il a écrits pour *Hic et Nunc*, on doit se reporter à son étude des *Recherches philosophiques* qui en est l'aboutissement.“<sup>5</sup> Raymond bekränzt den Aufsatz gar mit den Attributen „grand, difficile et remarquable“<sup>6</sup> und nach seiner Einschätzung hätte er – wenn er denn in der akademischen Welt wahrgenommen worden wäre – wesentlich dazu beigetragen, eine während der 50er Jahre insbesondere in Frankreich aufgebrochene Diskussion zwischen Schülern von Barth und Bultmann auf

---

<sup>1</sup> CORBIN, Note sur existence et foi, 56.

<sup>2</sup> REYMOND, Théologien ou prophète?, 67.

<sup>3</sup> Wobei auch diese Zeitschrift, 1931 erst gegründet, zunächst am Rande des Universitätsbetriebes anzusiedeln ist, mit der Zeit jedoch an Anerkennung zunahm durch die Teilnahme zahlreicher Professoren der Sorbonne und anderer anerkannter Institutionen. Vgl. Louis PINTO, (Re)traductions. Phénoménologie et 'philosophie allemande' dans les années 1930, in: Actes de la recherche en sciences sociales 145 (2002), S. 21–33, 23f.

<sup>4</sup> CORBIN, La Théologie dialectique et l'histoire.

<sup>5</sup> REYMOND, Théologien ou prophète?, 67.

<sup>6</sup> Ebd., 67.



konstruktive Weise anzugehen, ging es doch da um Interpretation und Geschichtlichkeit.<sup>1</sup> Um dieses Thema nämlich kreist der nun zu besprechende Aufsatz: Einerseits steht das Problem der Geschichte im Zentrum, wie es von der Philosophie seit spätestens dem 19. Jh. gestellt wurde und sich immer mehr als Problem des Historismus entpuppte, und andererseits um die Frage, ob die Neuansetzung des Problems durch die Dialektische Theologie eine neue Perspektive auf das Problem werfen könnte. Nicht, dass dieser neuen Theologierichtung daran gelegen wäre, eine gemeinsame Gesprächsbasis mit der Philosophie festzulegen – das Gegenteil ist viel eher der Fall, zumindest bei Barth, aber: „elle n’en pose pas moins une question précise au philosophe.“<sup>2</sup> Wir finden hier also wieder dasselbe Motiv, dem wir schon begegnet sind: der Philosoph Corbin beschäftigt sich mit der Theologie auf dem Hintergrund eines virulenten philosophischen Themas seiner Zeit, um sich von ihr in Frage stellen zu lassen – oder wie er es in *Philosophia crucis* formuliert hat: „ce que signifie alors faire de la théologie, et comment celle-ci n’est là que pour ‚inquiéter‘ la philosophie.“<sup>3</sup> Die Beunruhigung für die Philosophie besteht nämlich in der Grundfrage des Artikels, die im Verlauf des Textes immer wieder neu formuliert und in der folgenden Wendung wohl am besten auf den Punkt gebracht wird: „y a-t-il une historicité propre de l’existence croyante et quelle est-elle? serait-elle la seule authentique?“<sup>4</sup> Corbin will diese Frage im Rahmen einer anthropologischen Philosophie verstanden wissen, denn diese Disziplin sei der Horizont, in welchem sich die Grundfrage der Geisteswissenschaften seit dem 19. Jahrhundert als diejenige nach dem Menschen als geschichtlichem Wesen herausgeschält hatte. „C’est là justement que l’on peut trouver le point d’observation pour examiner comment à tout mode de détermination ou d’exploration de l’être, correspond une anthropologie spécifique; c’est là qu’il faut se demander si les critiques aiguës adressées par la théologie dialectique à la philosophie de l’histoire, ne révèlent pas que celle-ci ait trahi les espoirs de l’homme à la recherche de lui-même.“<sup>5</sup> Wenn Corbin also im Horizont philosophischer Anthropologie die Frage nach der Geschichtlichkeit des Menschen stellt und sie näherhin im Lichte der Dialektischen Theologie beleuchten möchte, dann wird klar, dass er sich vom Grundsatz her eher weg von Barth und hin zu Bultmann bewegt.<sup>6</sup> Den damaligen Lesern mag dies nicht gänzlich klar gewesen sein. Denn noch war in Frankreich barthianische Theologie – wenn sie denn überhaupt bekannt war – sozusagen ein Synonym für existenzielle Theologie. Auch wenn schon das Jahr 1934 geschrieben wurde, Barth also mit seinem Jahrhundertwerk *Die Kirchliche Dogmatik* bereits begonnen hatte,<sup>7</sup> orientierte man sich in Frankreich noch an Barths *Römerbrief* und seiner Arbeit über *Christliche Dogmatik* aus der zweiten Hälfte der 20er Jahre.<sup>8</sup> Corbin aber ist sich durchaus bewusst, dass sich unter dem Begriff *Dialektische Theologie* verschiedene Positionen verbergen und dass er in seinem Ansatz eher Bultmann näher kommt als Barth.<sup>9</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. ebd.,

<sup>2</sup> CORBIN, *La Théologie dialectique et l’histoire*, 251.

<sup>3</sup> DERS., *Philosophia crucis*, 87.

<sup>4</sup> DERS., *La Théologie dialectique et l’histoire*, 269.

<sup>5</sup> Ebd., 251.

<sup>6</sup> Verweise auf Bultmann kommen denn auch mehrfach in seinem Aufsatz vor, wenngleich Barth genauso vorherrschend ist: Vgl. ebd., 253, 257, 259, etc. Er zitiert insbesondere aus Rudolf BULTMANN (Hg.), *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1933, so auch seinen Aufsatz ‚Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?‘.

<sup>7</sup> Vgl. Karl BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zürich ab 1932.

<sup>8</sup> Vgl. REYMOND, *Théologies ou prophète?*, 68. Bei Corbin trifft dies nur beschränkt zu, denn er zitiert gleichermassen aus Karl Barths *Römerbrief* (vgl. CORBIN, *La Théologie dialectique et l’histoire*, 253, 271ff.), sodann aus einer seiner vielen Arbeiten der zweiten Hälfte der 20er Jahre, nämlich *Die Auferstehung der Toten* (vgl. ebd., 279ff.), schliesslich aber auch aus Barths *Die Kirchliche Dogmatik* (vgl. ebd., 260, 262, 277f.).

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 250, wo er gleich zu Beginn des Aufsatzes die vier grossen Namen der Bewegung nennt, nämlich Barth, Brunner, Bultmann und Gogarten und dass es ihm in diesem Aufsatz nicht darum geht, ihre Besonderheiten hervorzuheben, noch sie in ihrer Entwicklung darzustellen, sondern vornehmlich darum, die generelle Anfrage herauszustellen, die sich von der Dialektischen Theologie her an das Problem der Geschichtlichkeit ergibt.

Dieser Zug kommt nun zusätzlich dadurch zum Ausdruck, dass Corbin in derselben Ausgabe von *Recherches Philosophiques* eine ausführliche Rezension zu Bultmanns Sammelband *Glauben und Verstehen* aus dem Jahre 1933 geschrieben hat, worauf wir nun vor der Besprechung seines Aufsatzes *La Théologie dialectique et l'Histoire* kurz zu sprechen kommen wollen. Corbin stellt in seiner Rezension zu *Glauben und Verstehen* Bultmann als einen bedeutenden Vertreter der Dialektischen Theologie vor, der aber zugleich im Gespräch mit Martin Heidegger sei.<sup>1</sup> Corbin nun möchte in dieser Rezension jene Aspekte aufnehmen, die den Philosophen interessieren könnten, und beschäftigt sich insbesondere mit Bultmanns bedeutendem Aufsatz *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*<sup>2</sup> Bultmanns These ist hier, dass man von Gott als solchem nicht reden kann, da dieser die alles bestimmende Wirklichkeit ist; würde der Mensch also *über* Gott reden wollen, so würde er sich ausserhalb dieser Wirklichkeit stellen, was ein Widerspruch in sich selbst ist. Daraus folgt, dass man von Gott nur reden kann, wenn man vom Menschen spricht, insofern dieser in seiner Existenz von Gott bestimmt wird. Aber auch hier gilt wieder, dass man die Existenz des Menschen in ihrer Wahrheit nur dann erkennt, wenn sie im Urteil Gottes gesehen wird, das darin besteht, aus Sündern Gerechte zu machen und sie darin zu rechtfertigen. Dieses anthropologische Interesse, das bei Bultmann hervorscheint, artikuliert er in einem weiteren Aufsatz ausführlicher, den Corbin ebenfalls in seiner Rezension bespricht: es handelt sich um seinen Beitrag mit dem Titel *Das Problem der „natürlichen Theologie“*<sup>3</sup>, in dem er besonders im dritten Teil auf das Verhältnis von existentialer Analytik und Theologie zu sprechen kommt, was Corbin besonders interessiert, denn, wie Bultmann sagt: „beide interpretieren eben die menschliche Existenz.“<sup>4</sup> Und die Philosophie im Sinne der existentialen Analytik „beansprucht doch jedenfalls, das Dasein als solches zu verstehen, und müsste also auch beanspruchen, die Möglichkeit für die Bewegung des Glaubens, wofern diese überhaupt eine Bewegung des Daseins ist, aufweisen zu können.“<sup>5</sup> Tatsächlich sieht sie den Glauben als eine Möglichkeit, jedoch als eine verlorene und sinnlose, denn ihre eigentliche Freiheit sieht sie darin, im eigenen Entschluss des Daseins sich selbst zu übernehmen. Aus der Sicht des Glaubens wiederum erscheint dieser Entschluss als ein Dasein im Unglauben, welchen es in ständiger Neuansetzung zu überwinden gilt. Bultmann schliesst: „Ist der Charakter des Glaubens als steter Überwindung des Unglaubens richtig beschrieben, so kann der Glaube und die Entfaltung des Glaubensverstehens nur in ständiger Auseinandersetzung mit dem natürlichen Daseinsverständnis theologisch expliziert werden. Mit anderen Worten: die natürliche Theologie ist ein ständiger Bestandteil der dogmatischen Arbeit selbst“<sup>6</sup>. Was Corbin in seiner Rezension besonders hervorhebt, ist Bultmanns Einschätzung, dass die formalen Strukturen, die die ontologische Arbeit herauszuschälen weiss, neutral seien. Es handelt sich also nicht um eine Weltanschauung: „Vielmehr zeigt sich im Entwerfen von Weltanschauungen überhaupt das Daseinsverständnis, in dem die Ontologie wurzelt.“<sup>7</sup> Corbin jedoch stellt

---

STAUFFER, *Théologies protestant*, 189, betont die einzigartige Übersicht Corbins über die zeitgenössische deutsche Theologie: „J'ajouterais encore, cependant, que, dans cet article, se manifeste de manière éclatante une connaissance rarissime en France à l'époque, du bouillonnement théologique dont l'Allemagne a été le foyer entre la fin de la première guerre mondiale et l'avènement du national-socialisme.“

<sup>1</sup> Die Widmung des Sammelbandes lautet denn auch: „Martin Heidegger in dankbarer Freundschaft“ (vgl. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*).

<sup>2</sup> BULTMANN, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*. Vgl. unsere vorangegangene Besprechung zu CORBIN, *Note sur existence et foi*.

<sup>3</sup> Rudolf BULTMANN, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum?*, in: *Ders.* (Hg.), *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1933, S. 65–84. Vgl. Henry CORBIN, Rezension zu R. Bultmann: *Glauben und Verstehen*, in: *Recherches philosophiques* 3 (1933), S. 435–440, 439f.

<sup>4</sup> BULTMANN, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum?*, 306.

<sup>5</sup> Ebd., 308.

<sup>6</sup> Ebd., 311f.

<sup>7</sup> Ebd., 312.

dies infrage: „Les philosophes accorderaient-ils cette neutralité? Résisterait-elle cette fois à la théologie de la *Krisis* radicale selon Karl Barth? Nous n'en sommes vraiment pas encore sûr.“<sup>1</sup> Sollte diese Anzweiflung der Neutralität später noch wichtig werden,<sup>2</sup> so kommt in seinem Aufsatz *La théologie dialectique et l'Histoire* nun die Frage ins Zentrum zu stehen, ob der glaubenden Existenz eine spezifische Geschichtlichkeit eignet. Wie nun müssen wir diese Frage verstehen?

Wie schon erwähnt, steht diese Fragestellung selbst in einem grösseren Kontext, der seine Wurzeln im späten 18. Jh., sodann v.a. im 19. Jh. hat und seit der 20er Jahre des 20. Jh. eine neue Dringlichkeit erhalten hat – einerseits durch die Arbeit von Heidegger insbesondere in *Sein und Zeit*<sup>3</sup>, andererseits aber auch durch die neue Fronstellung der Dialektischen Theologie. Corbin bringt dies ganz zu Beginn des Aufsatzes folgendermassen auf den Punkt: „En proposant comme thème [...] les conditions de l'existence historique selon les prémisses de la théologie dialectique, nous nous situons au cœur d'une problématique extrêmement complexe, dont on peut dire qu'elle fut le souci propre de la philosophie allemande depuis une quinzaine d'années.“<sup>4</sup> Beide Ansätze, sowohl derjenige Heideggers, als auch derjenige der Dialektischen Theologie, bringen das Problem der Geschichte bzw. Geschichtlichkeit auf eine neue, tiefere und grundsätzlichere Ebene. Mittlerweile war man sich hinlänglich bewusst, dass absolute Gewissheiten, so z.B. die Gewissheit über einen legitimen Absolutheitsanspruch des Christentums, weder metaphysisch bzw. begriffsmässig noch aufgrund historischer Arbeit zu erbringen sind.<sup>5</sup> Die Zeiten für hochtrabende, idealistische Geschichtsentwürfe bspw. eines Hegels waren definitiv vorbei. Auf der anderen Seite hinterliess eine rein empirische und positivistische Geschichtswissenschaft ein Meer bloss relativer Fakten ohne jegliche Orientierung. Was jedoch zum Allgemeingut geworden ist, war die „Überzeugung des wesentlich geschichtlichen Charakters menschlicher Existenz“<sup>6</sup>, was allgemein im Begriff des Historismus und bezogen auf die spezifisch menschliche Grundbegebenheit im Begriff der Geschichtlichkeit gefasst werden kann. Wenn dem so ist, so stellt sich von Seiten der Theologie unweigerlich die Frage, wie die Offenbarung unter solchen Vorzeichen zu fassen sei, hat doch die christliche Offenbarung ihren scheinbar klaren Ort in der Geschichte. Wie also verhalten sich Geschichte und Offenbarung zueinander? Wie ereignet sich Offenbarung geschichtlich – *als* bzw. *durch* Geschichte oder ‚nur‘ *in* bzw. *an* Geschichte? Und wie und durch welches Medium ist diese Offenbarung auf den konkreten, geschichtlichen Menschen hier und jetzt bezogen, so dass für diesen womöglich gar eine durch die Offenbarung spezifisch gestiftete Geschichtlichkeit in den Blick kommen könnte? Schliesslich: wenn sich alles im geschichtlichen Strom ereignet, hat dann auch die Offenbarung selbst bloss geschichtlich relativen Wert? Das sind Fragen, die in Corbins Werk ein Leben lang immer wieder und besonders nun in diesem Aufsatz auftauchen und deren Antworten durch Abgrenzungen zu anderen Positionen besser sichtbar werden.<sup>7</sup> So gibt es die Position der liberalen Theologie bspw. eines Ernst Troeltsch, die die Offenbarung *durch* bzw. *als* Geschichte konzipiert. Kein Supranaturalismus begründet hier die Absolutheit der christlichen Offenbarung, sondern ein von der göttlichen Ver-

---

<sup>1</sup> CORBIN, Rezension zu R. Bultmann: Glauben und Verstehen, 440.

<sup>2</sup> Vgl. CORBIN / NEMO, De Heidegger à Suhrawardî, 30: „en fait l'analytique, la mise en œuvre de l'herméneutique heideggérienne postule d'ores et déjà tacitement une option philosophique, une conception du monde, une *Weltanschauung*.“

<sup>3</sup> Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 192006.

<sup>4</sup> CORBIN, *La Théologie dialectique et l'histoire*, 250.

<sup>5</sup> Vgl. BARASH, Heidegger und der Historismus, 15ff.

<sup>6</sup> Ebd., 15.

<sup>7</sup> STAUFFER, *Théologien protestant*, 188, bemerkt: „Une analyse minutieuse de cette étude devra être faite un jour par le chercheur qui voudra mettre en lumière la cohérence de l'œuvre d'Henry Corbin.“ Ob unsere Analyse auf den folgenden Seiten minutiös ist, sei offen gelassen. Auf jeden Fall werden wir finden, dass hier tatsächlich viele wichtige Themen auftauchen, die Corbin noch lange beschäftigen sollten.

nunft geleiteter, innergeschichtlicher Prozess, in dem sich die geschichtliche Ausprägung des Christentums im Kampf der Ideen gegenüber anderen Religionen als sinnvollste erwiesen habe.<sup>1</sup> Wie aber ist hier der Bezug zum konkreten Menschen denkbar? Corbin urteilt: „L’historicité intérieure, particulière, concrète, semble bien consister ici dans la perception spirituelle d’exigences issues des profondeurs de la Vie révolue, mais sans que l’on puisse voir la *décision* et l’*actualité* par lesquelles elles sont avec moi dans la *relation nécessaire d’un présent*. Bref, l’Histoire ne semble être faite que du matériel d’un passé qu’on *interprète*. C’est dans la difficulté et l’imprécision de cette relation qu’il faut voir la source de ce que l’on a pu appeler la ‚crise de l’historisme‘. Insertion de la transcendance divine dans le flux de l’histoire, et réduction de l’existence humaine à une Idée générale“<sup>2</sup>. Insgesamt urteilt Corbin mit Bultmann über die liberale Theologie,<sup>3</sup> dass diese in der Suche nach der Begründung des Glaubens durch Aufweis historischer Erkenntnisse gerade einer Begründung verlustig geht, denn jegliche historische Kenntnis ist relativ und deshalb gerade nicht begründend für den Glauben. Vielmehr sollte deshalb gelten „que le monde saisi par la foi n’est pas saisissable à l’aide de la connaissance scientifique.“<sup>4</sup> Nun ist es die Position der Dialektischen Theologie, dass in Berufung auf das *skandalon* der Offenbarung Gott nicht in der Geschichte gesucht wird, denn Gottes Gericht sei das Ende jeglicher Geschichte.<sup>5</sup> Die Anschaulichkeit der Geschichte ist vielmehr auf einen unanschaulichen, d.h. geschichtsjenseitigen Ursprung bezogen. Das heisst nun aber nicht, dass die Offenbarung keinen Bezug zur Geschichte hätte – im Gegenteil: „la théologie dialectique tend en définitive à montrer comment cette transcendance divine qui est à jamais hors de l’histoire, c’est-à-dire non-historique, ne peut pourtant se *révéler* que comme une relation concrète à des hommes concrets; comment en définitive c’est elle seule, qui en un sens éminent et non plus au sens d’une vérité métaphysique générale, fonde l’historicité de toute individualité concrète.“<sup>6</sup> Dies ist also der springende Punkt: Die Dialektische Theologie behauptet, dass die göttliche Transzendenz als nicht-geschichtliche die eigentliche Geschichtlichkeit des Menschen stiftet. Beispielhaft wird dieser Bezug eines anschaulich Geschichtlichen zu einem unanschaulichen Ursprung in der Geschichte Abrahams erzählt, wo ihm sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wird.<sup>7</sup> Deshalb nämlich, weil sein Glaube gerade nicht auf Geschichtlichem begründet ist, sondern auf dem Wort von Gottes Verheissung, das gerade *gegen* alles Anschauliche steht. Und dieser unanschauliche Ursprung bleibt immer jenseits dieser Welt – er ist weder gnostisch noch mystisch auf einer tiefer gelegenen Ebene ergreifbar, sondern immer nur als Zukünftiges zu haben.<sup>8</sup> Aus dieser Spannung heraus versteht sich Luthers *simul iustus et peccator*, welches besagt, „ce qu’il y a de non-historique pour l’existence chrétienne, mais en même temps ce qui constitue l’historicité propre de cette existence, son horizon eschatologique. Y a-t-il là une rupture avec la représentation courante du temps et de

<sup>1</sup> Vgl. CORBIN, La Théologie dialectique et l’histoire, 251f. Es handelt sich dabei um Ernst TROELTSCH, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen 1902. Vgl. dazu auch ROHLS, Protestantische Theologie der Neuzeit, 128ff.

<sup>2</sup> CORBIN, La Théologie dialectique et l’histoire, 252.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., wo er verweist auf Rudolf BULTMANN, Die liberale Theologie und die jüngere theologische Bewegung, in: *ders.* (Hg.), Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1933, S. 1–25.

<sup>4</sup> CORBIN, La Théologie dialectique et l’histoire, 254. Vgl. BULTMANN, Die liberale Theologie und die jüngere theologische Bewegung, 4.

<sup>5</sup> Vgl. CORBIN, La Théologie dialectique et l’histoire, 255.

<sup>6</sup> Ebd., 252.

<sup>7</sup> Ebd., 256. Vgl. BARTH, Der Römerbrief 1922, 126ff., insb. 131f.: „‚Darum‘, weil Abrahams Glaube sein ‚Glaube vor Gott‘ ist (4,17b), weil er nicht als ein Teil seiner Haltung, sondern als ihre absolute Begrenzung, Bestimmung und Aufhebung das absolute Wunder, der reine Anfang, die ursprüngliche Schöpfung ist, darum, weil sein Glaube sich nicht erschöpft in einem historischen Geschehen, sondern zugleich die reine Negation alles historischen Geschehens und Nicht-Geschehens ist, darum ist er von Gott qualifiziert als Gerechtigkeit, darum nimmt Abraham – allein durch den Glauben – in Gott teil an der Negation der Negation, am Tode des Todes, darum ist sein Glaube durch das an ihm, was historisches Geschehen ist, nicht gehindert, als Licht vom unerschaffenen Lichte zu leuchten.“

<sup>8</sup> Vgl. CORBIN, La Théologie dialectique et l’histoire, 258.

l'histoire?"<sup>1</sup> Mit Verweis auf Gogartens Personalismus betont Corbin, dass von wahrer Geschichte immer nur im Zusammenhang eines Zusammentreffens und einer Auseinandersetzung von Ich-Du-Verhältnissen gesprochen werden kann, währenddem das moderne Konzept der Evolution eines absoluten Ichs immer nur im Ich-Es-Verhältnis zu denken vermag. Während letzteres, wie wir bei Troeltsch gesehen haben, im Nachhinein Geschichte interpretiert und zwar im Modus von Kausalzusammenhängen, ist bei ersterem die Entscheidung eines konkret Existierenden im hier und jetzt konstitutiv. „C'est pourquoi à la question posée au début: l'historicité authentique est-elle insertion dans une évolution? il faut répondre dès maintenant qu'une détermination temporelle de ce genre ne marque pas une ,destination pour...' (*Bestimmtheit für*) mais une ,dépendance de...', c'est-à-dire que le présent est interprété non par l'avenir mais par le passé, ce qui est le contraire de l'eschatologie chrétienne, la négation du *Futurum aeternum*."<sup>2</sup> Wenn also geschichtliche Existenz sowohl von der Zukunft her als auch von einem das Ich aufbrechenden Du bestimmt wird, stellt sich für Corbin die Frage, „en quel sens il ne peut y avoir de présent réel et d'histoire réelle que théologiquement."<sup>3</sup> Während der Historismus die Geschichtlichkeit des Menschen nur insofern sieht, als er seine individuelle Existenz in den ganzen historischen Strom eingezeichnet versteht, kommt im Sinne der Dialektischen Theologie die Geschichtlichkeit des Menschen dadurch in den Blick, dass sie von ausserhalb der Geschichte ins Licht gerückt wird, und zwar entsprechend der biblischen Offenbarung „comme une ,relation concrète à des hommes concrets'."<sup>4</sup> Wenn Geschichtlichkeit also soviel heisst, wie eine Geschichte haben, insofern sich der Mensch im Horizont der Zeit bewegt, also zeitlich *ist* und so auch seiner endlichen Zeit und damit seiner Sterblichkeit bewusst werden kann, dann kommt diese gerade in der Masse ins Bewusstsein, als sie von einer nicht-geschichtlichen Transzendenz her in Anspruch genommen wird und zwar in der konkreten Entscheidungssituation hier und jetzt.<sup>5</sup> Zeit und Ewigkeit stehen hier also in einer dialektischen Beziehung, wobei dies auch der Ausgangspunkt Kierkegaards war, von dem her Corbin das Problem der existenziellen Zeit aufrollt. Denn jene geschichtliche Entscheidungssituation, von der die Dialektische Theologie spricht – ist sie nicht philosophisch zu entfalten, wie es in jüngster Zeit Bultmann gemacht hat?<sup>6</sup> Auf jeden Fall gilt als ein wesentlicher Stammvater der Dialektischen Theologie, wie sie Barth expliziert hat, Kierkegaard, der zugleich Stammvater der Existenzphilosophie ist. Und auch hier ist die Position, die zur Debatte steht, wiederum besser greifbar in Abgrenzung zu anderen Positionen, in diesem Fall nun derjenigen eines hegelianischen bzw. hellenistischen Idealismus, der durch seine Besinnung auf die Essenz von einer Verinnerlichung im Sinne einer Abwendung vom tatsächlichen Leben geprägt ist, sodann von einer Rückwärtsgewandtheit im Sinne der Wiedererinnerung und schliesslich von einem grundsätzlichen Synthesedenken, das keinen radikalen Bruch kennt zwischen Zeit und Ewigkeit bzw. im Menschen zwischen Körper und Geist.<sup>7</sup> Ganz anders bei Kierkegaard: „L'opposition

---

<sup>1</sup> Ebd., 258.

<sup>2</sup> Ebd., 259. Er zitiert hier BULTMANN, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum?*, 81, wo Dibelius' Buch *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum* besprochen wird: „Der Zeitbegriff des Verfassers ist freilich ein anderer; denn nach S.1 bedeutet für ihn die Zeitgebundenheit gar nicht die Gebundenheit an die eigene Zeit mit dem Entscheidungscharakter ihres Jetzt, sondern die Gebundenheit in den ganzen als Einheit verstandenen Zeitverlauf. Die zeitliche Bestimmtheit ist für ihn deshalb nicht eine Bestimmtheit für, sondern eine Abhängigkeit von, d.h. er interpretiert die Gegenwart nicht aus der Zukunft, sondern aus der Vergangenheit, was jedenfalls das Gegenteil der christlichen Eschatologie ist.“

<sup>3</sup> CORBIN, *La Théologie dialectique et l'histoire*, 260.

<sup>4</sup> Ebd., 260.

<sup>5</sup> Vgl. REYMOND, *Théologien ou prophète?*, 67f.: „Autrement dit, c'est dans l'exacte mesure où la révélation du Dieu 'Tout Autre' est en statut d'altérité complète par rapport à notre histoire, qu'elle peut enfin fonder notre historicité.“

<sup>6</sup> Zur Diskussion, ob es angebracht ist, philosophische Überlegungen hier einzubringen, vgl. CORBIN, *La Théologie dialectique et l'histoire*, 261f. Wie gesagt, tendiert Corbin zur Position Bultmanns.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 263ff.

du ressouvenir platonicien dirigé vers le passé, et de la répétition kierkegaardienne qui est le mouvement vers le futur (et le futur éternel) révèle la différence anthropologique radicale qui est en question. D'une part, la *psyche* humaine conçue comme une quiddité douée de propriétés, donc déjà un *étant*, d'autre part, le *mode d'être* même de l'existence humaine mis à nu, saisi dans la signification originelle de sa subjectivité (autre chose donc que le 'moi profond' saisi dans son 'devenir pur'!). Cette opposition est au fond de toute la discussion philosophique actuelle, au principe de la nouvelle orientation ontologique.<sup>1</sup> Anders ausgedrückt: Im Unterschied zur platonisch-hellenistischen Denkweise, in der eher der Raum das Denken strukturiert in dem Sinne, dass die Essenzen bzw. Substanzen von jeglichem Seienden auf anderer, sprich: geistiger *Ebene* zu finden sind, so ist im existenzphilosophischen Denken die Zeit das Schema, in dem der Mensch mit seiner Existenz hinein zu stehen kommt. Nicht die Frage *was ist der Mensch?* steht im Zentrum, sondern die Frage *wie ist der Mensch?* Nicht seine Essenz, sondern seine Existenz steht im Fokus oder mit Heidegger zu sprechen: „Das ‚Wesen‘ dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein. Das Wassein (essentia) dieses Seienden muss, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden. [...] Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz.“<sup>2</sup> Und wie der Titel von Heideggers grossem Werk *Sein und Zeit* besagt, ist der Horizont solchen Seins bzw. solcher Existenz die Zeit, in dem sich die Seinsweise (le mode d'être) des Menschen bzw. des Daseins artikuliert.<sup>3</sup> Die Zeit ist aber nicht insofern der Horizont des Daseins, als sich dieses wie durch einen neutralen Zeitraum hindurch bewegen würde, sondern die Selbstbewegungen bzw. die Selbsterschliessung des Daseins selbst evozieren die Zeitdimensionen, anders gesagt: Es existiert in der Sorge um sich selbst in die Zeitdimensionen hinein, indem es sich als das, was es geworden ist, in die Zukunft hinein entwirft, um gegenwärtige Möglichkeiten seines Daseins zu ergreifen, bzw. es befreit sich von der Verfallenheit an ein ‚man‘ von seiner äussersten Möglichkeit des Todes her zur Vereinzelung, indem es seine Gewesenheit aufnimmt und sich in der Freiheit zum Tode zur Eigentlichkeit aufschwingt.<sup>4</sup> Angesichts einer so verstandenen, durch die existentielle Analytik freigelegte Zukunft, auf die sich das Dasein entwirft, stellt Corbin nun die grundsätzliche Frage: „le ‚présent dans le futur‘ qui est le caractère spécifique du Christianisme, qui est l'effet réel et l'effet seul d'une promesse (*Verbum solum habemus*)<sup>5</sup> coïncide-t-il avec l'ouverture de l'avenir montrée par l'analytique existentielle du philosophe, ou bien s'en différencie-t-il?“<sup>6</sup> Es scheint klar zu sein, dass jenes *Futurum aeternum* nicht Gegenstand irgendeiner philosophischen Diskussion sein kann.<sup>7</sup> Denn während die existentielle Analytik den Möglichkeitsgrund eigentlicher Geschichtlichkeit in der Freiheit für den Tod erblickt,

<sup>1</sup> Ebd., 266.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 42.

<sup>3</sup> Vgl. CORBIN, *La Théologie dialectique et l'histoire*, 268, wo Corbin einen Vergleich anstellt zu Augustinus: „Que l'être dans le temps soit le présent, que le passé et l'avenir ne *soient* maintenant qu'en tant qu'ils sont représentés dans le présent – le passé dans le 'souvenir' et l'avenir dans l'attente – telle est justement la doctrine d'Augustin, qui le premier peut-être posa authentiquement le problème de l'être dans le temps [...]. C'est ce schéma, peut-on dire, mais génialement renouvelé, qui réapparaît chez Heidegger. L'être existant se trouve dans un rapport d'être avec son propre être, ou mieux, il se trouve dans un *pouvoir-être* qui lui est propre, d'où il est inexact de dire que l'être a des possibilités; il est ses propres possibilités.“

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 268ff. und v.a. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 385: „Nur Seiendes, das wesentlich in seinem Sein zukünftig ist, so dass es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heisst nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesend ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein für ‚seine Zeit‘. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heisst eigentliche Geschichtlichkeit möglich.“ (Dieser ganze Abschnitt ist bei Heidegger kursiv und betont damit seinen zentralen Gehalt.)

<sup>5</sup> Vgl. die Verwendung dieses von Brunner entlehnten Satzes durch CORBIN, *La Théologie dialectique et l'histoire*, 267.

<sup>6</sup> Ebd., 269. Es ist dies die Stelle, an deren Anschluss jene Frage steht, die wir als die Ausgangsfrage des Aufsatzes formuliert bzw. zitiert haben: „Nous sommes ramenés à notre question du début: y a-t-il une historicité propre de l'existence croyante et quelle est-elle? serait-elle la seule authentique?“

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 267.

hat die Freiheit und eigentliche Geschichtlichkeit im christlich verstandenen Sinne ihren Grund im Ruf, wie er etwa in Eph 5,14 ertönt: ‚Wach auf, o Schlafender, und auferstehe von den Toten, so wird Christus dir aufscheinen‘. „Il apparaît alors que le philosophe ne peut jamais parler que des choses avant-dernières et non des choses dernières; que si la Parole de Dieu ne peut jamais être qu’eschatologique, l’eschaton qu’elle révèle n’est pas ‚à la fin‘ du temps, mais ‚la fin‘ du temps. C’est ici que la question se décide. Le ‚Futurum resurrectionis‘ qui détermine l’existence chrétienne n’est pas un possible découvert par l’ontologie ‘formelle’.“<sup>1</sup>

Wie aber wird dieser Ruf aus der Zukunft, der uns aus der Vergangenheit überliefert wird, für die konkrete Existenz im hier und jetzt präsent? „Comment en d’autres termes encore, l’*illuc et tunc* devient-il un *hic et nunc*?“<sup>2</sup> Corbin nennt den Lösungsansatz, der von Kierkegaards Gedanken der Gleichzeitigkeit ausgeht und bei Barths Römerbrief zum „Selbstgespräch des Gleichzeitigen“<sup>3</sup> wird.<sup>4</sup> Wie Kierkegaard nämlich jegliches historisches Christentum aufgeben möchte zugunsten eines Christentums, das sich in der Gleichzeitigkeit mit Christus versteht, so bespricht auch Barth in seinem Römerbriefkommentar den Nutzen der Historie dahin gehend, dass dieser eben nicht darin bestehen kann, die Unmenge an Fakten historischer Überlieferungen zu sammeln, zu ordnen und zu überblicken, sondern darin steht oder fällt, ob „in der *Mannigfaltigkeit* des *Einen* Vergangenen das Zeugnis vom Sinn unseres Daseins Gegenwart werde, dass das Selbstgespräch des Gleichzeitigen in Vergangenheit und Gegenwart belauscht sei und menschliche Stimme bekomme, dass das Unhistorische am Ende und Anfang aller Geschichte unübersehbar und unüberhörbar werde“<sup>5</sup>. Jenes Eine, auf das es in der Mannigfaltigkeit historischer Überlieferungen und ihres Studiums ankommt, ist das unanschauliche oder „ungeschichtliche Oberlicht“: „In diesem Oberlicht verliert sich die Vereinzelung des Einzelnen, die Vergangenheit des Gewesenen [...]. In diesem Oberlicht erscheint die Gleichzeitigkeit, die einheitliche Wichtigkeit und Würde alles Geschehens. [...] Um dieses Oberlichtes willen, *nur* um seinetwillen, lauschen wir der Stimme der Geschichte.“<sup>6</sup> Ob wir hier schon Anklänge von Corbins Interesse an Suhrawardī vernehmen können? Gerade insofern, als hier sowohl das Thema der Überschreitung des Geschichtlichen wie auch die Metapher des Lichts erscheint? Ob wir hier die Motivation von Corbin für seine einsetzenden, lebenslang ambitionierten Geschichtsstudien erkennen können? Denn ging es ihm nicht gerade darum, das Ungeschichtliche im Geschichtlichen zu entdecken? Und hat er nicht zeitlebens gegen ein blosses historisches Interesse polemisiert? Zumindest sagt er hier mit Barth schon Folgendes: „Ni mythe, ni vérité métaphysique, cette unité du simultané ne peut être confondue avec une philosophie de l’histoire. [...] Nous sommes par le ‘soliloque de simultané’ engagés à la fois dans le passé et le présent. La Genèse nous dit d’Abraham ce qui nous concerne [...]. Mais en tant que nous ne croyons pas, il est bien vrai que parmi toutes les possibilités il ne nous reste que celle de l’analyse critique, laquelle connaît un Abraham qui ne nous concerne pas et ne peut nous concerner. Elle ne pourra pas suspendre la crise, la maladie à la mort dans laquelle nous nous trouvons, ni aller au-delà de la ligne

---

<sup>1</sup> Ebd., 270. Vgl. auch S. 275: „C’est l’événement de cette prédication chrétienne qui justement ne peut être indiqué dans la constitution ontologique de l’existence: la ‘christianité’ ne peut être interprétée comme un ‘existentiel’, comme mode originel de la compréhension de l’existence abandonnée à elle-même“. Und auf S. 276 schreibt er: „La Vie n’est pas un état, la possession de quelque chose de présent, d’intemporel, mais l’être dans l’instant (‘atome de l’éternité’), déterminé par l’avenir comme présent authentique. C’est un mode de l’être, comme ‘monde’ (*Man*) et ‘mort’ le sont aussi, mais par opposition complète à ceux-ci, c’est un être qui n’est jamais qu’à *venir*. Là seulement on peut dire qu’il y a existence *authentiquement* historique, dans la mesure où historicité signifie la possibilité d’un événement réel, nouveau. Or nous avons vu que selon l’analyse ontologique, l’existence choisit ‘librement’ sa possibilité propre, mais elle le fait en acceptant ce que déjà elle est. Cette ‘liberté pour la mort’ apparaît toujours à l’existence croyante comme ‘servum arbitrium’.“

<sup>2</sup> Ebd., 270. Vgl. auch BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1, 155.

<sup>3</sup> BARTH, *Der Römerbrief* 1922, 133.

<sup>4</sup> Vgl. CORBIN, *La Théologie dialectique et l’histoire*, 271ff.

<sup>5</sup> BARTH, *Der Römerbrief* 1922, 133. Vgl. CORBIN, *La Théologie dialectique et l’histoire*, 272.

<sup>6</sup> BARTH, *Der Römerbrief* 1922, 126.

‘où Adam est tombé’, selon l’image de Luther. Elle confirmera seulement que l’Abraham historique ne nous concerne en rien, mais, dans la mesure où elle le fait réellement, elle ouvre la perspective sur l’Abraham non-historique de la Genèse, sur la nécessité de la synthèse qui est le possible de Dieu, mais à nous impossible.”<sup>1</sup> Das heisst nun aber, dass keine Art von historischer Rekonstruktion das eigentliche Geschehen zu aktualisieren vermöchte – denn die Offenbarung bzw. die Kundgabe des ungeschichtlichen Oberlichtes geschah zwar *an* der Geschichte, aber nicht als oder durch Geschichte, bzw. sie hat sich geschichtlich ereignet, ist selbst aber nicht geschichtlich greifbar. Gerade diesem Irrtum aber ist die historische Arbeit verfallen, die ihren Anfang in der Aufklärung nahm. Lessing kann als eine Art Ahnherr solcher Konzeption verstanden werden:<sup>2</sup> Sein berühmtes Diktum vom garstigen breiten Graben, der zwischen uns und der Zeit Jesu liegt, meinte er dadurch überbrücken zu können, indem die kontingente Geschichtswahrheit, wie sie uns von Jesus überliefert wird, in uns selbst nachgefühlt und als wahr oder eben unwahr empfunden und erfahren wird. Barth kommentiert: „Von da ab fanden es alle lebendigeren Geister im Unterschied zur Aufklärung und zu Kant nicht mehr schwer und anstössig, die Offenbarung als Geschichte und die Geschichte als Offenbarung zu interpretieren.“<sup>3</sup> Aber genau das ist ja der Anstoss für die Dialektische Theologie, dass Geschichte und Offenbarung in eins gesetzt werden. Das ungeschichtliche Oberlicht der Offenbarung kann aber nicht anders in das Hier und Jetzt eines konkreten Menschen aktualisiert werden, als durch die Verkündigung von Gottes Wort, die als dritte Zeit von Gottes Rede gilt nebst der ursprünglich direkten Rede Gottes in Jesus Christus und ihrem Zeugnis der Apostel als der zweiten Zeit. „Au *nunc* de la venue du Révéléateur correspond donc rigoureusement le *nunc* de la prédication de la Parole, comme d’un fait chaque fois historique, d’un événement chaque fois concret, le *nunc* de la rencontre, l’instant, le simultané. Ce *nunc* du ‘chaque fois’ où l’on entend la Parole, où l’on est rencontré par elle dans le temps, est le *nunc eschatologique* parce que c’est en lui que tombe la décision entre la Mort et la Vie.“<sup>4</sup> Und hier in diesem eschatologischen Horizont entscheidet sich aus der Perspektive Dialektischer Theologie das geschichtliche Dasein des Menschen. Wie Corbin schon öfters betont hat und dies auch hier wieder in Rekurs auf Barths akademischer Vorlesung *Die Auferstehung der Toten*<sup>5</sup> wiederholt, meint das Eschatologische nicht ein Ereignis am Ende der Geschichte, sondern das Ende der Geschichte überhaupt. Hier liegt der Sprung vom Geschichtlichen zum Ungeschichtlichen: „L’*eschaton* est ainsi la pierre de touche d’une anthropologie proprement chrétienne, dont le fondement ne saurait être la subsistance ou l’identité d’une ‘nature’. ‘Les morts!’ c’est ce que nous sommes. Les ressuscités, ce que nous ne sommes pas. Mais c’est précisément de cela qu’il s’agit dans la Résurrection des morts: que ce que nous *ne sommes pas* soit posé identiquement avec ce que nous *sommes*: les morts vivants, le temps éternité, l’être vérité, les choses réelles. Ce n’est pas autrement qu’en espoir que tout cela est donné, ce n’est donc pas une identité qu’il faille accomplir.“<sup>6</sup> Im Hintergrund steht wohl auch hier wieder jenes Kierkegaard’sche Credo, wonach ich bin, was ich glaube. Mein Sein steht im Horizont des Glaubens, dieser aber ist essentiell eschatologisch gestimmt und führt damit mein Sein über eben diese Zeit hinaus. Wie schon erwähnt, handelt es sich hierbei um eine sehr komplexe Problemlage – dementsprechend schwierig ist auch der Aufsatz von Corbin.<sup>7</sup> Aber es wurde wohl klar, dass Corbin als Philosoph mit der Frage ringt, wie geschichtliche Existenz je nach Blickrichtung verschieden beleuchtet wird. Der Mensch des 20. Jh. kann nicht anders, als sich geschichtlich verstehen. Aber durch die existentielle Analytik

<sup>1</sup> CORBIN, La Théologie dialectique et l’histoire, 273f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 274ff., besonders 277f. Corbin lehnt sich hier an BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, I/1, 148ff.

<sup>3</sup> Ebd., 152.

<sup>4</sup> CORBIN, La Théologie dialectique et l’histoire, 274. Vgl. auch Rudolf BULTMANN, Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums, in: *Ders.* (Hg.), Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1933, S. 134–152, 144.

<sup>5</sup> BARTH, Die Auferstehung der Toten, 56ff.

<sup>6</sup> CORBIN, La Théologie dialectique et l’histoire, 281. Vgl. BARTH, Die Auferstehung der Toten, 60.

<sup>7</sup> Vgl. CORBIN, La Théologie dialectique et l’histoire, 284, wo er am Schluss seines Aufsatzes bemerkt: „Forcé de clore ici cet exposé, nous reconnaissons tout ce qu’il présente d’imperfection systématique, le partiel, d’inévitablement ‘antique’.“



Heideggers ist die Frage nach eben dieser Geschichtlichkeit des Menschen auf eine neue Ebene hin vertieft worden. Insofern nämlich, als der Mensch bzw. das menschliche Dasein sachgemäß nicht so verstanden wird, als ob es einfach wie ein Vehikel in den historischen Strom gestellt würde und sich darin bewegt wie durch einen Zeitraum, sondern insofern, als der Horizont der Zeit selbst im menschlichen Dasein durch seine Sorge erschlossen wird und für die menschliche Existenz konstitutiv wird. Die Dialektische Theologie nun stellt eben diesen Horizont noch einmal in ein neues Licht, indem er durch die Offenbarung Gottes insgesamt an seine grundsätzliche Grenze und damit unter die Krise zu stehen kommt, die zugleich Ende wie auch absoluter Anfang bedeutet.<sup>1</sup> Corbin beendet deshalb mit folgenden Sätzen seinen Aufsatz: „peut-être a-t-il été possible, sinon de découvrir de nouveaux philosophèmes chez les théologiens dialectiques qui n'en ont pas souci, du moins de montrer une situation devant laquelle, à vrai dire, toutes les discussions auront en définitive le sens brutal d'un *oui* ou d'un *non*. Mais il doit être possible de s'y engager en esprit de vérité, sans déchaîner de passions, fussent-elles philosophiques.“<sup>2</sup> Ich denke, wir haben in diesem Schlusssatz von Corbin einen Schlüsselsatz für sein Denken vor uns. Die Dialektische Theologie gibt im Urteil Corbins keine neuen Philosopheme her. Es sind theologische Positionen, zu denen Ja gesagt werden kann oder Nein. Dennoch muss sich eine Philosophie, die sich als Phänomenologie, als hermeneutische Kunst oder als philosophische Anthropologie versteht, in ihrem Streben nach Wahrheit (esprit de vérité) aufmachen und zu verstehen versuchen, welche Dimensionen menschlichen Seins in solchen Positionen wie der Dialektischen Theologie erschlossen werden. Oder wie Alfred Denker in seiner Einführung zu Heidegger richtig auf den Punkt bringt: „Der Tod Gottes ist nach Heidegger nicht deshalb so tragisch, weil ein Gott gestorben sein soll, sondern weil eine ganze Dimension und damit eine Vielfalt an Möglichkeiten menschlicher Existenz verlorengegangen sind.“<sup>3</sup> Dieses Aufschliessen oder Sichtbarmachen von menschlichen Seinsweisen, in welchen Erkenntnisweisen beschlossen liegen, hat Corbin nun eben gerade von jenem Martin Heidegger gelernt und hier ein erstes Mal im Zusammenhang der Dialektischen Theologie in Anwendung gebracht. Werfen wir deshalb nun einen vertieften Blick auf Corbins Geschichte mit Heidegger.

## 1.4. Martin Heidegger: Ein neuer Blick in der Philosophie

Der Name Heidegger ist bis zu diesem Punkt schon mehrere Male gefallen. Schlug Karl Barth während der Zwischenkriegszeit in der Theologie neue Töne an, so war es in der Philosophie allen voran Martin Heidegger, der einen neuen Blick schärfte. Nebst Barth war es deshalb besonders er, dem Corbin in den Jahren seines noch jungen Philosophenlebens besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat.

### 1.4.1. Wie Heidegger nach Frankreich kam

Dass Heidegger in den bislang besprochenen Aufsätzen Corbins schon mehrmalige Erwähnung fand, kommt nicht von ungefähr, denn eine von seinen allerersten Arbeiten überhaupt war die Übersetzung von Heideggers *Was ist Metaphysik?*<sup>4</sup>. Diese hat Alexandre Koyré mit einer Einleitung versehen, in

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 279: „La ‚Théologie de la Parole‘ n'apporte ni la solution de la ‚crise de l'historisme‘, ni une analytique existentielle formelle, ni une ontologie de l'Histoire. Mais elle pose du moins à celle-ci une question, en ce sens que ce qui est l'‚historique‘ pour toute considération génétique ou évolutive, est précisément ce qu'elle montre comme évanoui hors du temps qui est réellement celui de l'existence. Et réciproquement, ce qui est jugé par celle-ci comme intemporel, marque précisément pour elle l'enracinement dans une situation concrète et responsable, dans le seul présent authentique déterminé par l'avenir de Dieu, ‚Futurum aeternum‘.“

<sup>2</sup> Ebd., 284.

<sup>3</sup> DENKER, Unterwegs in Sein und Zeit, 17f.

<sup>4</sup> Corbins Übersetzungsarbeit zu Heidegger erscheint jedoch nicht offiziell in der Bibliographie – stattdessen wird sie in einer Fussnote kurz erwähnt, vgl. JAMBET, Bibliographie générale, 345. Der Grund ist derjenige, dass Corbin später darum bat, diese Arbeit nicht in der vollständigen und offiziellen Bibliographie zu erwähnen, da er im Nachhinein überhaupt nicht zufrieden gewesen sei mit seiner Übersetzungsarbeit zu *Was ist Metaphysik?* Der

welcher er Heidegger in höchsten Tönen lobt: „Dans le firmament philosophique de l'Allemagne l'étoile de M. Heidegger brille d'un éclat de première grandeur. Au dire de certains ce n'est même pas une étoile: c'est un soleil nouveau qui se lève et qui de sa lumière éclipse tous ses contemporains.“<sup>1</sup> Wie Janicaud erwähnt, begrüsst Koyré hier Heidegger als einen von ihnen im Sinne eines Nonkonformisten, denn:<sup>2</sup> „Car l'entreprise de M. Heidegger - et c'est en cela que consistent avant tout sa valeur et son importance - est une formidable entreprise de démolition. Les analyses de l'Etre et le Temps sont une espèce de catharsis libératrice et destructive.“<sup>3</sup> Jeanicaud ergänzt, dass Heidegger von ihnen nicht als atheistischer Existenzialist betrachtet wurde, sondern in einer grossen spirituellen Erwartung begrüsst worden sei. Er schien also in ihr nonkonformistisches Denkschema zu passen. Im Hintergrund hierfür stand Corbins Formierung in der Gruppe rund um Alexandre Koyré, in dessen Kreis insbesondere die Philosophie deutscher Provenienz bspw. eines Böhmes, Hegels, Husserls und eben auch eines Heideggers rezipiert und diskutiert wurde, wie Jean Brun, ein späterer Freund Corbins, ebenfalls bemerkt: „Henry Corbin collabore, tout d'abord, à la remarquable équipe philosophique qui, réunie autour d'Alexandre Koyré, d'Henri Charles Puech et d'A. Spaier, devait publier, de 1931 à 1937, les six volumes des *Recherches Philosophiques*. Ses premiers travaux semblaient le destiner à se spécialiser dans la philosophie allemande“<sup>4</sup>. Galt Corbins erster Beitrag in diesem Rahmen bemerkenswerterweise Suhrawardī in Form einer Übersetzung (1933),<sup>5</sup> so folgten darauf 1933/34 einerseits Rezensionen zu Wach, Brentano, Dilthey und Bultmann,<sup>6</sup> allesamt Titel, die unter der Rubrik *phénoménologie* aufgeführt sind, andererseits trägt er selbst mit demjenigen Aufsatz bei, den wir soeben besprochen haben unter dem Titel *La théologie dialectique et l'histoire* unter der Rubrik *valeurs préables et métaphysique*. Nach dieser ersten produktiven Phase während der Jahre 1931-34 folgt dann ab 1934 eine stillere. Ein Blick in die Bibliographie zeigt, dass Corbin von 1934 bis 1937 fast ausschliesslich Rezensionen schreibt und zwar in den beiden Zeitschriften *Revue critique* und *Recherches Philosophiques*. Versucht man die Themenschwerpunkte dieser Rezensionen – die sich in abnehmendem Masse bis 1939 fortsetzen – herauszuschälen, so zeigen sich folgende Felder: Zunächst sind da Berichte über Publikationen im Felde der Orientalistik, sodann solche im Felde der Theologie und schliesslich die zur Philosophie gehörenden. Hier wiederum lassen sich Schwerpunkte in Phänomenologie, Hermeneutik und philosophischer Anthropologie ausmachen. Natürlich heisst diese Konzentration auf Rezensionen nicht, dass Corbin

---

Text wurde stattdessen im Jahre 1937 in einer umfangreicheren Ausgabe von ausgewählten Werken Heideggers neu übersetzt, vgl. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, 21-44. Was die Mängel seiner ersten Übersetzung betrifft, vgl. Dominique JANICAUD, *Heidegger en France*. Bd. 1, Paris 2001, 43: „le lexique technique de l'ontologie heideggérienne n'est pas maîtrisé: ainsi le *Dasein* est traduit par 'existence' sans autre précision; mais l'existant traduit aussi *Seiende*; plus gravement encore: ce même mot est traduit par 'l'Être'; ce qui fait franchement contresens.“

<sup>1</sup> Introduction de Alexandre Koyré zu: HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, 5.

<sup>2</sup> JANICAUD, *Heidegger en France*, 42.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, 8: Introduction de Alexandre Koyré.

<sup>4</sup> BRUN, *Un missionnaire protestant*, 188.

<sup>5</sup> Vgl. CORBIN, *Pour l'anthropologie philosophique*.

<sup>6</sup> Vgl. DERS., Rezension zu J. Wach, *Das Verstehen in der Historik von Ranke bis zum Positivismus*, in: *Recherches philosophiques* 3 (1933), S. 432–433, DERS., Rezension zu Fr. Brentano, *Kategorienlehre*, in: *Recherches philosophiques* 3 (1933), S. 433–434, DERS., Rezension zu W. Dilthey, *Von deutscher Dichtung und Musik*, in: *Recherches philosophiques* 3 (1933), S. 434, und DERS., Rezension zu R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*.

untätig war – im Gegenteil: Während dieser Jahre war er zu einem grossen Teil mit Übersetzungsarbeiten beschäftigt. 1935 erscheint seine zweite Arbeit zu Suhrawardī,<sup>1</sup> wie übrigens auch die Übersetzung von *Die sozialistische Idee* von Hendrik de Man.<sup>2</sup> Ab 1937 folgten weitere Arbeiten zu Martin Heidegger.<sup>3</sup>

Corbin war tatsächlich ein Pionier in seiner Übersetzungsleistung für Heideggers Arbeiten.<sup>4</sup> Wie wir aus den Briefen von Heidegger an Corbin entnehmen können, haben sie sich in engem Austausch auf diejenigen Texte geeinigt, die einen breiten Einblick in die Arbeit von Heidegger ermöglichten.<sup>5</sup> Heidegger lobt immer wieder die Arbeit, die Corbin geleistet hat, und ihm muss wohl bewusst gewesen sein, welch schwieriges Unterfangen dies war.<sup>6</sup> Corbin betont dies denn auch im Vorwort zu seiner Arbeit aus dem Jahre 1938 und was er hier sagt, gilt wohl für alle seine weiteren Übersetzungen, v.a. dann aus dem Arabischen und Persischen: „Dans ce périlleux passage d’une langue à une autre, le traducteur doit s’effacer et n’avoir qu’un souci: être le fidèle ministre d’une pensée.“<sup>7</sup> Wie lobenswert diese Absicht auch ist, so betont Janicaud doch auch die Mängel dieser Erstübersetzung, die umso schwerwiegender waren, als dieses Pionierwerk von Corbin für lange Zeit der einzige französisch textuelle Zugang „aux mystères heideggériens“<sup>8</sup> blieb. Als schlichtweg verabscheuenswert – „exécration“<sup>9</sup> – bezeichnet er die Übersetzung von *Dasein* mit ‚réalité humaine‘<sup>10</sup>; als brillant wiederum Corbins Wiedereinführung des altfranzösischen Wortes ‚historial‘, das zusammen mit ‚historique‘ in Parallele steht

---

<sup>1</sup> SUHRAWARDĪ d'Alep, *Le bruissement de l'aile de Gabriel. Traité philosophique et mystique*. Publié et traduit avec une introduction et des notes par H. Corbin et P. Kraus, in : *Journal asiatique* (1935), S. 1-82.

<sup>2</sup> Henri de MAN, *L'Idee socialiste*, Traduit de l'allemand par H. Corbin et A. Kojewnikov, Paris 1935.

<sup>3</sup> 1937 kommt Martin HEIDEGGER, *Hölderlin et l'essence de la poésie*, trad. de l'allemand par H. Corbin, in: *Mesures* 3 (1937), S. 120–143, heraus, gefolgt von DERS., *Qu'est-ce que la Métaphysique?* im Jahr 1938, wo erstere Arbeit integriert ist.

<sup>4</sup> Vgl. JANICAUD, *Heidegger en France*, 40ff.

<sup>5</sup> Die Briefe Heideggers waren ursprünglich natürlich in Deutsch geschrieben, jedoch in Henry CORBIN / et al., *Correspondance*, in: Christian JAMBET (Hg.), *Henry Corbin*, Paris 1981, S. 305–344, übersetzt ins Französische von Yvonne Gibert. Für eine neue Ausgabe auch in Deutsch, vgl. Sylvain CAMILLERI / Daniel PROULX, *Martin Heidegger - Henry Corbin. Lettres et documents (1930-1941)*, in: *Bulletin heideggérien* 4 (2014), S. 4–62, wobei sich in der deutschen Wiedergabe da und dort Fehler eingeschlichen haben. Trotzdem zitiere ich hieraus.

<sup>6</sup> So schreibt Heidegger an Corbin in seinem Brief datiert auf den 15. März 1937 (vgl. ebd., 27), zu einem Zeitpunkt also, als die Arbeit zu ihrem Ende gekommen ist: „Beim Abschluss Ihrer Arbeit an der Übersetzung ist das erste, dass ich Ihnen herzlich danke und Sie zu dieser Leistung beglückwünsche. Soweit ich urteilen kann, ist das Beste erreicht, was erreicht werden kann. Ich habe auch die beiden Übersetzungen von ‚Was ist Metaphysik?‘ Satz für Satz verglichen und staune darüber, welche Fortschritte Sie da gemacht haben. Sie liegen wenigen [sic.] im blossen ‚wörtlichen‘ Übertragen als im selbständigen Nachschaffen und Gestaltung des Stils. Ihr Vorwort ist ausgezeichnet. Es hat mir alle Arbeit abgenommen.“ Gemeint sind hier also die beiden Übersetzungsversuche von *Was ist Metaphysik?* aus den Jahren 1931 und 1938.

<sup>7</sup> Henry CORBIN, *Avant-propos du Traducteur*, in: HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la Métaphysique? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*. Trad. de l'allemand par H. Corbin avec un avant-propos et des notes, Paris 1938, S. 9–17, 12. Vgl. auch JANICAUD, *Heidegger en France*, 45.

<sup>8</sup> Ebd., 43.

<sup>9</sup> Ebd., 46: „Malgré ces précisions, qui invitent à entendre l'expression comme un tout, Corbin oblige paradoxalement le lecteur à viser – à travers cette ‚réalité-humaine‘ – une transcendance qui n'est justement pas une réalité anthropologique! Son embarras est évident et il se voit obligé d'invoquer, à titre d'excuse, ‚l'intention‘ qu'exprime l'expression. Si Corbin avait pu savoir que l'ingénieux compromis qu'il avait cru trouver serait précisément utilisé par Sartre dans un sens humaniste, il aurait sans doute cherché une autre solution ou renoncé à traduire *Dasein*. [...] la référence à la ‚réalité‘ semble chez lui presque obsessionnelle, puisqu'on la retrouve encore dans ses traductions de la *Vorhandenheit* par ‚réalité-des-choses-subsistante‘ et de la *Zuhandenheit* par ‚réalité-ustensile‘.“ Eine mehrseitige Übersicht der wichtigsten Begriffe findet sich übrigens in CAMILLERI / PROULX, *Martin Heidegger - Henry Corbin*, 38ff.

<sup>10</sup> Vgl. Corbins eigene Begründung seiner Übersetzung von *Dasein* mit *réalité-humaine* in seinem *Avant-propos du traducteur* zu HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, 13ff. Vgl. auch CORBIN / NEMO, *De Heidegger à Suhrawardī*, 26.

mit existential und existenziell.<sup>1</sup> So wichtig diese Erstübersetzung also auch war für den Einstieg vieler Franzosen in das Denken Heideggers – sie wurde mehrfach aufgelegt und erreichte einen Gesamtumfang von 12980 Exemplaren –, so sehr hat sie auch Missverständnisse mit sich gebracht, die weder vorhersehbar noch gewollt waren.<sup>2</sup> Dennoch soll die Leistung des rund 35 Jahre jungen Corbins nochmals hervorgehoben werden, sind doch Heideggers Texte in einem Schwierigkeitsgrad der deutschen Sprache verfasst, welches kaum zu überbieten ist.

#### 1.4.2. Qu'est-ce que la Métaphysique?

Kommen wir zum Inhalt des Pionierwerks, welches Heidegger durch das Engagement Corbins auch in der französischen Welt zugänglich machte. In seiner Zusammenstellung von Heideggers Texten unter dem Titel *Qu'est-ce que la Métaphysique?* versammeln sich folgende Werke: Der Sammelband beginnt mit demjenigen Werk, von dem er den Titel trägt: *Was ist Metaphysik?*<sup>3</sup> Es folgen dann die Schrift *Vom Wesen des Grundes*<sup>4</sup>, und dann Auszüge aus *Sein und Zeit*<sup>5</sup>, nämlich §46-53, sowie §72-76. Einen weiteren Ausschnitt übersetzt Corbin sodann aus *Kant und das Problem der Metaphysik*<sup>6</sup>, nämlich §42-45, wonach der Band mit *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*<sup>7</sup> schliesst. Um zu verstehen, was Corbin und Heidegger dazu bewogen hat, gerade diese Werke in den Sammelband aufzunehmen und was der einende Fokus dieser Auswahl ist, können wir einen Blick sowohl in den *Prologue de l'auteur*<sup>8</sup> als auch in den *Avant-propos du traducteur*<sup>9</sup> werfen, in welchen die Auswahl begründet wird. Heidegger betont in seinem Vorwort, dass diejenige Frage als Grundthema aller Beiträge im Zentrum steht, welche sich nach dem Wesen oder der Wahrheit von Sein ausrichtet.<sup>10</sup> Man ist geneigt, dies als eine alte philosophische Frage zu verstehen – das ist sie auch, aber deren Beantwortung hat sich über Jahrhunderte hinweg in einem Schema von Ontologie bewegt, das das Sein (esse) als ein Seiendes (ens) nimmt. Zudem hat sich deren Beantwortung seit der Neuzeit innerhalb einer Erkenntnistheorie verengt: „La question de la vérité n'est donc pas une question relevant de la 'théorie de la connaissance', car la connaissance (*Erkenntnis*) ne constitue que l'une des manières d'épanouir et de faire sienne la vérité, mais non pas cette vérité elle-même.“<sup>11</sup> Der wesentliche Aspekt von Sein, um dessen Enthüllung bzw. Entbergung es einer so verstandenen Fundamentalontologie zu tun wäre, ist die Dimension von Zeit. Die Frage nach dem Sein ist immer eine geschichtliche, was bedeutet „que son fondement est déjà posé avec notre réalité-humaine historique, jusqu'ici advenue et encore à advenir.“<sup>12</sup> Es kommen also im Grundfokus dieser Textsammlung jene beiden Dimensionen von Sein und Zeit zum Ausdruck, von denen der einschlägige Titel von Heideggers *Sein und Zeit* entlehnt ist und dessen Abschnitte ja in *Qu'est-ce que la métaphysique?* den grössten Raum einnehmen.

Diesen voran gehen aber wie gesagt zunächst die Übersetzung von *Was ist Metaphysik?* und *Vom Wesen des Grundes*. Corbin beurteilt ersteren als denjenigen Text, in dem in dichter Weise das Werk Hei-

---

<sup>1</sup> Vgl. JANICAUD, Heidegger en France, 46, und CORBIN, Avant-propos du Traducteur, HEIDEGGER, 16.

<sup>2</sup> Für weitere Details vgl. JANICAUD, Heidegger en France, 46ff.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, Was ist Metaphysik? (1929), in: Ders. (Hg.), Wegmarken, Frankfurt am Main 1976, S. 103–122.

<sup>4</sup> DERS., Vom Wesen des Grundes (1929), in: Ders. (Hg.), Wegmarken, Frankfurt am Main 1976, S. 123–175.

<sup>5</sup> DERS., Sein und Zeit.

<sup>6</sup> DERS., Kant und das Problem der Metaphysik (1929) 1991.

<sup>7</sup> DERS., Hölderlin und das Wesen der Dichtung, in: Ders. (Hg.), Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt am Main 1981, S. 33–48.

<sup>8</sup> DERS., Qu'est-ce que la Métaphysique?, 7f.

<sup>9</sup> Ebd., 9-17.

<sup>10</sup> Ebd., 7.

<sup>11</sup> Ebd., 7.

<sup>12</sup> Ebd., 8.

deggers als Fundierung der Metaphysik zur Sprache kommt. Währenddem die (Natur-)Wissenschaften sich mit dem Seienden und ‚sonst nichts‘ beschäftigen,<sup>1</sup> stellt sich die Philosophie, näherhin die Metaphysik, gerade dieses Nichts zur Aufgabe, als sich dieses, durch die Logik selbst nicht fassbar, viel eher in der Stimmung der Angst ankündigt. Corbin zitiert im Hinweis auf diesen Text Heidegger, wie dieser in einem Brief an ihn präzisiert haben soll: „Mais l’angoisse n’est que *l’une* des tonalités-affectives fondamentales, elle n’est pas la seule. Ce serait donc commettre une grossière faute d’interprétation que de parler ici d’une ‘philosophie de l’angoisse’ et plus grave encore – du fait qu’il y soit traité du ‘Néant’ uniquement en vue de l’Être – d’y découvrir un ‘nihilisme’.“<sup>2</sup> Auf den folgenden Text *Vom Wesen des Grundes* weist Corbin mit besonderem Nachdruck hin: „Comme il n’a été possible de présenter ici que deux fragments de l’œuvre centrale de Heidegger,<sup>3</sup> il sera nécessaire de consacrer toute attention à ce texte, si l’on veut correctement saisir la structure de la transcendance (du ‘transcender’), comme constitutive de la temporalité, et par là discerner le sens de la vérité ‘ontologique’ dans son opposition à la vérité ‘ontique’.“<sup>4</sup> Worauf Corbin hier hinweist, behandelt er entsprechend in seinem Aufsatz *Transcendental et Existential*<sup>5</sup>, den wir sogleich noch näher betrachten werden. Es ist dieser Fokus auf die Transzendenzstruktur von Existenz als Ermöglichungsgrund für den Entwurfscharakter des Daseins, der sich auch in der Auswahl der Paragraphen aus *Sein und Zeit* widerspiegelt: Hier nämlich dienen als Eintrittstor in Heideggers Hauptwerk einerseits das Kapitel mit dem Titel *Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode* (§ 46-53), sowie jenes mit dem Titel *Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit* (§72-76, d.h. ohne § 77) – Themen also, denen wir schon in der Besprechung seiner theologischen Aufsätze begegnet sind. Um weiter einen Eindruck dafür zu erhalten, was sich damals noch als möglicher zweiter Teil von *Sein und Zeit* ankündigte,<sup>6</sup> möchte Corbin (und mit ihm Heidegger) einen kurzen Einblick geben in die Arbeit *Kant und das Problem der Metaphysik*, indem er das allerletzte Kapitel mit dem Titel *Die Metaphysik des Daseins als Fundamentalontologie* übersetzt. Schließlich gibt Corbin Einblick in Heideggers Auseinandersetzung mit Hölderlin und übersetzt *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Corbin kommentiert: „nul texte, nul thème ne saurait mieux attester le sens originaire d’une philosophie qui, comme révélation à la réalité-humaine de son pouvoir-être, de son ultime possible, est elle-même d’ores et déjà *poïesis*.“<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Vgl. die eigentümliche Formulierung in HEIDEGGER, Was ist Metaphysik? (1929), 105 [3]: „Erforscht werden soll nur das Seiende und sonst – nichts; das Seiende allein und weiter – nichts; das Seiende einzig und darüber hinaus – nichts.“

<sup>2</sup> Auf Französisch zitiert nach CORBIN, Avant-propos de traducteur, 9.

<sup>3</sup> Gemeint ist *Sein und Zeit*.

<sup>4</sup> CORBIN, Avant-propos de traducteur, 10.

<sup>5</sup> Henry CORBIN, Transcendental et existentiel, in: Raymond BAYER (Hg.), Travaux du IXe Congrès International de Philosophie. Analyse réflexive et transcendance; partie 1, Congrès Descartes, Paris 1937, S. 24–31.

<sup>6</sup> Corbin im *Avant-propos de traducteur*, HEIDEGGER, Qu’est-ce que la Métaphysique? 11: „Il est apparu nécessaire de donner également un extrait de l’ouvrage paru postérieurement à *Sein und Zeit*, comme une préparation de ce que se propose de discuter la seconde partie encore attendue.“ Corbin erwähnt in CORBIN / NEMO, De Heidegger à Suhrevardî, 33, auch folgende Anekdote zum zweiten Teil von *Sein und Zeit*: „Cette question concerne le sort de ce qui eût été la seconde partie de *Sein und Zeit*, seconde partie sans laquelle la première n’est plus qu’une arche, privée de sa retombée, et qui eût sans doute achevé l’édifice ontologique de *l’historialité*. Or j’ai vu de mes yeux le manuscrit de cette seconde partie sur la table de travail de Heidegger, en juillet 1936, à Freiburg. Il était contenu dans une grosse gaine. Heidegger s’est même amusé à me le mettre en main, afin que je le soupèse, et il pesait lourd. Qu’est devenu depuis lors ce manuscrit? Il y a eu des réponses contradictoires; je ne puis moi-même en donner une.“ Laut eines Briefes von Heidegger an Corbin aus dem Jahre 1941 fragte Heidegger an, ob Corbin bereit wäre, eine integrale Übersetzung von *Sein und Zeit* in Angriff zu nehmen. Dies kam jedoch nicht zustande. Erwähnenswert in diesem Brief ist auch das Interesse, welches Heidegger an Corbins orientalistischer Arbeit bekundet (er war damals in Istanbul), wenn er schreibt: „Ihre jetzigen wissenschaftlichen Arbeiten interessieren mich sehr, und ich glaube, dass die hermeneutischen Fragen aus dem Bereich, den Sie bearbeiten, eine besondere Beleuchtung erfahren.“ (vgl. CAMILLERI / PROULX, Martin Heidegger - Henry Corbin, 35f. wie auch die FN 68!).

<sup>7</sup> CORBIN, Avant-propos de traducteur, 12.

Insgesamt würdigt Corbin in seinem *Avant-propos* Heidegger in höchsten Tönen, so wie es einst Alexandre Koyré in seiner Einleitung zur Erstübersetzung von *Was ist Metaphysik?* aus dem Jahre 1931 getan hatte. Corbin betont in bezug auf seine Übersetzungsarbeit: „Ce travail n’est pas le fruit d’un hasard, mais d’une conviction: le problème dévoilé par Heidegger modifie l’horizon philosophique.“<sup>1</sup> Für Corbin wie auch für viele andere ist Heidegger die Frage nach dem Sein auf neue und faszinierende Weise angegangen, welche das Philosophieren neu, d.h. v.a. hermeneutisch, ausrichtete und ihm so einen neuen Horizont verschaffte. Die Fundamentalontologie reicht ihrer Bedeutung gemäss tiefer an die Wurzeln menschlichen Seins. Trotz dieser Bewunderung möchte er aber nicht allzu sehr für Heidegger werben, denn: „Un grand philosophe est un événement assez rare en ce monde; l’œuvre est là qui témoigne pour lui-même, qui annonce sa présence; à celle-ci il n’est point d’hommage plus vrai à rendre que celui du travail en vue d’une compréhension authentique. *Compréhension* qui fonde toute la réalité-humaine, que rend possible une humaine co-présence.“<sup>2</sup>

#### 1.4.3. Die hermeneutische Verankerung des Philosophierens

Tiefer in die eigene Besprechung von Heidegger geht Corbin in seinem Aufsatz mit dem Titel *Transcendental et Existential*<sup>3</sup>, den er anlässlich eines Kongresses zu Descartes verfasst hatte und den Heidegger in einem Brief an Corbin eigens lobt.<sup>4</sup> Wie der Titel zunächst den Anschein geben könnte, geht es in diesem Aufsatz nicht um zwei philosophische Systeme, also bspw. um kantianische Erkenntnistheorie hier und Existenzphilosophie da, sondern um die Frage, wie der Transzendenzcharakter von Existenz selbst Bedingung der Möglichkeit von Verstehen ist: „poser la question de la ‚possibilité‘, rechercher la condition qui rend possible, c’est instituer un problème *transcendental*. L’instituer à propos du fait primaire de la ‚compréhension‘, c’est évoquer la tâche de l’analyse *existential*.“<sup>5</sup> Die beiden Begriffe *transcendental* und *existential* werden also enger aneinander gebunden und dies hat seinen Grund in der Bestimmung der Fundamentalontologie selbst, deren Grundsatz ja ist „que l’essence de la réalité-humaine (*Dasein*) consiste en son *ex-sistance* (Existenz). Mais parce qu’en ex-istant, la réalité humaine est toujours d’ores et déjà trans-scendante, la vérité de cette relation est alors plus originaire que celle qui est supportée par le lien du sujet et du prédicat dans le jugement logique.“<sup>6</sup> Das Herausstehen (existere) von *Dasein* in ein Feld von Möglichkeiten (Seinkönnen) ist tatsächlich ein über-sich-Hinausgehen (trans-cendere), von dem her und durch das es sich erst verstehen und entwerfen kann und damit auch der Grund eigentlicher Gegenwart ist. Corbin erläutert, wie die Sicht von Kant von einem beständigen Ich, das sich in der Abfolge von Zeitmomenten bzw. im Fluss der Zeit vorfindet und sich damit *in* der Geschichte befindlich versteht, bei Heidegger vertieft wird in dasjenige Verständnis eines Seins, das zeitlich *ist* und sich selbst durch seine Zeitigung auslegt. Ein solches Sein also, das sich aufgrund seiner transzendentalen Struktur erschliesst, auslegt und entwirft, ist kein Seiendes, das sich in der Zeit

<sup>1</sup> Ebd., 17.

<sup>2</sup> Ebd., 17.

<sup>3</sup> CORBIN, *Transcendental et existential* = DERS., *Transcendental et Existential*, in: Christian JAMBET (Hg.), *L’Herne Henry Corbin*, Paris 1981, S. 57–61. Wir zitieren jedoch aus ersterem, da sich in letzterem einige, z.T. gravierende, Fehler eingeschlichen haben.

<sup>4</sup> Heidegger erwähnt den Aufsatz ebenfalls in seinem Brief, datiert auf den 15. März 1937, welcher im Zusammenhang der Herausgabe von *Qu’est-ce que la métaphysique?* stand: „Mein Vorwort möchte ich auf wenige Sätze beschränken; denn sonst müsste ich entweder auf alle wesentlichen Missdeutungen eingehen, was mir widerstrebt, oder ich müsste sehr weit ausholen, was einem Vorwort nicht entspricht. Das Beste wäre, wenn Sie Ihre Mitteilung für den Congress schon abdrucken [sic.] könnten; aber das wird wohl nicht gehen. Ich finde den Vortrag mit Rücksicht auf die Leitfragen des Kongresses sehr schlagend und klar.“ (vgl. CAMILLERI / PROULX, *Martin Heidegger - Henry Corbin*, 27f. und JAMBET, *Jambet* 1981, 320).

<sup>5</sup> CORBIN, *Transcendental et existential*, 24.

<sup>6</sup> Ebd., 25.

bewegt, sondern das zeitlich *ist*. Existenz in seiner Ekstasestruktur ist deshalb wesentlich mit der Zeitlichkeit verbunden.<sup>1</sup> Heidegger sagt es so: „Nur insofern Dasein überhaupt *ist* als ich *bin*-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, dass es *zurück*-kommt. Eigentlich zukünftig *ist* das Dasein eigentlich *gewesen*. Das Vorlaufen in die äusserste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein*, sofern es zukünftig ist. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft.“<sup>2</sup>

Diese vertiefte Sichtweise auf das geschichtliche (historial) Sein des Menschen hat für Corbin ganz zentrale Implikationen auch für das Verständnis von Zeugnissen aus der Philosophiegeschichte, wobei diese Einsicht für ihn wegweisend blieb: „Le problème *transcendental* de la fondation de la métaphysique s’enracine ainsi dans l’*existentialité* comme dans la possibilité constitutive du Sujet. Mais si l’*existential* est proprement le possible qui fait exister la réalité-humaine, il importera de ne jamais confondre ce projet originaire avec le pouvoir-être effectif, *existentiel*<sup>3</sup>, qu’il révèle dans son esquisse. Comme révélation authentique, ce *projet* a le mode d’être d’une décision-résolue (*Entschlossenheit*); il ne se porte pas vers une *chose située* en avant, mais il est l’anticipation qui, révélant le possible, fait que chaque réalité-humaine *est* respectivement son possible. Comme telle elle *est* son avenir et c’est comme avenir qu’elle peut *être* son passé, en assumer l’engagement, se le transmettre dans une *répétition*. Et ceci commande tout rapport entre deux philosophes et deux philosophies. Qu’est-ce que *répéter* un problème ? Ce n’est point restaurer un passé, mais assumer et *projeter* cela même qui le rendit *possible* comme problème. La réalité-humaine est son *passé* comme *avenir* qu’elle constitue en *présent*. Sa transcendance, comme temporalisant le temps par l’avenir et par le possible, est essentiellement dépassement, *désactualisation de l’actuel*.“<sup>4</sup> Auf dem Hintergrund dieser Einsicht wird Corbin ein Leben lang eine Art Kampf führen gegen eine Geschichtswissenschaft, welche sich nur noch mit einer Art Motivgeschichte begnügt, welche v.a. darin besteht, Motive, die bspw. ein Philosoph in seiner Philosophie verwendet, auf vorangehende Ursprünge kausal zu verorten. Die Geschichte wird damit zu etwas Vergangenem und Abgeschlossenem, in der die Zukunft, auf die hin der in diesem Fall betreffende Philosoph seine Philosophie entworfen hat, nicht mehr anwesend ist. Gerade aber ihr Horizont war das Wesentliche oder Sinnstiftende seiner Existenz. Eine weitere Folge dieser Entwicklung in den Geschichtswissenschaften ist ihre Besinnung auf den historischen Sinn allein, der zur Rekonstruktion dessen, was ‚wirklich‘ war, absolut massgebend geworden ist. Demgegenüber erwähnt Corbin in einer kurzen Bemerkung die ‚Kette der Zeugen‘, welche gerade in arabischen Historien massgebend sind, sodass er mit einer rhetorischen Frage schliesst: „Pourquoi le soin minutieux de la ‚chaîne de témoins‘, de la relation inter-humaine pour qui et par qui ont ‚existé‘ les événements rapportés?“<sup>5</sup> Als noch bedeutsamer jedoch scheint hier für Corbin der Fall der Theologie zu sein, welche sich im Verstehen der Heiligen Schrift durch Anpassung an die Zentralstellung des historischen Sinnes in den Geschichtswissenschaften auf die Anwendung der historisch-kritischen Methode verengt hat. Damit scheint man aber die eigentliche Sache der Theologie aus den Augen verloren zu haben mit der folgenschweren Konsequenz, dass man sich nun plötzlich in einem Dilemma vorfinde, welches auf das Gegensatzpaar von Geschichte versus Mythos hinausläuft. Corbin fragt deshalb auch hier rhetorisch: „est-il sûr que le dilemme où l’enferme parfois les théologies: mythe *ou* histoire, ne soit pas une simplification ‘ontique’?“<sup>6</sup> Wie wir ja bereits gesehen haben, ging hier Karl Barth und mit ihm die Dialektische Theologie in einer Absatzbewegung zur liberalen Theologie und damit durch den Versuch einer Überwindung

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch DENKER, Unterwegs in Sein und Zeit, 83ff.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, Sein und Zeit, 326.

<sup>3</sup> In der Wiederauflage steht hier *existential*, was natürlich falsch ist, vgl. CORBIN, Transcendental et existential (1981), 30.

<sup>4</sup> Ebd., 30.

<sup>5</sup> Ebd., 31.

<sup>6</sup> Ebd., 31.

ihres theologischen Historismus neue Wege, wobei bezüglich der soeben gestellten Frage zu Geschichte versus Mythos es besonders Rudolf Bultmann war, der mithilfe der existentialen Analytik Heideggers das Wesen des christlich eschatologischen Glaubens herauszuschälen versuchte, um so das Gegensatzpaar auf neue Art und Weise zu vermitteln – oder wie es der Bultmann-Schüler Hans Conzelmann sagt: „Hiess das ‚liberale‘ Programm: Ausscheidung des Mythos, so formulierte Bultmann in bewusstem Widerspruch dazu: Nicht Ausscheidung, sondern Interpretation des Mythischen.“<sup>1</sup>

War denn Corbin später auch ein strikter Gegner von Bultmanns Entmythologisierungsprogramm, so mag er damals mit ihm darin übereingestimmt haben, dass die Gegensatzbildung von Geschichte versus Mythos einer ‚ontischen Simplifikation‘ gleichkommt, insofern Wahrheit oder wohl genauer: Wirklichkeit nur mit ersterer in Verbindung gebracht, letzteres aber als imaginär abgetan wird. Reden wir jedoch von einer Interpretation des Mythos, so bewegen wir uns hin zum Ontologischen, um dessen Erneuerung es Heidegger ja wesentlich ging in seiner neu und vertieft gestellten Frage nach dem Sinn von Sein. Nicht mehr das von einer subjektzentrierten Epistemologie her verstandene objektivierte und kategoriale Sein steht für ihn im Zentrum des Philosophierens, sondern das vorthereoretische und verbal verstandene Sein, wie es sich aus der phänomenologisch offengelegten konkreten Erfahrungsperspektive des Daseins erschliesst. In der so vorgenommenen existentialen Analyse zeigt sich dabei die Zeitlichkeit gerade als Bedingung der Möglichkeit seines Selbstverständnisses – von daher auch Corbins Titel *Transcendental et Existential*. Einer hermeneutisch orientierten phänomenologischen Ontologie geht es deshalb um das Aufdecken der im Ontischen verborgenen *Seinsweisen* des Daseins – oder wie Corbin es im Anschluss an Heidegger schreibt: „le λόγος de l’ontologie n’est point discours *sur*, mais ‚manifestation‘ (ἀποφαίνεισθαι, *phénoménologie*). En tant qu’existante, la réalité-humaine est réalité-révélatrice (herméneutique), et comme telle elle est ‚vrai‘ à titre primaire; en existant, la réalité-humaine n’est jamais sans un monde, mais elle *fait* la réalité d’une présence dans le monde, elle met à découvert, elle *vérifie* (rend vrai) ce qui est *insistant* dans ce monde. [...] elle [la transcendance] est liberté fondatrice, elle fait que règne un monde en *projetant* ce monde par-delà l’existant, comme son pouvoir-être, comme le monde à dessein duquel elle existe.“<sup>2</sup> Ontologisch gedacht und damit jenseits einer ‚ontischen Simplifizierung‘, ist deshalb auch das Mythische im Entwerfen auf Möglichkeiten hin von entscheidender Bedeutung und deshalb für die Interpretation zentral – „alors quelle différence ‚historiale‘ entre la ‚typification‘ et le ‚fait‘.“<sup>3</sup>

Das Verdienst Heideggers war deshalb in den Augen Corbins ganz klar die Wende, die er im Hinblick auf die Ontologie bzw. Metaphysik vollzogen hat, welche durch allzu rationalistische Konzeptualisierungen einer gewissen ‚Seinsvergessenheit‘ anheim gefallen ist. Philosophie besteht für ihn nicht länger im ‚Bebrüten‘ solcher Konzepte, sondern im Aufdecken der in ihnen beschlossenen und verborgenen Seinsweisen. Corbin sagte deshalb rückblickend in seinem Interview mit Philippe Némó: „Le mérite immense de Heidegger restera d’avoir centré sur l’herméneutique l’acte même du *philosophe*.“<sup>4</sup> War die Hermeneutik lange Zeit eine teils belächelte,<sup>5</sup> teils dienstbare Unterdisziplin der Philosophie, so wurde ihre Bedeutung spätestens mit Schleiermacher neu entdeckt, jedoch noch vorwiegend beschränkt als Verstehenstechnik von Texten. Erst über Dilthey ansatzweise und schliesslich mit Heidegger ganz kam sie in die Mitte des Philosophierens selbst zu stehen – nun wurde ihre Kunst nicht mehr nur zum Verständnis von Texten oder Äusserungen des Seelenlebens entwickelt und herangezogen, sondern zum Verstehen des Menschen überhaupt. Denn inzwischen ist sich der Mensch selbst fragwürdig geworden und vom Menschen selbst bzw. vom Dasein her sollte nunmehr nach dem Sinn von

---

<sup>1</sup> Hans CONZELMANN, Rudolf Bultmann, in: Hans Jürgen SCHULTZ (Hg.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, Olten 1966, S. 243–247, 244.

<sup>2</sup> CORBIN, *Transcendental et existentiel*, 29.

<sup>3</sup> Ebd., 31.

<sup>4</sup> CORBIN / NEMO, *De Heidegger à Suhrawardî*, 24.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 24, wo er sich an die ‚vorhermeneutische‘ Zeit erinnert: „Ce mot ‚herméneutique‘, quand on l’employait chez les philosophes, il y a quarante ans, semblait étrange, voire barbare.“



Sein gefragt werden. Was Heidegger dabei als grundlegend aufzuzeigen vermochte, war das aufeinander Verwiesensein von Seins- und Erkenntnisweisen.<sup>1</sup> Hat sich die abendländische Philosophie spätestens seit Descartes immer mehr auf ein isoliertes Subjekt besonnen, von welchem her Erkenntnis begründet wurde, so verwies Heidegger auf das zunächst und zumeist im Alltag umgehende Dasein, für welches die Dinge (das Zeug) des Lebens zuhanden sind. „Diese ‚Zuhandenheit‘ erweist sich als ursprünglicher als die pure ‚Vorhandenheit‘ (‚Realität‘), wie Heidegger die Seinsweise der Objekte des reinen Hinsehens oder theoretischen Erkennens bezeichnet“ und welche erst durch Unterbrechung der ursprünglichen „Bewandtniszusammenhänge des Alltäglichen“<sup>2</sup> als solche erscheinen. Eben diese Einsicht in die Korrelation von Seins- und Erkenntnisweise war für Corbin zentral und ein Leben lang bedeutsam. Wiederum in seinem Interview betont er deshalb eben dieses Fundamentale in der Metaphysik von Heideggers *Sein und Zeit*.<sup>3</sup> Es sei nämlich die Präsenz oder Gegenwart des Daseins (Seinsweise), welche über das Phänomen der Bedeutung (Erkenntnisweise) entscheide und ohne welche, d.h. durch Abwesenheit, die Bedeutung zu einer theoretischen Belanglosigkeit abfällt: „Mais être-là, c’est essentiellement faire acte de présence, acte de cette présence *par* laquelle et *pour* laquelle se dévoile le sens au présent, cette présence sans laquelle quelque chose comme un sens au présent ne serait jamais dévoilé. La modalité de cette présence humaine est bien alors d’être révélatrice, mais de telle sorte qu’en révélant le sens, c’est elle-même qui se révèle, elle-même qui est révélée.“<sup>4</sup>

Auch wenn Corbin lange nicht in allem einer Meinung war mit Heidegger, so war es doch dieser phänomenologisch-hermeneutische Schlüssel – „*clavis hermeneutica*“<sup>5</sup> –, auf dessen Prinzip wir im Folgenden wieder und wieder verwiesen werden. In ihm liegt der Grund jener hermeneutischen Verankerung des Philosophierens, welche Heidegger sozusagen inauguriert hatte. Corbin war deshalb freilich nicht alleine, Heidegger hierbei gefolgt zu sein, vielmehr hat dieser über die Philosophie hinaus auch auf die Psychiatrie und wie wir gesehen haben auch auf die Theologie und nun eben im Falle von Corbin eben auch auf die Orientalistik ausgestrahlt. Alfred Denker resümiert deshalb so: „Gerade seine revolutionäre Einsicht, dass die Frage nach dem Sein nur von der konkreten Existenz des Menschen her erörtert werden kann, hat zu einer Umwälzung des gesamten weiteren Denkens geführt. Entscheidend dafür waren die in *Sein und Zeit* vorgenommene fundamentalontologische Grundlegung der Philosophie in ihrem systematischen Anspruch und die unübertroffenen Analysen der einzelnen Phänomene des Daseins, wie etwa das In-der-Welt-Sein, das Sein-zum-Tode und anderes, die uns deutlich gemacht haben, dass der Mensch künftig nicht mehr als ein in sich verschlossenes Subjekt, sondern nur in seiner ursprünglichen Weltoffenheit verstanden werden kann.“<sup>6</sup> Das ist schliesslich auch der Grund, weshalb Heidegger in der Philosophie, wie Barth in der Theologie, von vielen als der bedeutendste Philosoph des 20. Jh. angesehen wird und viele direkte und indirekte Schüler nach sich gezogen hat. In seinem Interview mit Philippe Némó macht Corbin nun aber auch folgende wichtige Bemerkung: Dass nämlich manche Heidegger-Schüler vergessen haben, wie stark die Hermeneutik theologische Wurzeln hat! Dass er selbst schon damals darum wusste, darauf verweisen weitere Veröffentlichungen aus den 30er Jahren, auf die wir nun zum Schluss dieses ersten Teils noch eingehen wollen.

## 1.5. Luther und Hamann: Theologische Wurzeln der Hermeneutik

In den Jahren 1937 bis 1939, nach denen Corbin dann unerwartet lange in Istanbul weilen sollte, erschienen nebst etlichen Rezensionen einige interessante Beiträge zu theologischen Themen. So zwei

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch Dorothea FREDE, Sein. Zum Sinn von Sein und Seinsverstehen, in: Dieter THOMÄ (Hg.), Heidegger Handbuch. Leben - Werk - Wirkung, Stuttgart <sup>2</sup>2013, S. 279–285, 281.

<sup>2</sup> Ebd., 281.

<sup>3</sup> Vgl. CORBIN / NEMO, De Heidegger à Suhrawardî, 25f.

<sup>4</sup> Ebd., 26.

<sup>5</sup> Ebd., 30.

<sup>6</sup> DENKER, Unterwegs in Sein und Zeit, 89.

Aufsätze 1937, die von der *vocation*, der Berufung, sprechen, einerseits der Berufung zum Doktoren, andererseits zum Theologen. Bei näherem Hinsehen entpuppen sie sich jedoch als mehr oder weniger identisch: Denn sein Aufsatz *Vocation de théologien*<sup>1</sup>, der in *Foi et Vie* erscheint, konnte unter Genehmigung durch Pierre Maury auch in der Zeitschrift *Propos Missionnaires* abgedruckt werden unter dem Titel *Pour la vie spirituelle. De la Vocation de Docteur*<sup>2</sup>. Währenddem ersterer als Aufsatz geschrieben ist, ist letzterer in Form einer Rede verfasst, die er auch tatsächlich gehalten zu haben scheint, wobei hier das Publikum entsprechend dem Publikationsorgan Missionare sind. Corbin, dem inzwischen schon der Ruf eines jungen Orientalisten vorausseilt, wird im Vorwort zu dieser Veröffentlichung zwar von den Missionaren abgegrenzt, aber sein Beitrag wird für diese dennoch als wertvoll erachtet: „Ce témoignage d’un jeune orientaliste, bien que nullement destiné aux missionnaires, se trouve, à cet effet, chargé de sens pour nous.“<sup>3</sup> Die Rede, die er hier hält, ist einerseits von einer grossen Zuneigung geprägt – er spricht das Publikum immer wieder mit „mes amis“<sup>4</sup> an –, andererseits aber enthält sie auch ein gehöriges Mass an aufrüttelnden Worten: Diese scheinen an geradezu denkfaule Missionare gerichtet zu sein, welche die Theologie im Gegensatz zu ihrer vermeintlichen Praxis als bloss theoretische Beschäftigung verkennen. Er möchte jedoch die Bezeichnung des Theologen nicht für den Spezialisten reserviert wissen: Theologe ist nicht der professorale und schüchterne Mensch hinter den Büchern – ein Bild, das vielleicht gerade Missionare zu haben scheinen; sondern Theologe im rechten, d.h. protestantisch verstandenen Sinne, ist der Pfarrer, wie auch der Missionar und der Diakon und überhaupt jeder zum Glauben gekommene Mensch. Denn Theologie meint nicht eine so oder so elaborierte Weisheit, zu der nur die Weisen und Wissenden gelangen – so verstanden würde sich diese immer nur innerhalb dieser (unter dem Gericht stehenden) Welt befinden. Theologie handelt nicht vom Wort *über* Gott, das sich der Mensch ersonnen, sondern vom Wort *von* Gott, das dieser über den Menschen gesprochen hat. Und dieses Wort gilt jedem gläubigen Menschen, sodass es diesen zum universellen Priestertum erhebt, wodurch er Theologe im wahren Sinne ist: „Voilà ce dont le théologien protestant sera le ministre; le sacerdoce universel appelle chaque protestant à la vocation théologique. Responsables de nous-mêmes devant Dieu, nous n’avons jamais d’alibi à invoquer, nous n’avons jamais à déléguer à d’autres, à une hiérarchie sacrée, le souci de notre foi. Et en ce sens, théologien est le pasteur, théologien le missionnaire, théologiens le diacre et l’évangéliste: tous œuvrent la réalisation de la foi de l’Eglise dans le monde qui l’accepte ou la refuse.“<sup>5</sup> Aus diesem Grund wird auch die trügerische Gegenüberstellung von Theorie und Praxis hinfällig, was sich die Missionare hinter die Ohren schreiben sollen. Das spirituelle Leben – so die wichtige Aussage schon im Titel – ist nicht zu trennen von denkerischer Arbeit! Denn auch in einem scheinbar abstrakten Ringen um einen Gedanken ist es eine menschliche Seele, die da ringt und ein gut ausgebildeter Missionar könnte ihr hier zum Heil bedienlich sein. Nun sagt Corbin dies nicht ohne eigenen biographischen Hintergrund, wovon folgende Zeilen Zeugnis geben: „Mes amis, je ne veux pas invoquer ici mon témoignage personnel [...]. Mais vous comprendrez que quelqu’un qui n’était pas né dans le protestantisme atteste devant vous que, dans un cas précis, la voie vers Dieu a été celle de la solitude et de longues années vouées uniquement à l’étude. S’il n’avait pas été saisi, enchaîné par la lecture de Luther, sur ce champ de bataille où s’affrontent les ultimes problèmes de la raison humaine, il ne vous aurait pas dit ce qu’il a tenté de vous dire ce soir. [...] Certes, il faut travailler, il faut apprendre bien des langues, pâlir sur bien des livres qui s’animent sous votre souffle; il faut y vouer toute sa vie. Cela n’a rien d’une occupation bizarre, d’une spécialisation arbitraire et stérile. Puissiez-vous, mes chers amis, le comprendre, puissiez-vous ne jamais reculer devant aucun effort, mais si elle est la vôtre, être fidèle jusqu’au bout à cette vocation. Vous pourrez

<sup>1</sup> Henry CORBIN, *Vocation du Théologien*, in: *Foi et Vie* 2 (1937), S. 173–181.

<sup>2</sup> DERS., *Pour la Vie spirituelle*.

<sup>3</sup> Im Vorwort zu ebd., 21.

<sup>4</sup> Vgl. bspw. ebd., 24.

<sup>5</sup> Ebd., 24.

alors répéter le mot de Luther [...] dans la vérité de tout votre être, vous aussi, *vous ne pourrez autrement*.“<sup>1</sup> Allem Anschein nach sind dies Worte über seine eigene Berufung, Worte, die viel über ihn selbst und sein Selbstverständnis als Forscher und glaubenden Menschen preisgeben. Corbin versteht seinen Weg zu Gott und zum Glauben als einen Weg, auf dem die denkerische, intellektuelle wie geistige Bewältigung eine zentrale Rolle spielt. Und vielleicht erhaschen wir hier etwas über die Motivlage seiner Studien insgesamt, also auch jener Studien, die sich noch entfalten sollten und so Licht auf sein Forscher- und Philosophieverständnis insgesamt werfen. Denn auch seine kommenden Arbeiten bewegen sich sehr wohl auf dieser, für einen Forscher des 20. Jh. wohl eher eigentümlichen und unkonventionellen und damit auch angreifbaren Ebene, auf der sich Philosophie nicht im Alleingang und losgelöst vom Glauben vollzieht, sondern in naher Anbindung an religiöse Entwürfe, sodass Studium und persönlicher Glaube ineinander zu spielen scheinen. Die beiden Bereiche von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Glaube, von suchender und sich selbst verstehender Existenz und ihrer Offenlegung durch Offenbarung scheinen ineinander verwoben und aufeinander bezogen zu sein, so dass sich das Denken im Sinne einer nach Weisheit suchenden Liebe stets im Horizont der Transzendenz bewegen soll. Wert eigens erwähnt zu werden ist hier auch jene Bemerkung, wonach sich die Bücher unter seinem erlebenden Gesicht mit Leben erfüllt haben – ein Hinweis auf intensive hermeneutische Arbeit, in der die eigene Involviertheit zentral ist. Auch hierfür finden wir eine Art Kommentar aus dem schon mehrfach erwähnten Interview, wenn er sagt, „ce que nous comprenons en vérité, ce n’est jamais que ce que nous éprouvons et subissons, ce dont nous pâtissons dans notre être même. L’herméneutique ne consiste pas à délibérer sur des concepts, elle est essentiellement le dévoilement de ce qui se passe en nous, le dévoilement de ce qui nous fait émettre telle conception, telle vision, telle projection, lorsque notre *passion* devient *action*, un *pâtir* actif, prophétique-poïétique.“<sup>2</sup>

Ein Kronzeuge eben dieser hermeneutischen Wahrheit war für Corbin ganz klar Martin Luther. Dies zeigt sich nebst seines Berichts über seine Bekehrung des Weiteren auch in seiner Tätigkeit während dieser letzten Jahre vor seinem Aufbruch nach Istanbul. In den Jahresberichten der *École Pratique des Hautes Études* aus den Jahren 1937 und 1938 ist ersichtlich, womit sich Corbin als Lehrbeauftragter unter Alexandre Koyré in der *Section des sciences religieuses* beschäftigt hatte: Im Jahre 1937 unterrichtet er über Hamanns Abhängigkeit bzw. Restauration lutherischer Theologie<sup>3</sup> und im Jahre 1938 über die lutherische Hermeneutik selbst.<sup>4</sup> Corbin scheint hier also noch vertiefter nach den Wurzeln der Hermeneutik geforscht zu haben, welche bei Heideggers Philosophie schliesslich ganz in die Mitte gekommen ist – dieser selbst hat ja in seinen jungen Jahren ebenfalls in diese Richtung geforscht, als er seine Habilitationsschrift zu Duns Scotus verfasst hat.<sup>5</sup> Corbin nun konzentrierte sich hier v.a. auf diejenige Linie, welche von Luther herkommend über Hamann verlief. Ersterer ist ja allgemein bekannt als paradoxer Denker, so bspw. fassbar in seiner Formel *simul iustus et peccator*, welche die Augenscheinlichkeit (*peccator in re*) wie auch Verborgtheit (*iustus in spe*) des glaubenden Menschen auf den Punkt bringt. Dieses Denken nahm insbesondere in seinen Psalmen- und Römerbriefstudien seinen Ausgang und schien sich im sogenannten Turmerlebnis (symbolisch) verdichtet zu haben.<sup>6</sup> In kontinuierlicher Ablösung von der mittelalterlichen Schriftauslegung entlang des vierfachen Schriftsinnes, entwickelte sich Martin Luther hin zu einer christozentrischen Auslegung, welche ihre existenzielle Verankerung in seinem Ringen nach einem gnädigen Gott hatte. So ausgerichtet und verstanden,

<sup>1</sup> Ebd., 24.

<sup>2</sup> CORBIN / NEMO, De Heidegger à Suhrevardî, 25.

<sup>3</sup> Vgl. Henry CORBIN, L’inspiration luthérienne chez Hamann, in: École Pratique des Hautes Études (Hg.), École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1938-1939, Paris 1937, S. 77–81.

<sup>4</sup> Vgl. DERS., Recherches sur l’herméneutique luthérienne, in: École Pratique des Hautes Études (Hg.), École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1939-1940, Paris 1938, S. 99–102.

<sup>5</sup> Vgl. DENKER, Unterwegs in Sein und Zeit, 43, wie auch CORBIN / NEMO, De Heidegger à Suhrevardî, 25, worüber Corbin sagt: „Ce livre renferme des pages qui furent pour moi particulièrement éclairantes, parce qu’elles traitent de ce que nos philosophes médiévaux appelaient *grammatica speculativa*.“

<sup>6</sup> Vgl. dazu auch HAUSCHILD, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2, 278ff.

zeigte sich die rettende Gerechtigkeit Gottes (*iustitia Dei*) nicht in ihrer aktiven Form, d.h. im Sinne einer einfordernden Gerechtigkeit, sondern in ihrer passiven Form (*significatio passiva*), wonach Gott die in Christus vollbrachte Gerechtigkeit dem Glaubenden schenkt und zuspricht. Die Schrift so auf neue Weise verstanden und erkannt und in diesem Erkenntnislicht sein eigenes Sein neu begründet – eben dies war der Ausgangspunkt für die neue reformatorische Theologie. Und in diesem Zusammenhang verweist Corbin auch auf die mittelalterliche *grammatica speculativa* bspw. eines Thomas von Erfurt, der zufolge gilt: „Les conditions générales du ‚comprendre‘ dévoilent un rapport des *modi significandi, modi intelligendi, modi essendi*.“<sup>1</sup> Denn es war das Beziehungsgeflecht dieser drei Modi, in dem sich Luthers revolutionäre Einsicht der *significatio passiva* enthüllt hatte. „La justification de Dieu par l’homme est d’ores et déjà la justification de l’homme par Dieu, *opus Dei*, et c’est bien un devenir, une histoire et une communauté entre Dieu et l’homme; la seule voie pour échapper à la fois à un formalisme vide et à la représentation substantive d’une justice infusée dans l’homme, bref l’originalité du *passire* chez Luther, le *simul peccator et justus*.“<sup>2</sup> Dies war für Corbin wohl ein Paradebeispiel dafür, wie sich das Potential einer Hermeneutik der Heiligen Schrift ganz auszuspielen vermochte.<sup>3</sup> Hier dreht sich alles um das Verstehen der wahren Bedeutung und es ist Sache der hermeneutischen Kunst, diese aufzudecken und offenzulegen und zwar in engster Anbindung zum Auslegenden selbst. Diese wahre Bedeutung ist aber kaum die sogenannte historische Bedeutung, um die sich in einer historisierenden Theologie alles zu drehen scheint, sondern eine tiefere, existenziellere Bedeutung. Corbin konnte in diesen Studien somit ein Organ in sich entwickeln, durch welches er später viel eher auch fremdere Texte verstehen und deuten konnte, nämlich insbesondere jene der mystischen Philosophie im Islam.<sup>4</sup>

Bei Johann Georg Hamann (1730-1788) nun wurde eben die lutherisch hermeneutische Linie weitergeführt. Betreffend Corbins Auseinandersetzung damit ist der Jahresbericht der *École Pratique des Hautes Études* die eine Quelle<sup>5</sup> – aussagekräftiger jedoch ist eine Studie, die er schon ab 1935 verfasst hatte, die aber erst 1985 posthum veröffentlicht wurde. Sie enthält zunächst eine lange Einführung zu Hamann mit dem gleichen Titel wie das Buch, nämlich *Hamann, Philosophe du Luthéranisme*<sup>6</sup>, gefolgt von drei Texten Hamanns, die Corbin ins Französische übersetzt hat.<sup>7</sup> Das einzige, was davon in den 30er Jahren publiziert wurde, war die Übersetzung von *Aesthetica in Nuce* in der Zeitschrift *Mesures*.<sup>8</sup> Corbin möchte darin Hamann, in Übereinstimmung mit dessen Selbstverständnis, in Abhängigkeit zu Luther verstehen.<sup>9</sup> Dabei steht weniger eine Genealogie im Zentrum, als vielmehr eine sachliche Übereinstimmung betreffend der grundsätzlichen Endlichkeit des Menschen und der Aufhebung seiner Autonomie in die Theonomie, sowie der Unergründlichkeit Gottes, die sich im Zeichen des Widerspruchs geschichtlich offenbart und in einem personalen Verhältnis zum Menschen steht.<sup>10</sup> Was für Corbin dabei besonders ins Zentrum zu stehen kommt, ist nun eben die Frage der Hermeneutik als der Akt des Verstehens, durch welchen sich die Existenz des Menschen im Lichte von Gottes Wort in Geschichte

<sup>1</sup> CORBIN, *Recherches sur l'herméneutique luthérienne*, 99.

<sup>2</sup> Ebd., 102.

<sup>3</sup> Vgl. dazu wiederum CORBIN / NEMO, *De Heidegger à Suhrawardî*, 24f.

<sup>4</sup> Ebd., 25: „Sa [la philosophie mystique en Islam] spécificité me serait peut-être restée close, si je n’avais pas disposé de la clef de la *significatio passiva*.“

<sup>5</sup> Vgl. CORBIN, *L’inspiration luthérienne chez Hamann*.

<sup>6</sup> Diese Einführung erstreckt sich über beinahe 100 Seiten: CORBIN, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, 13-106, und ist datiert auf November 1935, vgl. ebd., 106.

<sup>7</sup> Die Übersetzungstitel lauten *Aesthetica in Nuce* (ebd., 113-137), dann *Métacritique sur le Purisme de la Raison pure* (ebd., 139-147), und schliesslich *Les Mages d’Orient à Bethléem* (ebd., 149-152).

<sup>8</sup> HAMANN, *Aesthetica in nuce*.

<sup>9</sup> Vgl. CORBIN, *L’inspiration luthérienne chez Hamann*, 78.

<sup>10</sup> Vgl. DERS., *Hamann, philosophe du luthéranisme*, 104, sowie Erwin METZKE, *J.G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Darmstadt 1967 (=1934), 261f., auf dessen Text Corbin oft zurückgreift. Vgl. dazu insbesondere CORBIN, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, 14.

und Welt verortet. Wusste Hamann diese Geschichtlichkeit der glaubenden Existenz anschaulich ans Licht zu bringen, so geschah es gerade zu seiner Zeit, dass sich die moderne Philosophie nach und nach in eine grundsätzlich historisierende Form verwandelte: „L'avènement de la conscience ‚historique‘ fut un fait décisif pour la philosophie moderne, mais à la condition d'entendre par là non seulement une conscience *de* l'histoire, mais une conscience qui, elle-même, par et dans sa compréhension de l'histoire, a la forme historique. Le cas de Hamann peut nous aider à préciser ce qui trouve impliqué dans l'herméneutique luthérienne pour cette historicité spécifique.“<sup>1</sup> Um diese spezifische Geschichtlichkeit also geht es Corbin, die bei Hamann als Interpret Luthers Ausdruck gefunden habe und die in der moderneren Existenzphilosophie in neuer Form artikuliert worden sei: „c'est par sa conception de la réalité comme parole et comme histoire qu'il intéresse directement la philosophie. S'il est vrai que certains motifs aujourd'hui développés par l'*Existenzphilosophie* s'y trouvent annoncés, cela peut conduire à penser que cette orientation vers l'historicité a une origine théologique et qu'elle a subi un processus continu de 'sécularisation'“. <sup>2</sup> Es mag dabei erstaunen, dass die innere Verbindung zwischen Luthers Idee einer Hermeneutik und seinem Verständnis von Zeit nicht eher als in neuerer Zeit entdeckt worden sei – ist doch sein Verständnis von Zeit weder im Sinne einer Chronologie noch einer reinen Intuition konzipiert, sondern aufgrund einer durch das Wort Gottes bestimmten Existenz.<sup>3</sup> Dies gerade aber ist das Herzstück in Hamanns ‚lutherischer Philosophie‘<sup>4</sup>, nämlich die Betonung der Wirklichkeit des konkreten, geschichtlichen und des den ganzen Menschen in seiner Existenz treffenden Wortes Gottes. Er hat dies in seiner eigenen Bekehrung erfahren, als er im Lesen der Bibel feststellte: „j'y lus l'histoire de ma propre vie“<sup>5</sup>, wie Corbin ihn zitiert. Genau auf das kommt es an, nämlich um das Aneinanderkoppeln von biblischem Text und auslegendem Individuum, was Luther beispielhaft und vorbildlich in die Tat umgesetzt habe.<sup>6</sup> Im Kern geht es weder um eine historische Auslegung, wenngleich diese auch als Vorbereitung dienen kann, noch um die Anwendung eines vierfachen Schriftsinnes, sondern darum, auf dem Boden des Literalsinnes des biblischen Wortes simultan einen inneren affektiven und geistigen Vollzug des Verstehens zu praktizieren.<sup>7</sup> „La relation du croyant avec le texte biblique est donc toute différente de la situation du chercheur interrogeant les documents de l'Antiquité. C'est qu'en effet 'chaque histoire biblique est une prophétie qui s'accomplit à travers tous les siècles dans l'histoire de chaque homme.' (I, 50) Le *présent* de chaque homme est en quelque sorte porté et présupposé par ce passé; son existence émerge *actuellement* de ce passé prophétique, mais en outre 'l'Écriture nous enseigne, à nous chrétiens, à considérer le temps, toute la durée du temps, selon le calcul de Dieu [...]'.“<sup>8</sup> Und dieses Kalkül Gottes lässt den glaubenden Menschen wissen, dass sein Tod nicht sein Tod ist, sondern der Tod dieser Welt. Auf diesem Wort Gottes gründet die glaubende Existenz des Menschen in seiner Geschichtlichkeit: „pour le *présent* de chaque existence, celle-ci [la Parole de Dieu] est à la fois le fondement et la transcendence, l'origine et la fin, *prêton* et *eschaton*.“<sup>9</sup> Insofern gelten bei Hamann nicht Gegenüberstellungen wie Idealismus und Realismus oder Rationalismus und Irrationalismus, sondern jene Gegenüberstellung von glaubender und nicht-glaubender Existenz, von einer Geschichtlichkeit oder einem in-der-Welt-sein also, das vom Wort Gottes konstituiert ist oder eben nicht.<sup>10</sup> Diese Konstituierung nämlich bestimmt die Seinsweise des Menschen in

<sup>1</sup> Ebd., 18.

<sup>2</sup> Ebd., 19.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 19.

<sup>4</sup> Was Corbin dazu bewogen hat, von lutherischer Philosophie zu sprechen, vgl. ebd., 104f.

<sup>5</sup> Ebd., 22.

<sup>6</sup> Corbin verweist hier insbesondere auf Karl HOLL, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst (1920), in: Ders. (Hg.), Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther, Tübingen 1932, S. 544–582, vgl. CORBIN, Hamann, philosophe du luthéranisme, 18 und 82.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 18f. Vgl. auch CORBIN, Recherches sur l'herméneutique luthérienne, 101.

<sup>8</sup> DERS., Hamann, philosophe du luthéranisme, 27.

<sup>9</sup> Ebd., 28.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 66.

dieser Welt, bestimmt über seine Geschichte und seine Zukunft, lässt die Welt im Dunkeln oder erschliesst sie als Chiffre für Gott – Seinsweise bedingt Erkenntnisweise. Denn die Welt und Kreatur werden in der glaubenden Erschlossenheit zum Symbol oder eben zur Chiffre erhoben und weisen damit über sich hinaus zu Gott, welcher sie durch sein Wort erschaffen hat. Die Qualifizierung der Welt zur Chiffre oder zum Symbol ist damit gerade nicht ihre Verflachung zum blossen Zeichen, sondern die Vertiefung hin zu ihrer Wahrheit. „Il signifie que la réalité, parce que son être est symbolique et a le caractère d’un ‘chiffre’, est chaque fois davantage et autre que ce qu’elle est; c’est une force transcendante qui lui donne sa signification totale, en la libérant de l’isolement des choses pétrifiées et mortes.“<sup>1</sup> Solcherart sind das Wesen und die Macht des Wortes Gottes und solcherart erschliesst es eine andere Zeit als die bloss chronologische. „Telle est la vérité de l’existence chrétienne: la ‘mort de la mort’, et cet avenir détermine un temps historique de l’homme qui est autre que celui de la chronologie.“<sup>2</sup>

In diesem Zusammenhang zitiert Corbin als Eingangsvers zu seinem Kapitel mit dem Titel *La Philosophie prophétique* R. Kassner mit folgenden auch für Corbins Denken wegweisenden Worten: „Je vous le dis: il existe un temps des prophètes et le temps des hommes... c’est le même temps et ce n’est pas le même temps.“<sup>3</sup> Auf solchen prophetischen Geist kommt es an, da dieser die Zeit und die Geschichte und das Sein auf richtige Weise erschliesst.<sup>4</sup> Er verirrt sich nicht in der Empirie der Geschichte, so dass er in einem unendlichen Regress nach den Ursachen forscht, sondern knüpft an bei der Ur-Kunde, wie sie in der Schöpfungsgeschichte zum Ausdruck kommt – „l’histoire de l’origine est celle de la Création.“<sup>5</sup> Damit aber verwandelt sich das Problem einer Metaphysik des Seins zu einer hermeneutischen Angelegenheit: „cette herméneutique suppose justement un rapport de la foi et de l’histoire si insoluble, que l’existence chrétienne forme non seulement le thème mais la possibilité de l’histoire. Si ce rapport s’évanouit on assiste à une ‘sécularisation’ de la notion fondamentale, ou bien encore la réalité historique se réduit à une pure donnée empirique.“<sup>6</sup> Jenseits einer bloss empirischen Historie enthüllt der prophetische Geist die Gegenwart im Strukturganzen von Vergangenheit und Zukunft: „Le pouvoir de connaître a son origine dans cet esprit prophétique qui exprime le fond même de notre existence, laquelle est chaque fois son passé et son avenir, c’est-à-dire se trouve avec soi-même dans une relation de pouvoir-être. L’esprit de prophétie est l’authentique présent de l’existence, l’unité de ses moments. On ne peut même dire que ce soit un ‘maintenant’ non encore réel, mais c’est une anticipation par laquelle elle arrive à soi-même, qui ne se déroule pas dans le temps, mais qui est la génération du temps.“<sup>7</sup> Mit den Konsequenzen, die sich hieraus ergeben, positioniert sich Hamann wie ein einsamer Rufer in einem Jahrhundert, in welchem sich die Mehrheit der Gelehrten daran machte, sich einerseits dem empirisch-geschichtlichen Strom zu ‚ergeben‘ und anderseits abstrakte Vernunftwahrheiten jenseits von Geschichte zu formulieren. Die Geschichtlichkeit einer glaubenden Existenz aber, die Hamann im Blick hatte, lässt diese in einem Paradox erscheinen, das ganz an Luther anknüpft, insofern sie zugleich verborgen und offenbar ist und in der Formulierung Hamanns eine *coincidentia oppositorum*<sup>8</sup> bildet: „de même il faut prendre l’être humain chaque fois avec le monde dans lequel il vit et avec l’avenir invisible qui lui est promis, de même la lettre sans l’esprit n’est plus la lettre, et réciproquement. Son unité est fondée sur le ‚présent prophétique‘ renfermant passé et avenir, non

<sup>1</sup> Ebd., 61.

<sup>2</sup> Ebd., 77.

<sup>3</sup> Ebd., 76.

<sup>4</sup> Vgl. METZKE, J.G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, 234f.

<sup>5</sup> CORBIN, Hamann, philosophe du luthéranisme, 77.

<sup>6</sup> Ebd., 78.

<sup>7</sup> Ebd., 79f.

<sup>8</sup> Für Hamann ist dieses Prinzip zentral und er beruft sich dabei auf Giordano Bruno – der eigentliche Ursprung bei Nikolaus von Kues ist ihm unbekannt. Entsprechend handelt es sich hierbei weniger um ein metaphysisches Prinzip, sondern die Betonung liegt vielmehr auf dem Widerspruch oder der Paradoxie, der zufolge die Wirklichkeit beschaffen ist. Vgl. METZKE, J.G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, 173.

pas sur le présent intemporel d'une raison qui saisisrait les vérités éternelles."<sup>1</sup> Es ist also diese prophetische Philosophie, welche die Geschichte auf lebendige Weise zu erschliessen weiss, insofern sie die Vergangenheit nie bloss Vergangenheit sein lässt, sondern in ein Ganzes hinein nimmt, um so die menschliche Existenz in ein neues Licht zu stellen. Der Begriff der prophetischen Philosophie übrigens sollte für Corbin später noch sehr zentral werden – hier, im Zusammenhang mit Hamann, fand er seine erste Erwähnung! Was Corbin hier wohl zum ersten Mal in dieser Klarheit zum Ausdruck brachte, nämlich das Sein des glaubenden Menschen in einer anderen Geschichte als der bloss empirischen, nämlich in dem, was er später die *hiérophistoire* oder *métahistoire* nennen sollte und welche ‚aufgehängt‘ ist im *prôton* wie auch im *eschaton*, fasste er wiederum in seinem Interview mit Nêmo auf den Punkt gebracht folgendermassen zusammen: „l'historialité de la hiérophistoire nous arrache à l'historicité de l'Histoire“<sup>2</sup>. Dies ist zugleich die Zusammenfassung dessen, was der Philosoph Corbin an der Front der damals aktuellen Philosophie Heideggers, wie auch der damals aktuellen Dialektischen Theologie gewann: Einen Ausweg aus der historistischen Sackgasse durch hermeneutische Besinnung.

### C) Fazit: Das Ungenügen des rationalen Paradigmas

Die zentrale These dieser Arbeit lautet, dass Henry Corbins Werk eine der vielen Wellen im 20. Jh. darstellt, welche zur Herausbildung eines neuen Bewusstseins beitrug und noch immer beiträgt – oder um es mit den Worten des Arbeitstitels zu sagen: Sein Werk steht an der Schwelle zum Integralen. Ist damit also die Frage nach dem Paradigma angezeigt, so sind die Fazits an den jeweiligen Enden der vier Teile nun diejenigen Orte, eben hierauf Antwort zu geben, und zwar auf dem Hintergrund der drei Kernfragen nach Corbins Philosophie- und Spiritualitätsverständnis, seiner Kritik und Auseinandersetzung mit der abendländischen Geistesgeschichte und seinem Versuch, seine pluralistische Tendenz aufzuheben bzw. zu integrieren. Dies sind drei Fragen, welche nicht nur dazu geeignet scheinen, an das Grundanliegen Corbins heranzureichen, sondern – durch die unterstellte integrale Tendenz seines Grundanliegens bedingt – auch den Blick auf das neu sich abzeichnende Paradigma zu schärfen. Leiten die drei Kernfragen schon wesentlich die Auswahl der Texte und ihrer Fokussierung wie Besprechung innerhalb der vier Teile, so kommt die Frage nach dem Paradigma so richtig nur in den Fazits zum Zug, und dies besonders auch unter Zuhilfenahme derjenigen Autoren, welche sich besonders mit dieser Frage beschäftigt haben, so am aktuellsten sicherlich Ken Wilber, dann aber besonders auch Jean Gebser, wie teils auch Hubertus Halbfas, Karl Jaspers und Richard Tarnas. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass sich diese in allem eins sind – im Gegenteil: Es gibt z.T. beträchtliche Unterschiede, welche sich da und dort auch zeigen werden. Was sie aber eint, ist die Frage nach den Umbrüchen des menschlichen Bewusstseins durch die Geschichte hindurch bis hin zur Frage nach einem neu im Entstehen begriffenen Bewusstsein. Damit ist ihre integrale Tendenz angesprochen, weshalb ich sie zusammenfassend auch als ‚integrale Denker‘ bezeichnen möchte.

Nun kann man vom 20. Jh. mit Fug und Recht sagen, dass es ein Jahrhundert war, welches das Antlitz unserer Erde in einem bislang unbekannten Ausmass verändert hat. Mag ein Kind, geboren zu Beginn des 20. Jh., noch an Pferd und Kutsche gewohnt gewesen sein, so konnte es, zur inzwischen nicht mehr unüblichen uralten Frau oder zum uralten Mann gereift, gegen Ende des Jahrhunderts nicht nur ein drahtloses Telefon in den Händen halten, sondern auch durch das weltumspannende Netz der virtuellen Welt surfen. Durch die dunklen Schrecken zweier grauenvoller Weltkriege gegangen, konnte es dank fortgeschrittener Raumfahrttechnik und innovativer Fotografie wenige Jahrzehnte später der Erde als einer verletzlichen blauen Perle im weiten All ansichtig werden, auf der nicht einfach nur verschiedene Völker, Nationen und Religionen, sondern die eine Menschheit lebt mitsamt all den anderen irdischen Wesen. In jungen Jahren noch rigiden Moralvorstellungen ausgesetzt, war er oder sie in den

---

<sup>1</sup> CORBIN, Hamann, philosophe du luthéranisme, 82.

<sup>2</sup> CORBIN / NêMO, De Heidegger à Suhrawardî, 29.

60er Jahren Zeuge noch nie gesehener Befreiungsschläge gegen alteingesessene Konventionen. Dies sind nur einige wenige Beispiele der tiefgreifenden Umwälzungen in diesem Jahrhundert, und Corbins Schilderung von Teherans Strassen, welche sich innert weniger Jahrzehnte weg von gemütlicher Beschaulichkeit hin zu infernalem Verkehr verwandelten, ist ein weiteres. Wachen Zeitgenossen wie ihm konnten all diese Veränderungen nicht entgangen sein, ja, sie forderten geradezu auf zu ihrer denkerischen wie existenziellen Gewährwerdung, wie v.a. auch zum ahnenden Ermessen ihrer noch unabsehbaren Tragweite. Dieses Bewusstsein eines Umbruchs wuchs zwar kontinuierlich entlang des 20. Jh. heran, aber wache Geister bewegte es schon zu Beginn desselben, spätestens aber nach dem Ersten Weltkrieg. Die Frage war nur, in welche Richtung hin man den Umbruch mitgestalten soll; in welche Richtung auch das Selbstverständnis des Menschen ausgelotet werden kann; sowie, in welchem Horizont die Mannigfaltigkeit spiritueller Orientierungen gedeutet und allenfalls ‚aufgehoben‘ würde. Im Jahre 1900 und damit drei Jahre vor Corbins Geburt verstarb Friedrich Nietzsche – also jener „zentrale Prophet des postmodernen Denkens“<sup>1</sup>, mit dem nicht nur das von manchen und so u.a. auch von Corbin geschätzte 19. Jh. zu Ende ging und mit ihm die vorerst letzten und hochtrabenden Versuche einer grossen und alles Sein und Denken umfassenden Erzählung, sondern mit dem zugleich dasjenige Paradigma eingeläutet wurde, welches ab der zweiten Hälfte des 20. Jh. der westlichen Welt zum tonangebenden werden sollte, nämlich das postmoderne. Noch aber waren die Ausläufer des modernen Optimismus vielerorts spürbar, auch wenn sie in zunehmendem Masse von vielen Seiten her an Grenzen stiessen. Henry Corbin wuchs damit in einer Zeit zum jungen Mann heran, in der sich Europa in einer grundsätzlich ambivalenten Situation befand, nämlich zwischen einem noch lebendigen modernen Fortschrittsglauben einerseits und den Erschütterungen desselben mit der damit einhergehenden wachsenden Ohnmacht und Desorientierung andererseits. Der Versuch von vielen Intellektuellen, sich in diesem Spannungsverhältnis zu verstehen und zu orientieren, wurde auch für Corbin ein grosses Thema. Mit dem Geburtsjahr 1903 ordnete er sich dabei in eine Generation ein, die während der ersten Dekade des 20. Jh. geboren wurde und sich durch ihre spezifischen Zeitbezüge v.a. unter Intellektuellen oftmals nonkonformistisch gebärdete. Dabei versteht sich von selbst, dass Nonkonformismus ein negativer Begriff ist, der zunächst nur die Ablehnung bestehender Verhältnisse und Gepflogenheiten zum Ausdruck bringt. Sein positiver Inhalt kann jedoch bei zwei als nonkonformistisch charakterisierten Personen geradezu divergent sein. Darauf verweist gerade Ken Wilber, wenn er auf die „Prä/transverwechslung“<sup>2</sup> hinweist, welche bezogen auf das Konventionelle, d.h. das in einem bestimmten Paradigma als Allgemeinmeinung Anerkannte, entweder das Präkonventionelle oder aber das Postkonventionelle meinen kann. Mit anderen Worten: Ein Nonkonformist kann vom modernen Paradigma aus gedacht entweder zurück ins vormoderne oder aber vorwärts in ein nachmodernes Paradigma drängen, und dies sind offensichtlich zwei komplett verschiedene Stossrichtungen. Viele von Corbins Zeitgenossen nahmen gemäss ihrer negativen Charakterisierung als Nonkonformisten zunächst schlichtweg Anti-Haltungen ein (*ni droite ni gauche – ni individualiste ni collectiviste*), wobei Corbin insbesondere unter denjenigen einzuordnen ist, welche eine Vorrangstellung des Geistigen mit personalistischer Note forderten. Missstände in Religion, Philosophie, Moral und Gesellschaft – so die Meinung – haben ihre Wurzeln vor allem anderen in einer geistig-geistlichen Desorientierung. Nun erscheint dies noch zu wenig eindeutig, um Corbins Stossrichtung genau auszumachen, denn mit dieser Forderung kann man sowohl die Restaurationsbemühungen traditioneller Weltentwürfe meinen – etwa fassbar in der Gruppierung rund um die Zeitschrift *Esprit* –, wie auch den Vorstoss in bislang ungesehene Perspektiven.

Um sich diesbezüglich mehr Klarheit zu verschaffen, wird es aufschlussreich sein zu sehen, welchen aktuellen Diskursen wie auch wegweisenden Gestalten sich Corbin als junger Mann angeschlossen hat. Dabei zeigt sich zunächst nach einem durchaus nonkonformistischen Muster, dass er zwar mit einem

<sup>1</sup> TARNAS, Idee und Leidenschaft, 497.

<sup>2</sup> WILBER, Ganzheitlich handeln, 37. Vgl. auch DERS., Integrale Spiritualität, 81ff.



Studium der Philosophie in diesem Fach zentriert war, jedoch zugleich überall dort andockte, wo er sich in seinem philosophischen Suchen und Fragen angeregt fühlte, so insbesondere in der Orientalistik (Teil 2) wie auch in der Theologie. Die Intensität seines Engagements zeigt sich dabei auch daran, wie er eine nicht unwesentliche Vermittlerrolle im Wissenstransfer in unterschiedlichsten Gebieten einnahm, so insbesondere zwischen Deutschland und Frankreich in den Bereichen von Philosophie (Existenzphilosophie, Hermeneutik und Phänomenologie) und Theologie (Dialektische Theologie). Eine ihn in all dem antreibende Grundfrage war sicherlich diejenige nach Existenz und Zeitlichkeit des Menschen, und zwar im Horizont des um sich greifenden Historismus, welcher die grundsätzliche Geschichtlichkeit menschlicher Existenz herausstrich und damit auch die Relativität und Kontingenz aller historischen Phänomene. Von Seiten der Philosophie hätte es hierbei viele verschiedene Andockmöglichkeiten gegeben – empirische Philosophie, streng wissenschaftliche Phänomenologie, weltanschauliche Philosophie –, aber es ist bezeichnend, dass Corbin diesbezüglich gerade bei Martin Heidegger anschloss. Im Rückblick wissen wir, wie bedeutsam, ja revolutionär sein neuer Entwurf für den weiteren Verlauf des Denkens im 20. Jh. gewesen ist und dies bei weitem nicht beschränkt auf die Philosophie allein. Sein neuer Ansatz eröffnete jenseits von abstrahierenden Systementwürfen sozusagen eine neue Perspektive mitten hinein in die Befindlichkeit der konkreten menschlichen Existenz. Ein bislang verschlossener bzw. ausgeblendeter Bereich wurde damit der philosophischen bzw. phänomenologischen Analyse aufgetan. Wilber nun sieht gerade in diesem neuen Blickwinkel das Anheben des postmodernen Projektes, wenn er schreibt: „Mit dem Sturz des Grossen Einen durch die Postmoderne, das heisst mit dem wiederkehrenden Interesse an der Erforschung der linken Seite [= Innenseite der Individuen wie Kollektive] [...] können wir uns wieder den Tiefen des subjektiven Ich und des intersubjektiven Wir zuwenden. Das reicht von Heideggers Lichtung oder Öffnung (dem reinen *transcendens*) bis zur rastlosen Tiefensuche der Hermeneutiker und den mystischen Öffnungen, die wir sogar bei Nietzsche und Bataille und Derrida und, ja, in Foucaults Suche nach Grenzerfahrungen finden. Aus diesen Tiefen kommt auch das plötzliche Interesse an allem, was humanistische und transpersonale Psychologie oder östliche Mystik und Yoga ist.“<sup>1</sup> Wird dieser letzte Punkt, also das Interesse an Mystik oder am Transpersonalen bei Corbin dann besonders ab Teil 2 sichtbar, so sei hier schlichtweg darauf hingewiesen, wie er sich eben der Herangehensweise Heideggers anschloss – gerade von hierher wird sich denn auch ab Teil 2 sein Erschliessen mystischer Tiefen verstehen!

Wie Heidegger, so war auch Corbin an einer Philosophie interessiert, welche sich wieder der Seinsfrage als ihrem oftmals vergessenen, weil verdeckten, aber doch sehr wesentlichen *Gegenstand* zuwendet und zwar so, dass sie diesen Gegenstand in der *Gegenwart* hält und damit nicht zu einem blossen Verwalten geradezu museal anmutender Philosopheme im Rahmen einer *Philosophiegeschichte* zu verkommen droht. So verstandene Philosophie ist keine Systemphilosophie, sondern ganz wesentlich Existenzphilosophie, der es um das Sein des Menschen geht und welche – aufgrund der Endlichkeit eben dieses Seins – geradezu als *philosophia crucis* charakterisiert werden könnte. Man könnte sogar so weit gehen und sagen, dass eine Philosophie, welche ihren wesentlichen Gegenstand in der Gegenwart hält und damit in einem lebendigen Bezugs- und Vollzugssinn steht, sich einer abfallenden Tendenz zur objektivierenden Einstellung verwehrt und eben dadurch eine durchaus spirituelle Note bekommt – in dem Sinne nämlich, dass ein so verstandenes Philosophieren vom elfenbeinernen Turm reinen und vom Sein dissoziierten Denkens befreit und zurückverankert wird in den existenziellen Vollzug. Philosophie so verstanden hat dann wieder sehr viel zu tun mit dem Leben des konkreten Menschen selbst und steht damit in gewissem Einklang mit der ursprünglich griechischen Idee des Philosophierens, welche eine Suche nach Weisheit ist und damit immer auf eine bestimmte *Lebensweise* zielt.<sup>2</sup> Ausgehend von Heidegger zielte die im Entstehen begriffene Philosophie auf die Seinsvergessenheit,

<sup>1</sup> DERS., Eros, Kosmos, Logos, 503.

<sup>2</sup> Vgl. dazu besonders Pierre HADOT, *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?*, Frankfurt am Main 1999.

welche in einer rationalistisch konzipierten Ontologie oder Metaphysik dichter und dichter wurde. Eine Fundamentalontologie wäre deshalb darum bemüht, Seinsweisen im Ontischen aufzudecken und ihre Methode wäre dabei wesentlich phänomenologisch. Philosophie so verstanden wird vom rationalistischen Systemzwang befreit und auf neue Weise hermeneutisch verankert inmitten konkreter menschlicher Existenz – eben dieser Zugang wurde in Frankreich von einigen mit offenen Armen begrüsst, zu denen Corbin zählte. Die Zeit war sozusagen reif für eine Neuerung; reif besonders die Generation Corbins, welche sich in einem Dauerzustand der Rebellion befand aufgrund eines Gefühls des Unbehagens und Ungenügens der aktuellen Zustände, wie auch – und das ist entscheidend – der denkerischen, d.h. auch philosophischen ‚Einstellungen‘. Das rationalistisch eingestellte Bewusstsein nämlich brachte nicht den Fortschritt herbei, den man sich erhoffte. Vielmehr wurde man sich der Grenzen der Ratio und Logik bewusst. Deren Früchte, u.a. durch Technisierung und Mechanisierung hervorgebracht, wurden sichtbar in einer rasanten Uniformierung der Gesellschaft wie auch Isolierung des Einzelnen. Das gängige Weltbild wurde somit als eng und unzureichend empfunden und dementsprechend häufig war die Thematisierung der Angst, so auch bei Heidegger. Krisenstimmung zog sich wie ein roter Faden durch die Gesellschaft hindurch, sodass gar das Wort vom ‚Untergang des Abendlandes‘ (Spengler) die Runde machte.

Für die integralen Denker markiert diese Phase nichts weniger als das Zuendegehen des in der Antike wurzelnden und in Europa v.a. seit der Renaissance ganz zum Durchbruch gekommenen *rationalen bzw. mentalen Paradigmas* – ein Zuendegehen mit betonter Notwendigkeit: Denn würde jetzt kein „Sprung“ oder keine „Mutation“<sup>1</sup> in ein neues Paradigma oder Bewusstsein stattfinden, so hätte dies verheerende bis vernichtende Folgen für Mensch und Erde. Dass dabei gerade die Angst zu einem vorherrschenden Symptom wurde, sei dabei nur folgerichtig, denn, wie Gebser betont: „Angst entsteht immer dort [...], wo aus der Erschöpfung einer Haltung die Ausweglosigkeit aus dieser Haltung bewusst oder unbewusst evident wird, weil diese Ausweglosigkeit nun nicht mehr den Machtcharakter, sondern den Ohnmachtscharakter der betreffenden erschöpften, also kraftlos gewordenen Haltung spiegelt. Angst ist stets das erste Anzeichen dafür, dass eine Mutation in ihren Ausdrucks- und Wirkungsmöglichkeiten zum Ende gekommen ist, so dass sich neue Kräfte stauen, die, da sie sich stauen, Beengung hervorrufen. Im Kulminationspunkt der Angst werden diese Kräfte sich jeweils befreien; das aber ist dann stets gleichbedeutend mit einer neuen Mutation. So gesehen ist die Angst die grosse Gebärrin.“<sup>2</sup> Mit anderen Worten: Das vorherrschende Paradigma ist nicht mehr imstande, den neuen Herausforderungen gewachsen zu sein, auch wenn da und dort noch Ausläufer jenes modernen und machtvollen Fortschrittsglaubens auszumachen sind; vielmehr zeigt es sich immer mehr in all seinen defizienten Formen, was in einem wachsenden Ohnmachtsgefühl zum Ausdruck kommt, so wie es ja auch Karl Jaspers in seiner Analyse der geistigen ‚Situation der Zeit‘ umschrieben hat. Laut Gebser liegt der Grund dieser defizienten Form des rationalen Paradigmas in seiner perspektivierten Einstellung, und von da ausgehend seine einstellungsmässige, sprich: dualistische Haltung gegenüber der Welt, die von einem erstarkenden und sich verhärtenden Ich immer mehr, sprich: quantitativ und sektorisierend, in Besitz genommen werden möchte – mit einem Wort: Seine defiziente Form ist ein überzogener Rationalismus, der sowohl zur Vereinzelung und Isolation, wie auch zur Kollektivierung und Vermassung ausschlägt.<sup>3</sup>

Nun ist für Gebser im rationalen Paradigma gerade das „Philosophem“<sup>4</sup> die eigentliche Ausdrucksform, welches seinen Ursprung darin hat, dass mit dem mentalen Bewusstsein der Mensch zu sich selbst als ein denkendes Wesen erwacht und damit nach gründlicher Selbsterkenntnis strebt – das delphische γνῶθι σεαυτόν! –, wobei das Sein immer mehr mit dem Denken in eins gesetzt wird, so erstmals und

<sup>1</sup> Von Sprung und Mutation spricht Gebser explizit, im erwähnten Zusammenhang bspw. in GEBSER, Ursprung und Gegenwart, Bd. 1, 162, allgemein v.a. 70ff.

<sup>2</sup> Ebd., 200.

<sup>3</sup> Vgl. dazu ebd., 125ff.

<sup>4</sup> Ebd., 143.

wegweisend durch Parmenides' Grundsatz, wonach Denken und Sein dasselbe seien, bis hin zum einseitig isolierenden Grundsatz, der in Descartes *cogito, ergo sum* kulminierte und den weiteren Gang des neuzeitlichen Philosophierens bestimmte. Weil nun aber für Gebser gerade das Philosophem die eigentliche Ausdrucksform des rationalen Paradigmas geworden ist, so naht, wenn dieses zu Ende geht, auch sein Ende: „die systematische Philosophie individueller Prägung ist zu Ende.“<sup>1</sup> Oder andersorts: Auf die „philosophischen Schulen unserer Tage“ achtend, „wird sichtbar, dass das raumbeschränkte, begriffs-gebundene Denken rationaler Art einer neuen Realisationsweise zu weichen beginnt, deren Charakteristika durchaus aperspektivisch sind.“<sup>2</sup> Ein Grundzug, der sich für ihn in der Umschau nach dem Neuen an ganz verschiedenen Orten zeigt – angefangen in der Physik, über die Malerei, bis zur Philosophie –, ist deshalb die Dimension der Zeit, welche in ihrer ganzen Bandbreite erst allmählich dem Bewusstsein einsehbar und im philosophischen Denken zum Problem geworden sei, zugleich aber auch zur Erhellung desselben beitrage. Damit sind wir aber inmitten von Heideggers *Sein und Zeit* angekommen.<sup>3</sup>

So gesehen, schien Corbin deutlich bemerkt zu haben, wie Heidegger, sozusagen voranschreitend, einen neuen Horizont des Philosophierens eröffnete, und er folgte ihm mit Interesse. Dieser Weg führte weg von jener Engführung, die auch für Corbin gerade im Descartes'schen *cogito, ergo sum* zum Ausdruck kam und den neuzeitlichen Autonomiegedanken aufs Beste zusammenfasst. Diesem Grundsatz hält Corbin einen anderen entgegen, dass nämlich die Ratio eines Menschen nicht seine ‚raison d'être‘ sei. Echte Philosophie müsse heute vielmehr den rationalistischen Zirkel durchbrechen, in welchem sich das neuzeitliche Bewusstsein eingeschlossen habe und nun die Folgen davon ernte. Solche Philosophie müsse – den wesentlichen Fragen gewahr – tiefer hinein führen zum Sein des Menschen. Heidegger bot seinen Schlüssel hierzu an, und Corbin machte von ihm Gebrauch, aber nicht nur! Denn dieser Tendenz, das Rationale zu durchbrechen, folgten auch andere, ja, es lag geradezu in der Luft. Entsprechend jener um sich greifenden Postulierung einer Vorrangigkeit des Geistigen kam für ihn gerade auch das Religiöse oder Spirituelle wieder in den Blick, denn hier entdeckte er, dass es Seinsweisen jenseits der Ratio und über diese Welt hinausweisend gibt. Jener Satz, wonach die Ratio nicht die ‚raison d'être‘ eines Menschen sei, stammte nämlich von Karl Barth, dessen Töne Corbin damals als prophetisch erlebt hat. Die Seinsweisen, welche er dabei im Religiösen, gerade auch bei sich selbst und durch eigene spirituelle Erfahrung entdeckt und erlebt hat, eben diesen sollte sich ein Philosoph, der sich seiner Suche nach Wahrheit verpflichtet fühlt, zuwenden. Denn insofern Philosophie nach Wahrheit strebt, strebt sie zugleich auch nach Ganzheit und möchte damit nicht nur rationale Wirklichkeiten, sondern auch menschliche Möglichkeiten mitbedenken. Mit anderen Worten: Wenn Philosophie nicht mehr nur ein rationalistisches Systemdenken meint, sondern sich auf mögliche Seinsweisen zu besinnen hat, so scheint gerade das Religiöse und noch mehr das Spirituelle von besonderem Interesse für sie zu sein. Diese einzufangen wird aber einer Philosophie umso mehr möglich sein, als sie sich hermeneutisch verankert. Hier liegt wohl die Wurzel für Corbins Ansicht, wonach Philosophie und Spiritualität eigentlich zusammengehörten.

<sup>1</sup> GEBSER, Ursprung und Gegenwart, Bd. 2, 418.

<sup>2</sup> Ebd., 544. Was Gebser mit aperspektivisch meint, kommt sehr schön in seinen Ausführungen zu einer Zeichnung (1926) von Pablo Picasso zum Ausdruck (GEBSER, Ursprung und Gegenwart, Bd. 1, 61f.): Es zeigt einen Menschen aus verschiedenen Perspektiven gleichzeitig, womit Picasso als einer der ersten den Aspekt der Zeit in die Malerei mitaufgenommen habe. „Wenn wir diese Zeichnung betrachten, so sehen wir mit *einem* Blick den *ganzen* Menschen: das heisst, wir sehen nicht nur *einen* seiner Aspekte oder seiner möglichen Ansichten, sondern wir sehen *gleichzeitig* seine Frontal-, Seiten- und Rückansicht, sehen also alle diese verschiedenen Aspekte auf einmal. [...] Diese Bündelung der vielfältigen Sehsektoren zu einem Ganzen war bisher nur in der zusammenfassenden Erinnerung der nacheinander gesehenen Aspekte, also nur in der Vorstellung, realisierbar, und diese ‚Ganzheit‘ hatte demzufolge nur abstrakten Charakter. Auf dieser Zeichnung jedoch sind der Raum und der Körper *durchsichtig* geworden [...] es ist *die reine Gegenwart, die Quintessenz der Zeit*, die uns aus dieser Zeichnung entgegenleuchtet.“ Aperspektivisch meint also nicht perspektivlos, sondern perspektivfrei!

<sup>3</sup> Auf ihn geht Gebser denn auch ausführlich ein in DERS., Ursprung und Gegenwart, Bd. 2, 542ff.

Bei ihm waren die beiden jedenfalls von Anfang an eng aufeinander bezogen. Mit seinem Schritt weg vom Katholizismus hin zum Protestantismus eignete er sich eine Form von Spiritualität an, welche ihre Wurzel gerade in jener Zeit hat, in der sich das neuzeitliche Bewusstsein laut Gebser endgültig perspektivisch einstellte und damit die Sicht auf die Welt einerseits zu verengen, andererseits aber auch ihre Handhabe und Unterwerfung zu perfektionieren begann. Der reformatorische Geist, der durch seine Betonung des Einzelnen und seiner Freiheit einerseits einen zentralen Gedanken der Moderne vorwegnahm und damit die Kulminierung des rationalen Paradigmas noch beschleunigen sollte, betonte zugleich in aller Vehemenz einen der Moderne gegenläufigen Gedanken, nämlich denjenigen der Theonomie gegen denjenigen einer Autonomie des Menschen. Was dann Karl Barth mit seiner ‚Theologie der Krisis‘ neu auf den Punkt zu bringen wusste, war zu einem wesentlichen Teil gerade die Verurteilung einer Theologie, welche sich zu sehr in den engen Grenzen eines aufgeklärten Rationalismus bequemte. Die Offenbarung und der Glaube wussten noch von etwas anderem zu berichten, und das war Gott, der ganz Andere, dessen Offenbarung nicht in oder durch, sondern an der Geschichte geschieht und damit über sie hinausweist. Was Corbin als Philosoph hierbei ansprach, war nicht etwa die Dialektik von Denken und Sein, sondern jene von Glauben und Sein. Christlicher Glaube ist nicht ein zu lernendes System aus dem Katechismus, sondern allem voran eine *Existenzweise*. Aus dessen Perspektive hat das ‚Sein zum Tode‘ noch eine ganz andere Bewandnis, als sie Heidegger herauszuschälen versuchte. Im Wort vom Tode Christi nämlich wird ein neues Leben begründet, welches sich in der hörenden Gegenwart des Glaubenden als ein Zukunft erschliessendes immer wieder aktualisiert. Das philosophische Denken sollte zumindest in Erwägung ziehen, was hier geschieht, nämlich die Stiftung einer Geschichtlichkeit des Menschen aus Glauben heraus. Da scheint eine Dimension das Sein des Menschen bestimmen zu können, welche nicht von dieser Welt ist, aber an dieser Welt, an diesem konkreten Menschen geschieht, und diese Dimension ist wesentlich eschatologischer Natur, d.h. sie ist das Ende dieser Zeit, sie setzt dieser Welt hier eine Grenze und führt über sie hinaus. Auch wenn Corbin viele andere Gedanken, die er bei Barth kennengelernt hat, nicht mehr fortführen sollte – so Barths radikalen Bruch zwischen Gott und Welt, seine Verurteilung gnostisch-mystischer Vertiefungen und, damit einhergehend, überhaupt den konstruierten Gegensatz zwischen Glaube und Religion(en) –, so blieb Corbin doch jenem einen Gedanken ein Leben lang treu: Dass es da ein ‚Oberlicht‘ gibt, welches menschliche Existenz bestimmen kann und auf dieses Oberlicht kommt es auch der philosophischen Reflexion gerade dann an, wenn man nach dem ‚Nutzen der Historie‘ fragt. Eine hermeneutisch orientierte, phänomenologische Philosophie sollte sich dessen bewusst sein, wenn sie nach Zeugnissen aus der Geschichte fragt. Dieses Fragen ist nur dann sinnvoll, wenn es zu einem ‚Selbstgespräch des Gleichzeitigen‘ wird; wenn es dem Vergangenen so gegenwärtig wird, dass der Zukunftshorizont desselben aufscheint, auf den hin sich ein Mensch einst entworfen hat. Eine Philosophie, welche sich diese Dimension bewusst macht, sollte nicht mehr so sehr von einem immobilisierenden *cogito, ergo sum* ausgehen, sondern von einem *cogitor, ergo sum* – von der Tatsache also, dass ich bin, was und wie ich glaube. Solche Philosophie ist dann nicht nur existenziell fokussiert auf Seinsmöglichkeiten, sondern erwägt auch Dimensionen der Transzendenz in diesen und lässt sich durch eben diese beunruhigen. Der Zugang, der sich Corbin so erschliesst, ist damit von allem Anfang an ein *religionsphilosophischer*, d.h. er erwägt als hermeneutisch orientierter Philosoph religiöse oder eben genauer: ‚uneingestellte‘, spirituelle Existenzmöglichkeiten und versucht damit phänomenologisch ihr Innenleben aufzudecken. Dass er sich dabei auch tief in theologische Diskurse hineinbegab, ist wohl ein Kennzeichen eben dieses seines Zuganges. Denn ausgehend vom neuen Blick, den er bei Heidegger kennenlernte, war es gerade auch hier in der theologischen Reflexion, in der sich ein Ausweg aus dem vorherrschenden, d.h. modernen und rationalistisch gewordenen Paradigma zeigte. Mit Jean Gebser können wir abschliessend nochmals auf den Punkt bringen, auf welchen Zug Corbin damit stieg und in welche Richtung ihn dieser führte. Angesicht der Vereinzelung wie auch Vermassung des modernen Menschen ging es v.a. um Folgendes: „*ein Ordnen nicht nur unserer Beziehungen zum Du, wobei dieses Du für Gott, die Welt und den Mitmenschen oder Nächsten steht, sondern auch unserer Beziehungen zum Ich*. Das scheint nur

möglich, wenn wir das Ganze unserer menschlichen Existenz in unser Bewusstsein aufzunehmen bereit sind, das heisst: alle Strukturen unseres Bewusstseins, die unser heutiges Bewusstsein bilden und tragen, sollten in ein intensiveres als das bisherige integriert werden, wodurch uns eine *neue Wirklichkeit* erschlossen würde. Dazu gehört die volle Tiefe unserer Vergangenheit, die wir in einem entscheidenden Sinne immer wieder erleben und erfahren müssen. Wer seine Vergangenheit leugnet oder verdammt, begibt sich seiner Zukunft; das trifft für jeden einzelnen Menschen ebenso zu wie für die Menschheit.“<sup>1</sup> Als Philosoph und gläubiger Christ wollte er das Christentum nicht der Vergangenheit überlassen, sondern seine Existenzweise dem philosophisch Fragenden neu erschliessen. Damit scheint sich Corbin zunächst als quasi-philosophischer Barthianer zu entpuppen, aber der Schein trügt. Denn, wie wir nun in Teil 2 sehen werden, bewegten ihn zeitgleich zu seinen philosophisch-theologischen Reflexionen auch philosophisch-orientalistische Studien: Bedeutsame Vergangenheit, die es heute in ein umfassenderes, neues Bewusstsein zu integrieren gälte, um eben dadurch einer neuen und wahrhaftigen Zukunft entgegen zu gehen, solche Vergangenheit entdeckte er auch ausserhalb des Christentums – und eben dadurch war er mehr Religionsphilosoph als reiner Theologe, und zwar mit integralem Impetus.

---

<sup>1</sup> GEBSER, Ursprung und Gegenwart, Bd. 1, 27f.

## Teil 2: Heimwege – im Zeichen des mystischen Orients

*...la compagnie du jeune shaykh al-Ishrâq [...] ne m'a plus quitté au cours de la vie. J'ai toujours été un platonicien (au sens large du mot, bien entendu); je crois que l'on naît platonicien, comme on peut naître athée, matérialiste, etc. Mystère insondable des choix préexistentiels. Le jeune platonicien que j'étais alors ne pouvait que prendre feu au contact de celui qui fut 'l'Imâm des Platoniciens de Perse'.<sup>1</sup>*

Das vorangegangene Kapitel könnte den Eindruck erweckt haben, Corbin sei in den 30er Jahren v.a. theologisch und philosophisch unterwegs gewesen. Dem ist aber keineswegs so. Wie gesehen, eilte ihm 1937 bereits der Ruf eines jungen Orientalisten voraus. Wenn wir hier zwei Phasen unterscheiden, so sind diese weniger im zeitlichen Sinne verstanden, als vielmehr im Sinne zweier Gleise, auf denen sich Corbin bewegte – wenngleich diese hier v.a. während der 40er Jahre Blüten trieb, jene aber v.a. in den 30ern verortet ist. Aber auch die Wurzeln der ersteren reichen weit zurück in die 20er Jahre, weshalb wir dieser in einem ersten Schritt nachgehen wollen, gerade auch auf dem Hintergrund des schon Entfalteten. Dabei wird uns klar werden, dass die ‚orientalistische Front‘ den weiteren Horizont in Corbins Suchen ausmachte – ja, man könnte geradezu sagen, dass seine theologischen und philosophischen Auseinandersetzungen in dieser weiter gefassten Suche aufgehoben sind.

Zuerst aber auch hier eine Anekdote aus dem Leben Corbins in der hier betreffenden Zeit, zu welcher hin wir rückwärts durch das Beziehungsgeflecht von Corbin und Massignon führen wollen. Als Corbin nämlich 1945 zum ersten Mal seinen Fuss auf iranischen Boden setzt und nach einer bewegenden Reise von Istanbul her über Aleppo, Bagdad und das Zagrosgebirge nach Teheran kommt, bemerkt er noch an vielen Orten dieses Weges die Spuren seines Lehrers Massignon, als dessen *shāgerd* (Schüler, Lehrling, Handlanger) er sich in einem Brief an diesen bezeichnet.<sup>2</sup> Denn Massignon war nicht nur vor ihm schon im Iran gewesen, vielmehr war es Bagdad, womit seine Person eng verbunden war, geschah es doch hier im Jahre 1908, dass er – inhaftiert und im Angesicht des Todes – als Agnostiker ein Bekehrungserlebnis hatte, welches ihn zwar zurück in die katholische Kirche brachte, jedoch zugleich durchtränkt war vom islamischen Gewahrsein des Göttlichen. Genau hier wurzelte deshalb Massignons doppelte Loyalität gegenüber der katholischen Kirche und der islamischen, besonders arabischen Welt. Corbin schreibt deshalb im selben Brief bezogen auf seinen kurzen Aufenthalt damals in Bagdad: „Je savais trop ce que cette ville fut jadis pour vous pour ne pas être très ému de m’y trouver à mon tour en y suivant vos traces.“<sup>3</sup> Die beiden waren also auf vielfache und doch unterschiedene Weise verbunden: Einerseits war da eine grosse Liebe für die islamische Welt, hier besonders zur arabischen, dort besonders zur persischen, und andererseits verstanden sie sich als überzeugte und bekennende Christen, hier zur katholischen, dort zur protestantischen Ausprägung gehörig. Räumt Corbin bezogen auf das Erstere noch ein: „Fugitivement, j’ai ressenti l’intérêt passionné et fraternel que l’on peut vivre pour cette race arabe“<sup>4</sup>, so scheint die Sache bezogen auf das Letztere schon kritischer gewesen zu sein: „Sans aucun doute, je ne pourrais parler, – non, impossible, – en même accent, des œuvres de miséricorde et des sacrements et des saints.“<sup>5</sup> Aber natürlich kann Corbin auch über solche ‘Akzente’ hinweg sehen, wenn er aufs Essentielle schaut und Massignon fragt: „Mais pourtant, notre être même, en sa profondeur, sa solitude dernière devant Dieu, n’est-il point soumis à un seul et même appel?“<sup>6</sup> Diese Essenz eben sah Corbin letztlich im monotheistischen Einheitsbekenntnis begründet, für welches der (spirituelle) Islam so sehr Zeugnis ablegt. Und auf eben diese Fährte, nämlich zum spirituellen Islam,

<sup>1</sup> CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 41.

<sup>2</sup> Datiert auf den 21. Sept 1945: „Les traces de votre passage ici sont naturellement encore toutes fraîches, et la venue de votre *shakerd* peu après vous est bien accueillie de tout le monde.“ (CORBIN / et al., Correspondance, 334).

<sup>3</sup> Im Brief an Massignon, datiert auf den 21. Sept 1945, ebd., 334.

<sup>4</sup> Ebd., 334.

<sup>5</sup> Im Brief an Massignon, datiert auf den 23. Okt 1936, ebd., 333.

<sup>6</sup> Ebd., 333.

hatte ihn Massignon Ende der 20er Jahre einst selbst gebracht, als er ihn mit Suhrawardī bekannt gemacht hatte. Wie wir sehen, verband die beiden eine vielschichtige Beziehung, welche im Spektrum zwischen Akademie und Spiritualität angesiedelt war. Gerade was nun die spirituelle Beziehung angeht, ist insbesondere der Moment einer Einweihung konstitutiv und diesbezüglich werden wir auf den 12. Okt 1929<sup>1</sup> verwiesen, an dem es in der Manuskript-Abteilung der *Bibliothèque Nationale* zu einer Begegnung der beiden kam, die sich am Tag darauf in Massignons Büro wiederholte und vertiefte. Corbin schilderte ihm damals, was ihn bewogen habe, Arabisch zu lernen, nämlich die Frage nach der Beziehung zwischen Philosophie und Mystik und dass er in diesem Zusammenhang, eher peripher, auf einen gewissen Suhrawardī gestossen sei. Da hatte Massignon, so Corbin, eine Inspiration aus dem Himmel und überreichte ihm, von seiner Reise in den Iran nach Hause gebracht, eine lithographische Ausgabe des Hauptwerkes von Suhrawardī, nämlich die *Philosophie der Erleuchtung* (*ḥikmat al-ishrāq*), gepaart mit Kommentaren von insgesamt ca. 500 Seiten. „Tenez, me dit-il, je crois qu’il y a dans ce livre quelque chose pour vous.’ Ce quelque chose, ce fut la compagnie du jeune shaykh al-Ishrāq qui ne m’a plus quitté au cours de la vie.“<sup>2</sup> Genau besehen war diese Begegnung sozusagen multidimensional, denn sie fand nur oberflächlich zwischen Corbin und Massignon statt, die eigentliche aber war jene zwischen Corbin und Suhrawardī, wobei ersterer seinem akademischen Lehrer eine vom Himmel geschenkte Vermittlerrolle beimisst. Die eigentliche Einweihung aber bestand in einer Einweisung in den Ideenkosmos Suhrawardīs und diesem Weg folgte Corbin seit Ende der 20er Jahre unermüdlich, sodass er 1945 schliesslich seine Füße zum ersten Mal auf iranischen Boden setzten konnte.

## 2.1. Wegbereiter für Corbins Arbeitsfeld zwischen Philosophie und Mystik

Die Informationen zur Stossrichtung Corbins während der 20er Jahre sind auf den ersten Blick gesehen spärlich, finden aber zunächst eine vage Charakterisierung in autobiographischen Selbstbeschreibungen wie „J’ai toujours été un platonicien“<sup>3</sup> oder „un jeune philosophe avide d’aventure métaphysique“<sup>4</sup> oder schon spezifischer „des questions que je me posais sur les rapports entre la philosophie et la mystique“<sup>5</sup>. Freilich sind dies rückblickende, aus dem Abstand von Jahrzehnten erfolgte Beschreibungen und müssen erst noch am Material aus jener Zeit inhaltlich näher bestimmt werden. Nichtsdestotrotz stecken die Begriffe Platonismus, Metaphysik und (philosophische) Mystik bereits ein vage umrissenes Feld ab, innerhalb dessen sich gezielter suchen lässt. Joseph Bernhart, der 1922 und damit zur besagten Zeit eine Monographie zur philosophischen Mystik im Mittelalter geschrieben hat, gibt uns eine erhellende Kontextualisierung an die Hand, einerseits für die eben erwähnten Begriffe, andererseits auch für Corbins spätere Entdeckung Suhrawardīs: „Man mag in Platons Lehre Mystik sehen oder nicht [...], so ist doch das eine wahr, dass das Werk des ‚grossen Pfaffen‘, wie das Mittelalter ihn genannt hat, dem Abendland und auch dem Morgenland der Welthafen geworden, in dem alle Schiffe der Mystik, sie fahren mit Kreuz, mit Halbmond oder zeichenlos, aus- und einlaufen. Von ihm empfangen sie, was alle Mystik braucht, um ihr Erlebnis zur Lehre, ihre Lehre zur Weisheit zu machen: den metaphysischen Dualismus, zu dessen Überwindung die Persönlichkeit berufen und begabt ist, die ethisch-pessimistische Weltbeurteilung mit dem Blick auf die Beseligung im Vollkommenen, dessen ewiger Bestand über alle Vergänglichkeit religiös zu gewinnen ist, die Gewissheit einer göttlichen Seelenkraft zur

<sup>1</sup> Corbin selbst gibt aus dem Gedächtnis heraus die Jahre 1927 oder 1928 an, vgl. CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 40. Das genaue Datum, das ich hier angebe, entnehme ich den erwähnten *Repères biographiques*, auf das man wohl aufgrund von Nachforschungen gekommen ist, vgl. JAMBET, *Repères biographiques*, 16.

<sup>2</sup> DERS., Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 40f.

<sup>3</sup> Ebd., 39.

<sup>4</sup> Ebd., 39.

<sup>5</sup> Ebd., 40.

Verähnlichung mit der Gottheit, ja zur Teilnahme an ihr in intuitivem, schauenden, von liebender Hingabe beschwingten Erfassen der Gesamtwahrheit.“<sup>1</sup> Diese wenigen Worte deuten an, was Corbin bei Suhrawardī, in freilich nuancierter Weise, entdecken sollte, wobei gleichzeitig auch gesagt ist, dass er sich im Laufe der Jahre nach und nach auf jene Schiffe mit der Halbmondfahne fokussieren sollte. Sein Weg dorthin wurde ihm von verschiedenen Lehrern während seines Studiums gewiesen, sodass wir diese nun der Reihe nach kurz besprechen wollen.

Wie bereits gesehen, erfolgte ein erster Fingerzeig in den Vorlesungen von Étienne Gilson anfangs der 20er Jahre, wo Corbin zum ersten Mal auf den Zusammenhang von Kosmologie und Angelologie bei Avicenna aufmerksam wurde und was ihn schliesslich bewog, Arabisch zu lernen.<sup>2</sup> Corbin selbst beschloss, sich an Gilsons Art des Zugangs zu mittelalterlichen Texten ein Vorbild zu nehmen, denn dieser sei in meisterhafter Weise zum Grund der Dinge vorgestossen.<sup>3</sup> Es scheint mir in diesem Zusammenhang nicht unwesentlich für den Philosophiebegriff Corbins, die Stossrichtung Gilsons zu erwähnen – denn sein christlicher Philosophiebegriff hatte Folgen auch für Corbins späteren islamischen Philosophiebegriff. Als Exponent des Neuthomismus<sup>4</sup> vertrat Gilson die Ansicht, es gebe tatsächlich so etwas wie eine christliche Philosophie:<sup>5</sup> Deren Wurzeln reichen bis in die Urdokumente des Christentums zurück, erhielt sodann den entscheidenden Impuls bei Justin und hat sich durch die Jahrhunderte hinweg insbesondere bei Laktanz, Augustin, Anselm und Thomas von Aquin vertieft. Ihnen allen ist die Einschätzung gemeinsam, dass sich in der verkündeten christlichen Heilslehre die wahre Weisheit offenbart hat, welche zwar in ihren Fragmenten auch bei den heidnischen Philosophen eingesehen worden, zur Gesamtschau jedoch nur hier ansichtig geworden sei. Trotz des religiösen Kontextes kann sie doch von der Vernunft durchdrungen werden: „dies Streben der *geglaubten* Wahrheit nach Verwandlung in *gewusste* Wahrheit, das ist das eigentliche Lebenselement der christlichen Weisheit, und die rationalen Wahrheiten, die uns aus diesem Bemühen erwachsen, sie sind die christliche Philosophie.“<sup>6</sup> Dabei kommen bei einer christlichen Philosophie v.a. jene philosophischen Probleme in Betracht, die für die christliche Lebensführung zentral sind, Fragen also rund um Gott, die Seele und deren Beziehung zu Gott. Weiter finden sie hier tendenziell zu einem Abschluss und ufern nicht in unendlicher Neugierde aus; zu ihrer vollständigen Erschliessung aber bedürfen sie des Glaubens, welcher der menschlichen Schwäche im Erkenntnisvermögen Abhilfe verschafft. So resümiert Gilson: „*Christlich nenne ich demnach jede Philosophie, die zwar die Ordnung der Offenbarung und die Ordnung der Vernunft formell auseinanderhält, trotzdem aber die christliche Offenbarung als unentbehrliche Helferin der Vernunft betrachtet.*“<sup>7</sup> Wir werden sehen, dass Corbins Verständnis von Philosophie sich in ähnlichen Bahnen bewegen wird.

Zeitgleich zu seinen Studien bei Gilson besuchte Corbin auch Vorlesungen bei Émile Bréhier, welcher nun gerade ein vehementer Gegner und Antagonist von Gilsons Ansichten war.<sup>8</sup> Bréhier wollte aus einem rationalistischen Impetus heraus das Werk Plotins in rationale und irrationale Elemente diffe-

---

<sup>1</sup> Joseph BERNHART, Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance, München 1922, 18.

<sup>2</sup> Vgl. CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 39f.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 39.

<sup>4</sup> Vgl. ROHLS, Protestantische Theologie der Neuzeit, 203.

<sup>5</sup> Vgl. Etienne GILSON, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, Wien 1950, 3ff. und 23ff. Diese deutsche Übersetzung geht zurück auf die Vorlesungen, die Gilson 1931/32 in Aberdeen/Schottland gehalten hat (vgl. ebd., VI). Das Projekt und Anliegen geht aber schon auf die Jahre zuvor zurück, vgl. hierzu auch CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 38f.

<sup>6</sup> GILSON, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, 38.

<sup>7</sup> Ebd., 40.

<sup>8</sup> Vgl. Gilsons eigene Erwähnung Bréhiers in ebd., 4, 10 und 13.



renzieren, wobei letztere vom mystischen Ideal handeln, dem gemäss als Ziel des Menschen die Vereinigung mit der Gottheit zu stehen kommt.<sup>1</sup> Bréhier schliesst „que le mysticisme de Plotin n'est que l'abus du rationalisme grec, et sa terminaison“, worauf sich die Frage anschliesst: „qu'y a-t-il d'étranger à la philosophie grecque dans le système de Plotin?“<sup>2</sup> Hier nun unternimmt er den Versuch, indischen Einfluss, insbesondere jenen der Upanischaden, in der Philosophie Plotins auszumachen.<sup>3</sup> Was bei dieser Art von Weisheitslehre im Zentrum steht, ist die Realisierung der Identität des eigentlichen Subjekts des Menschen (Atman) mit dem Urgrund allen Seins (Brahman), wobei gilt: „L'identité du moi avec l'être universel n'est pas une conclusion rationnelle obtenue par l'intelligence, mais une sorte d'intuition, due à la pratique de la méditation.“<sup>4</sup> Was Bréhier hier als fremde, d.h. dem abendländischen Geist nicht genuin zukommende Elemente erschienen ist und die es deshalb als solche klar herauszuschälen gilt, erweckte nun bei Corbin gerade das gegenteilige oder besser: eigentliche Interesse – denn er wollte genau diesen ‚irrationalen‘ Elementen nachgehen, die aus einer ‚bloss‘ rationalen Philosophie eine mystische Philosophie hervorgehen liessen. Deshalb beschloss er, nebst Arabisch auch noch Sanskrit zu erlernen.<sup>5</sup> War es gemäss Gilson also die christliche Offenbarung, infolge derer und zu deren rationaler Durchdringung sich eine genuin christliche Philosophie ausbilden sollte, so gesellte sich bei Plotin gemäss Bréhier nebst der rationalen jene der intuitiven Erkenntnisweise hinzu, die aus einer bloss rationalen Philosophie diejenige einer mystischen hervorgehen liess. In beiden Fällen wird also das Feld reiner Vernunfttätigkeit und klar abgegrenzter Methodik im Sinne rationaler Begründbarkeit überschritten hin zu transrationalen (um nicht zu sagen irrationalen) Feldern und Methodik. Beides zog Corbin *als* Philosophen an, womit er den Mainstream neuzeitlicher Philosophie verliess. Er bemerkt: „Émile Bréhier, plus ou moins héritier sur ce point des conceptions philosophiques de l'*Aufklärung*, professait qu'il n'y a pas de philosophie chrétienne. Toute l'œuvre d'Ét. Gilson lui infligeait un démenti, et il nous était difficile de sortir d'un cours sur Duns Scot, *Doctor subtilis*, et d'accepter qu'il n'y ait pas de philosophie chrétienne. Mais comment convertir un rationaliste parfait à l'idée que les données des Livres saints puissent être le support de la méditation et de la recherche philosophiques? Si on refuse cela, il n'y aura plus ni philosophie juive ni philosophie islamique. On ne sait même plus si Maître Eckhart et Jacob Boehme tiendront encore dans l'histoire de la philosophie allemande.“<sup>6</sup> Corbin also sieht im Gegebenen der Heiligen Bücher – und man beachte den Plural! – die Grundlage sowohl der inneren Betrachtung als auch der philosophischen Suche.

Hat Henry Corbin unter dem Einfluss von Gilson und Bréhier also die Fühler ausgestreckt nach einer *anderen* Philosophie, zu deren Erforschung er sich auch dem Studium von Arabisch und Sanskrit widmete, so erhielt sein eingeschlagener Weg schliesslich eine klarere Richtung durch die Wegweisung von Louis Massignon, dem damaligen Professor für Islamstudien am *Collège de France*.<sup>7</sup> Seine Vorlesungen, die Corbin ab 1928 zu besuchen begann, erschienen ihm gleichsam als Zufluchtsort gegenüber seinem „ascétisme mental“<sup>8</sup>, den er zur Erlernung jener anspruchsvollen Sprachen aufwenden musste. „Il y avait cependant un refuge, où était d'ores et déjà dispensée la plus fine substance de la spiritualité

<sup>1</sup> Emile BREHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris 1998, 107ff. Diese Ausgabe geht auf Bréhiers Vorlesungen von 1921/22 zurück, die Corbin besucht haben dürfte. Vgl. hierzu CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 39.

<sup>2</sup> BREHIER, *La philosophie de Plotin*, 108 und 109.

<sup>3</sup> Das Unternehmen, indische Einflüsse im System Plotins auszumachen, hat Bréhier selbst noch als „extrêmement délicate“ (ebd., 107) bezeichnet. Inzwischen aber besteht zunehmende Zustimmung bezüglich des Zusammenhangs beider Welten. Vgl. hier insbesondere Thomas McEVILLEY, *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York 2002, 549ff. 550 und 565 FN 5 erwähnt McEvilley, dass Bréhier der erste war, der diesen Zusammenhang wirklich thematisiert habe.

<sup>4</sup> BREHIER, *La philosophie de Plotin*, 127.

<sup>5</sup> Vgl. CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 39f.

<sup>6</sup> Ebd., 39.

<sup>7</sup> Vgl. LAUDE, *Pathways to an inner Islam*, 12.

<sup>8</sup> CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 40.

islamique. Ce refuge s'appelait Louis Massignon.<sup>1</sup> Wie bei Corbin, so spielte der christliche Glaube, wie bereits gesehen, auch für Louis Massignon eine entscheidende Rolle.<sup>2</sup> 1883 geboren und zunächst eher agnostisch gesinnt, geschah die entscheidende Wende auf einer archäologischen Mission in den Irak im Jahre 1908. Lebte er hier in Bagdad unter dem Schutz einer arabischen Nobelfamilie, so geschah es doch, dass er unter Verdacht auf Spionage von der türkischen Armee – in Vorbereitung für die türkische Revolution begriffen – gefangen genommen wurde, wobei er in dieser Gefangenschaft unter Folter und Todesandrohung einen Selbstmordversuch beging. Doch in diesem entscheidenden Moment seines Lebens wurde er sich der göttlichen Gegenwart bewusst, welche ihn zurück zum Glauben brachte. Zunächst nämlich wurde ihm im Angesicht des Todes und infolge einer Koranvers-Rezitation durch einen Muslim die Allmacht Gottes bewusst, der er sich reuevoll und restlos hingab, wonach sich in der Nacht darauf seine Einsicht in Gottes Wesen als die in Christus offenbarte Liebe nochmals vertiefte. Aus dieser Wende heraus gelang ihm denn auch die Befreiung aus dem Gefängnis, welche v.a. durch seine Bagdader Gastgeber ermöglicht wurde – aber nicht nur den lebenden: Denn auch der muslimische Liebesmystiker al-Ḥallāj, welcher im Bagdad des 10. Jh. hingerichtet wurde, leuchtete ihm als eine Art geistiger Gastgeber. Dieses ganze Bündel verdichteter Erfahrungen ordnete sein Leben neu – oder wie er es später an Corbin selbst schreiben sollte: „Redevenu chrétien, dès lors, toute ma vie devenue action de grâces s'est trouvée consacrée au monde musulman, qui m'avait aidé à retrouver Dieu, à mes frères en Abraham: afin de les mieux comprendre, pour mieux m'associer fraternellement à toutes les possibilités humaines et divines de leurs intelligences et de leurs cœurs.“<sup>3</sup>

Massignons Loyalität wurde also in zwei Richtungen hin gebunden, sodass er sich in der Folge gleichermassen einsetzte für den katholisch-christlichen Glauben wie auch für die muslimische Welt, sowohl politisch und diplomatisch, wie auch kirchlich und akademisch. So war er involviert im französischen Geheimdienst wie auch in den entsprechenden diplomatischen Organen betreffend den Mittleren Osten, später v.a. auch betreffend die palästinensische Frage. Weiter forcierte und revolutionierte er den Dialog zwischen Christentum und Islam dahingehend, dass seine Studien die katholische Kirche dazu bewog, sich auf neue Art und Weise dem Islam zuzuwenden. Eine Audienz bei Papst Pius XI, sowie seine späteren Beziehungen zur Kurie und seine Freundschaft mit dem späteren Papst Paul VI bereiteten Massignon Zugänge zur katholischen Kirche, durch die er seinen Einfluss geltend machen konnte für eine Neueinschätzung des Islams durch die katholische Lehre selbst. Zwar hat er in der dogmatischen Formulierung nicht direkt mitgewirkt, aber seine Handschrift ist dennoch erkennbar in den Erklärungen des II. Vaticanums, in welchen die Haltung gegenüber der islamischen Welt mit ihren spirituellen wie moralischen Werten zum Ausdruck gebracht wird, so in *Lumen Gentium* und *Nostra Aetate*.<sup>4</sup> Der Höhepunkt von Massignons kirchlichem Engagement war aber wohl seine Priesterweihe in der melkitisch griechisch-orthodoxen Kirche, in welcher Arabisch gesprochen wird und die ihm von daher aufs Beste entsprach in seiner Begeisterung sowohl für das katholische Christentum wie auch für die arabisch islamische Welt.<sup>5</sup> Bezüglich letzterer nun war er insbesondere von der Geisteswelt des Sufismus angezogen. Massignon war der erste europäische Orientalist, der die spezifisch koranischen Wurzeln des Sufismus geltend machte und sich dagegen wehrte, dass es sich bei dieser Ausprägung muslimischer

<sup>1</sup> Ebd., 40.

<sup>2</sup> Vgl. LAUDE, *Pathways to an inner Islam*, 11f. und 341ff., wie auch Petrus BSTEĤ, Louis Massignon (1883-1962). Leben im Dienst christlich-muslimischer Verständigung, in: Petrus BSTEĤ / Brigitte PROKSCH (Hg.), *Wegbereiter des interreligiösen Dialogs*, Wien 2012, S. 195–199, und Jean MONCELON, Louis Massignon et Henry Corbin, in: Jacques KERYELL (Hg.), *Louis Massignon et ses contemporains*, Préface de Maurice de Gandillac, Paris 1997, S. 201–219.

<sup>3</sup> In einem Brief an Corbin, datiert auf den 11. Feb 1933, CORBIN / et al., *Correspondance*, 332.

<sup>4</sup> Vgl. LAUDE, *Pathways to an inner Islam*, 16.

<sup>5</sup> Ebd., 11 berichtet, dass Massignon bei seiner Audienz bei Papst Pius XI von diesem als katholischer Muslim bezeichnet worden sei, weil er von solcher Innigkeit vom Islam gesprochen habe.

Frömmigkeit um bloße Umformungen christlicher oder hinduistischer Einflüsse handle. Ganz im Zentrum dieser Studien stand seine monumentale Dissertation zu al-Ḥallāj,<sup>1</sup> der Massignon nicht nur akademisch, sondern sozusagen als lebendige Gestalt zutiefst beeindruckte und beeinflusste.<sup>2</sup>

Diese wenigen Andeutungen zum Leben von Louis Massignon deuten unschwer darauf hin, dass es sich bei ihm um einen äusserst engagierten, begeisterten und begeisternden Menschen handelte. Seine Erscheinung prägte sich denn auch tief in Corbin ein, wie dieser rückblickend schreibt: „On n'échappait pas à son influence. Son âme de feu, sa pénétration intrépide dans les arcanes de la vie mystique en Islam, où nul n'avait encore pénétré de cette façon, la noblesse de ses indignations devant les lâchetés de ce monde, tout cela marquait inévitablement de son empreinte l'esprit de ses jeunes auditeurs.“<sup>3</sup> Hier sind sich zwei geistesverwandte Menschen begegnet, die sich einerseits dem christlichen Glauben verpflichtet fühlten, andererseits aber durch eine Art sympathischen Zugangs zur islamischen Geisteswelt diese neuartig und tiefsinnig zu erschliessen vermochten. Stand für diesen ganz Ḥallāj als Repräsentant des Islams im Zentrum, so für jenen der iranische Islam, verdichtet in der Person Suhrawardī. Insofern können beide als herausragende Orientalisten, ja, als grosse Denker des 20. Jh. überhaupt angesehen werden.<sup>4</sup> Wie bereits gesehen, wurde Massignon durch seine Orientierung an Ḥallāj selbst zum Wegbereiter einer ähnlichen Beziehung zwischen Corbin und Suhrawardī. Denn ausgehend von seinem Interesse für den Zusammenhang von Philosophie und Mystik, wurde er durch Massignon endgültig auf Suhrawardī aufmerksam gemacht. Mit diesem entscheidenden Ereignis im Jahre 1929, welches Corbin als eine Art Initiation zu deuten wusste, hat eine Auseinandersetzung begonnen, die sich ein Leben lang fortsetzen sollte. Das Band zwischen Corbin und Suhrawardī war besiegelt, wie er rückblickend und in pathetischen Worten bekräftigt: „Car par ma rencontre [sic.] avec Sohrawardī, mon destin spirituel pour la traversée de ce monde était scellé. Ce platonisme s'exprimait dans les termes de l'angélogologie zoroastrienne de l'ancienne Perse, illuminant la voie que je cherchais. Il n'y avait plus à rester écartelé entre le sanskrit et l'arabe. La Perse se trouvait là au centre, monde médian et médiateur, car la Perse, le vieil Iran, ce n'est pas seulement une nation ni un empire, c'est tout un univers spirituel, un foyer de l'histoire des religions. Ce monde était prêt à m'accueillir, et il m'accueillit. Dès lors le philosophe passait dans les rangs des Orientalistes. Il dira plus tard, instruit par une longue expérience, pourquoi il lui apparaît que ce sont désormais les philosophes, non pas les orientalistes, qui sont les seuls à même de prendre en charge la 'philosophie orientale'“<sup>5</sup>

Betreffend seine Bewunderung für die persische Welt kann schliesslich noch ein weiterer Name erwähnt werden. Im selben Jahr, in dem er von Louis Massignon jene Lithographie erhalten hatte, kam es auch zu einer Begegnung Corbins mit einem weiteren wichtigen Wegbereiter, nämlich mit Henrick Samuel Nyberg, einem schwedischen Religionsgeschichtler, Bibelwissenschaftler und Orientalisten.<sup>6</sup> Dieser scheint Corbin insofern interessensverwandt gewesen zu sein, als er ebenso eines breiten Sprachenspektrums mächtig war, angefangen beim üblichen Latein und Griechisch, weiter über Hebräisch und Aramäisch, sodann Arabisch, Persisch und Pehlevi, bis hin zu Sanskrit, wobei auch dieser

---

<sup>1</sup> Louis MASSIGNON, *La passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj. Martyr mystique de l'Islam. Exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, Paris 1922.

<sup>2</sup> Vgl. LAUDE, *Pathways to an inner Islam*, 8: „In point of fact, Massignon considered his discovery of Ḥallāj to be a spiritually seminal, intimately personal and life-altering encounter that pertains more to the realm of living relationships than to that of archival study.“

<sup>3</sup> CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 40.

<sup>4</sup> So MONCELON, *Louis Massignon et Henry Corbin*, 201f.

<sup>5</sup> CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 41.

<sup>6</sup> Vgl. JAMBET, *Repères biographiques*, 16, wie auch Michael STRAUSBERG, *Art. Nyberg, Henrick Samuel (1889-1974)*, in: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)* 24, Berlin u.a. (2002), S. 709–711.

seinen Fokus vornehmlich auf jene Welt ‚dazwischen‘, nämlich Persien, legte. Seine Studien zum Zoroastrismus<sup>1</sup> und Manichäismus sollten Corbin lange Zeit inspirieren.<sup>2</sup> Bevor er sich aber überhaupt auf das ‚iranische Universum‘ zu konzentrieren begann, war bei ihm zunächst der Orient insgesamt ein bedeutsamer Anknüpfungspunkt. Davon zeugt seine erste orientalistische Arbeit, welche seine erste Publikation überhaupt war! Sie erschien also vor seiner ‚Begegnung‘ mit Suhrawardī und trägt einen vielsagenden Titel.

## 2.2. Das Vorzeichen zum Gesamtwerk: *Regard vers l’Orient*

In Übereinstimmung mit dem Eindruck von Corbins geistigem Format schon in jungen Jahren, wie es die hinführende Anekdote in Teil 1 aufleben liess, kommt die Tatsache zu stehen, dass seine allererste und etwas rätselhafte Publikation aus dem Jahre 1927 in erstaunlicher Zielgerichtetheit den Weg anzeigt, auf welchem er seine Forschung aufzunehmen gedachte – und dies notabene mit nur 24 Jahren! Es handelt sich dabei geradezu um eine Art Absichtserklärung, welche vieles im Keim vorweg nimmt, was sich dann über die Jahrzehnte hinweg entfalten sollte. Nur schon der Titel könnte exakter nicht sein: *Regard vers l’Orient*<sup>3</sup>, dessen Sinn wie als Leitstern über dem ganzen Werk Corbins bis zum letzten Atemzug leuchtete. Was Corbin hier zu Papier bringt, ist genau in dem Selbstbewusstsein geschrieben, wie wir es im Zusammenhang der nonkonformistischen Jungintellektuellen kennengelernt haben, jedoch mit einer etwas rätselhaften Ausnahme (was das Selbstbewusstsein betrifft), dass nämlich der Text unter dem Pseudonym Trong-Ni verfasst wurde und worauf wir am Schluss nochmals zu sprechen kommen werden. Abgesehen von dieser Verschleierung ist aber Corbins Botschaft klar und deutlich und sie hallt im Iran noch heute in positiver Weise nach, wenn er damals sagte: „Les intellectuels de l’Orient doivent savoir qu’il y a en Occident, parmi la jeune génération, des âmes qui leur ouvrent toute leur sympathie; qui, s’affranchissant de tous les préjugés et de toutes les hypocrisies, souffrent avec eux de ce qu’ils souffrent, aspirent à les entendre et à les comprendre, appellent de tous leurs vœux une collaboration étroite. Nous croyons que l’heure est propice à un tel effort“<sup>4</sup>. Mit diesem Blick in den Orient wird Eines deutlich: Anders als etwa der Gruppe rund um *Esprit* geht es Corbin nicht um eine exklusive Revitalisierung christlichen Gedankengutes in der modern gewordenen Welt.<sup>5</sup> Dementsprechend ist er nach eigenem Selbstverständnis auch nicht als Theologe unterwegs, sondern als Philosoph, der die *ganze* Menschheit in ihren geistigen Erzeugnissen im Blick haben und daher nichts von vornherein durch eine dogmatische oder kulturdominante Brille verzerrt sehen möchte.<sup>6</sup> Nebst die

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu besonders „seine grosse Zoroastrismus-Monographie“ (ebd., 710): Henrik Samuel NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938.

<sup>2</sup> Vgl. bspw. CORBIN, *Pour l’anthropologie philosophique*, 379 oder DERS., *Suhrawardī d’Alep (+1191). Fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqī)*, Paris 1939, 14 und später v.a. sein diesbezüglich bedeutsames Werk, DERS., *Terre céleste et corps de résurrection. De l’Iran mazdéen à l’Iran shī’ite*, Paris 1961.

<sup>3</sup> Trong-Ni (Henry Corbin), *Regard vers l’Orient*, in: *Tribune indochinoise* 15 (1927), S. 4–5.

<sup>4</sup> Ebd., 5.

<sup>5</sup> Dass Corbin hier, d.h. im Jahre 1927, schon die Gruppe von *Esprit* mitsamt ihren Heften erwähnt, ist sehr eigenartig (um nicht zu sagen unmöglich) und damit ein weiterer rätselhafter Punkt dieser Publikation, denn die erste Nummer von *Esprit* erschien erst 1932 und die Gruppe selbst bildete sich laut Loubet del Bayle ab dem Jahre 1930 (vgl. LOUBET DEL BAYLE, *Les non-conformistes des années 30*, 121ff.). Entweder also ist diese Information falsch oder der Artikel erschien doch später als 1927, was aber ebenfalls nicht sinnvoll erscheint, weil Corbin hier Suhrawardī *nicht* erwähnt, im gegebenen Zusammenhang aber erwähnen *würde*, hätte er ihn bereits gekannt. Auf <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6274582f/f6.item.zoom> (Stand 1. Feb 2017) hat man jedenfalls Einsicht in die Publikation aus dem Jahre 1927. Das Rätsel bleibt für mich ungelöst.

<sup>6</sup> Vgl. den ersten Abschnitt des Artikels: „car il ne s’agit pas pour nous de faire triompher un dogme ou une cause. Puier dans sa foi même les arguments propres à l’étayer, c’est commettre une pétition de principe, déterminer par avance le résultat d’une enquête et s’interdire des points de vue différents.“ (Trong-Ni (Henry Corbin), *Regard vers l’Orient*, 4).

den Exklusivismus betreffende Abgrenzung zur Gruppe von *Esprit*, weiss er diese aber zugleich zu würdigen, nämlich gerade in ihrer Hinwendung und Wiederholung vergangener Zeugnisse. Corbins Motto könnte lauten: Man soll dieses tun, das andere aber tunlichst lassen und damit die Exkludierung durch eine Inkludierung ersetzen: „Bref, nous croyons que parmi les raisons pour lesquelles les Néo-Scolastiques invoquent l’enseignement des vieux maîtres du moyen âge, il y a précisément celles pour lesquelles nous, à l’heure actuelle, nous nous tournons du côté de l’Orient.“<sup>1</sup> Die Gründe einer solchen Hinwendung hier wie dort erkennt Corbin ganz entsprechend des bereits Entfalteten in der Vernachlässigung der grossen religiösen Ideen der Menschheit in der gegenwärtigen Zeit und damit die wachsende Entbehrung einer spirituellen Grundlegung des Humanen. Das Interesse gerade hier im Westen habe sich verengt auf den einen Fokus von Geschichte und Natur, was sehr wohl ihre guten und ausweisbaren Früchte hervorgebracht habe, so etwa den Wert der Objektivität wie auch den der Präzision. Zugleich aber verkümmern im Gegenzug ein ganzes Organ und sein entsprechendes Feld. Der Geist („intelligence“<sup>2</sup>) nämlich werde durch besagte Veräusserlichung degradiert zu einem blossen Instrument, welches sich der Materie bemächtigt, sodass seine höheren Potenzen aus den Augen verloren gehen und so insgesamt das innere Leben verarme. Desgleichen werde die Freiheit v.a. auf eine äussere Ausgestaltung fokussiert, in der Bewegung der Glieder etwa, also der Mobilität und deren Beschleunigung, der Wert einer inneren Freiheit des Geistes aber, in welcher die Persönlichkeit eines Menschen wurzelt, werde so preisgegeben.

Wenn es also insgesamt Rückbesinnungen gebe hin zu rein spirituellen Werten, so sei dies nur zu begrüssen und stosse bei ihm auf grosse Sympathien. Allein, die Bedingungen sind für ihn klar und diese sind für alles Weitere im Auge zu behalten – dies umso mehr, als er später diesen Gesamtrahmen zwar aufrecht erhielt, ihn aber selten in dieser Klarheit noch einmal zu fassen für nötig empfand, sondern ihn da und dort nur noch andeutungsweise aufflackern liess und noch öfters nurmehr implizit voraussetzte, währenddem er sich selbst ganz seinem *partikularen* Arbeitsgebiet der Orientalistik verschrieb. Die *allgemeine* und allem weiteren vorausgesetzte Grundanschauung nämlich ist diejenige, wonach die geforderte Horzonterweiterung nicht allein diachron auf selbem Boden geschehen darf, also etwa beschränkt auf Europa im Ausgreifen auf frühere Zeiten der Christenheit, sondern vielmehr den ganzen Globus umfassen und durch alle Zeiten hindurch gehen soll, sodass das Gesamt der Menschheitszeugnisse zu einer unerschöpflichen Quelle philosophischer Meditation über den Menschen selbst und seine geistigen Möglichkeiten wird. Was Corbin hier also vorschwebt, ist eine philosophische Anthropologie im Rahmen eines – wie er ihn später einst nennen wird – *integralen* Humanismus, wobei er hier einfach von einem nach Osten hin ‚ausgreifenden‘ Humanismus spricht: „Pour nous, il ne s’agit pas de nous enfermer dans un système, mais d’élargir radicalement notre notion d’humanisme sous le signe de la sympathie universelle, dans laquelle nous croyons puiser la véritable liberté de l’esprit.“<sup>3</sup> Die Freiheit des Geistes ist ein Wert, der für Corbin wohl in den höchsten Rängen zu veranschlagen ist, denn Bevormundungen geistig-spirituellder Art waren ihm ein Leben lang ein Dorn im Auge, so gerade was die dogmatischen Grenzziehungen im Denkbaren betraf. Er sieht die Zeit dem Ende nahen, in welcher sich eine bestimmte historisch gewordene Anschauung als absolut zu setzen erdreist, sodass alle anderen aufgrund ihrer Divergenz zu jener als falsch abgetan werden müssten. Im Geist seiner Freiheitsliebe liegt deshalb auch sein Sträuben begründet, sich in einer bestimmten Anschauung als einer nur partiellen Wahrheit zu bequemen, geschweige denn, sich in ihr abkapselnd einzunisten, um darin die Oberhand über alle zu gewinnen.<sup>4</sup> Was ihn umtreibt, ist vielmehr die Einsicht in die grundsätzliche

---

<sup>1</sup> Ebd., 4.

<sup>2</sup> Ebd., 4.

<sup>3</sup> Ebd., 4: Vgl. auch etwas früher: „et nous estimons devoir prolonger envers l’Orient la tradition même de l’humanisme.“

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 4, wo er gerade bezogen auf die Neothomisten nach einer grundsätzlichen Wertschätzung dennoch einräumt: „Certes nous savons que jamais il nous sera possible de nous rejoindre, car nous ne voyons autre chose

Perspektivität jeder Anschauung, sodass sich ein bestimmter Gegensatz nur aufgrund bestimmter Blickwinkel ergibt. Er ist dementsprechend auch kritisch gegenüber der neuthomistischen (und überhaupt traditionellen), eher statischen Sicht, wonach Wahrheit darin bestehe, dass sich der Geist an eine *a priori* gegebene und objektiv erkennbare Ordnung anzugleichen habe. Ihn zeichnet mehr eine dynamische, progressiv voranschreitende, immer wieder neue Hierarchien sich eröffnende Erkenntnisweise aus, wobei die Unruhe eines so befreiten Geistes von der Bemühung angetrieben wird, die verschiedenen Perspektiven im Rahmen einer ‚Geologie des Geistes‘<sup>1</sup> in einen immer integraleren bzw. universelleren Gesamtrahmen aufzuheben, wobei er die Schirmherren dieser relativ jungen Ansicht in Spinoza und Schelling sieht: „Nous voulons être capables d’incorporer successivement tous les points de vue humain, entre lesquels nous refusons d’établir des contradictions définitives. Tout l’effort de l’esprit doit être de surmonter ces contradictions, comprenant qu’elles n’existent que d’un certain point de vue, qui correspond à la connaissance du premier genre chez Spinoza.“<sup>2</sup> Was aus einer solchen philosophischen Meditation der gesamten geistigen Menschheitszeugnisse bestenfalls hervorginge, wäre nach Corbins Anschauung eine übergeordnete Weisheit – „une sagesse supérieure“ –, unter welcher die vielfältigen Verzweigungen menschlich geistiger Erkundungen – „les ramifications multiples du savoir“<sup>3</sup> – vereint sind.

Mit dieser Grundanschauung Corbins, welche als eine Art Vorzeichen sein gesamtes Werk ins rechte Licht setzt, ist auch eine bestimmte Haltung und Methode mitgegeben. Von der Freiheit des Geistes war bereits die Rede. Und es scheint nicht zufällig, dass gerade hier der Name Spinozas fällt, welcher wie kaum ein anderer seit der Zeit der Aufklärung verketzert wurde wegen seiner Inanspruchnahme des freien Geistes zur Erlangung von Weisheit.<sup>4</sup> Sich in einer bestimmten dogmatischen Gewissheit einnisten zu wollen, sodass endlich Ruhe einkehrt in den Suchbewegungen des Geistes, womit aber auch die Flamme des Geistes selbst zu erlöschen droht, mag eine Option sein, aber Corbins Option ist sie nicht. Charakterisiert er diese Mentalität andeutungsweise als lateinisch, so stellt er ihr die Verfassung des faustischen Menschen gegenüber. Hier scheint – Corbin zitiert Ernest Renan – Gott selbst im Menschen am Werk zu sein, sodass das menschliche Leben als etwas Göttliches erscheint. Corbin nennt in diesem Zusammengang auch schon diejenige Formel, welche ein Leben lang prägend und orientierend blieb (-> 3.3.2.2.), nämlich das Ringen des Einzelnen vor Gott: „Où est la véritable grandeur, sinon dans cette lutte pathétique de l’âme seule à seule devant l’infini, portant en elle un désir immense, refaisant en elle-même sa propre synthèse?“<sup>5</sup> Corbin charakterisiert diese geistige Suchbewegung, diese Flamme im Menschen, auch als „l’inquiétude métaphysique“<sup>6</sup> und meint damit die Suche nach dem (Wurzel-)Grund des menschlichen Seins, welchen zu fassen sowohl ein geistig-intellektuelles, wie auch ein geistlich-spirituelles Unternehmen ist. Ihm ist dabei bewusst, dass diese Einheit des Geistig-Geistlichen in der Moderne säuberlich getrennt bzw. zerstört worden ist, insofern als die

---

dans un système philosophique qu’une traduction partielle de la vérité, vraie parce qu’humaine, mais en même temps limitée et laissant possible toute autre explorations de cette vérité.“

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 4: „Avons une vue géologique de l’Esprit.“

<sup>2</sup> Ebd., 4. Vgl. auch ebd.: „Nous ne pouvons admettre la conception d’un ordre rationnel objectif a priori, cristallisé, que l’intellect devrait découvrir, en s’y adaptant [...]. Certes, à chaque étape de la progression, il est possible d’ordonner, de hiérarchiser, mais sans attribuer à ces opérations une valeur définitive.“

<sup>3</sup> Ebd., 5.

<sup>4</sup> Vgl. dazu Walter Nigg, Das Buch der Ketzer, Zürich u.a. 1949, 371ff., wo greifbar wird, welch unglaublichen Bannfluch, ausgesprochen von der jüdischen Gemeinde, Spinoza in Kauf nahm, um dem Weg in die Freiheit des Geistes zu folgen und so u.a. zum Begründer der modernen Bibelkritik zu werden, welche bald die dogmatischen Selbstverständlichkeiten erschüttern und beunruhigen sollte. Zugleich aber war Spinoza laut Nigg ein zutiefst religiöser, ja mystischer Mensch, für den die geistige Liebe zu Gott (Amor Dei intellectualis) über allem stand. Die Erlangung von Weisheit stand bei ihm noch ganz im Zeichen des in-Übereinstimmung-Bringens von Denken und Sein, sodass er einigen gar den Eindruck eines Heiligen machte, auch wenn er vielen anderen zugleich als die Ausgeburt teuflischen Ketzertums galt.

<sup>5</sup> Trong-Ni (Henry Corbin), Regard vers l’Orient, 4.

<sup>6</sup> Ebd., 4.

religiös spirituellen Suchbewegungen in den privaten und subjektiven Raum verbannt worden sind, währenddem die metaphysischen Fragen Sache der blossen Erkenntniskritik geworden sind. Corbin nun akzeptiert diese Übereinkunft nicht und als solche müsse sie auch entlarvt werden: „Nous ne sommes pas de ceux qui, au nom d'un prétendu réalisme, estiment devoir bannir de leur conduite personnelle et de la vie sociale les préoccupations métaphysiques et religieuses. Une telle attitude résulte d'un dualisme tout fictif et d'un singulier postulat sur le sens du progrès. Il nous est permis de constater ce que peut devenir toute une portion de l'humanité en l'absence des grands idéaux religieux, au sens le plus large du mot, bien entendu.“<sup>1</sup> Weil der Ausschluss der betreffenden Fragen aus dem öffentlichen Diskurs zu dem führte, worin der Westen nun steckt, ist für Corbin deshalb eine kämpferische Alternative geboten – auch dies eine Haltung, die höchste Langzeitwirkung hatte und schon hier in der Verteidigung von legitimen ‚Rechten der Seele‘ kulminiert.<sup>2</sup> Corbin macht denn auch keinen Hehl daraus, dass seine Suchbewegung spirituell motiviert sei – „Il importe d'indiquer dès début l'attitude spirituelle et la méthode que l'on se propose d'observer, car c'est de l'imprécision que naissent les malentendus.“<sup>3</sup> Zugleich aber ist jedes Missverständnis aus dem Weg geräumt: Spirituelle Suche ist für ihn kein Zeitvertreib von Amateuren und nicht blosse Mode der Salons. Vielmehr liegt höchster Ernst in ihr, weshalb sie auch gepaart werden sollte mit grösstem Fleiss und solider Bildung und weshalb ihm denn auch ein philosophisches Studium an der Sorbonne als am besten geeignet erscheint im zu bestehenden Kampf gegen die grassierende Ignoranz betreffend des Wertes von Spiritualität überhaupt und der Tatsache, dass der Orient Schätze dazu bereit halte.

Was Corbin zur Wiederentdeckung der menschlichen Tiefen vorschwebt, ist deshalb ein ‚Kartell der Religionen‘, wie es einst Paul Morand genannt habe,<sup>4</sup> jedoch wie bereits klar geworden ist, nicht in ihren dogmatischen Verhärtungen, sondern was das religiöse bzw. spirituelle Faktum betrifft, wie er es später benennen sollte. Hier spricht er noch allgemeiner vom Wiederauffinden des ‚Geistes der Religionen‘ – „l'esprit des religions‘ au sens, non pas théologique, mais total du mots.“<sup>5</sup> Gerade bezogen auf den Orient fragt er deshalb: „Quelle illumination, quel enrichissement, quelle certitude sur la nature profonde et les démarches de l'esprit humain, en recevons-nous?“<sup>6</sup> Was ihm da unter ‚Orient‘ vorschwebt, kristallisiert sich hier noch vorzüglich in den indischen Überlieferungen. Das ist wohl nicht nur der Zeitschrift geschuldet, welche ja *Tribune indochinoise* heisst. Vielmehr war dies eben noch zu der Zeit, als sein Interesse mehr auf Indien als auf den Islam an und für sich gerichtet war und er Suhrawardī also noch nicht kennengelernt hat. Nebst den erstaunlichen Kontinuitäten der hier erstmals öffentlich formulierten Gedanken mit dem, was bis zu seinem Lebensende noch folgen sollte, ist dies nun eine der wenigen Ausnahmen, wo sich sein Fokus verschieben sollte. Zwar tauchen auch hier schon Verweise auf die islamische Welt auf,<sup>7</sup> vorherrschend jedoch sind Verweise auf die Upanischaden, den Buddhismus, wie auch auf namentlich genannte Grössen aus beiden Religionen wie Asanga und Vasubandhu als Begründer der buddhistischen Yogacara-Schule oder Shankara als dem Hauptvertreter der hinduistischen Advaita-Lehre. Corbin sieht in diesen Zeugnissen Möglichkeiten des Menschseins realisiert, welche dem Westen grösstenteils fremd geblieben sind. Wie jedoch aus dem Vorangegangenen folgerichtig hervorgeht, glaubt er hier nicht diejenigen Ideale zu erkennen, die es nun einseitig hochzuhalten gälte, sondern vielmehr haben sie die Funktion einer Ausbalancierung westlicher Einseitigkeit. Auch der Westen hat Ideale realisiert, von denen der Osten profitieren könnte – einige

<sup>1</sup> Ebd., 4.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 5, wo er fast am Schluss des Aufsatzes schreibt: „Nous faisons appel à tous les défenseurs des droits de l'âme“.

<sup>3</sup> Ebd., 4.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 4.

<sup>5</sup> Ebd., 5.

<sup>6</sup> Ebd., 4.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 5, wo er die interessante Einschränkung macht, „qu'il serait si important de démêler et de préciser quelle a été la part exacte de l'hellénisme dans développement de sa philosophie.“ Diesbezüglich wird ihm der Fall Suhrawardī später die alles klärende Antwort geben.

wurden schon genannt, ein weiteres wäre das Ideal der Barmherzigkeit, wie es sich in sozialen Einrichtungen ausgedrückt hat. Demgegenüber jedoch lehren uns jene Vertreter östlicher Ideale die Freilegung der inneren Natur des Geistes bzw. des Intellekts, wie sie sich jenseits zweckbestimmter und veräusserlichter Anwendungen zeigt.<sup>1</sup> Weiter gehe gerade hier das Ideal des Weisen dahin, auf dem Weg der Vervollkommenung die Spaltung zwischen Denken und Sein aufzuheben, welche im Westen immer mehr aufzuklaffen scheint und deren Aufhebung er in anderem Kontext – wie wir in Teil 1 gesehen haben – vom Begriffspaar Glauben und Sein aus angegangen ist. Von entscheidender Bedeutung ist betreffend den Osten weiter, dass diese Ideale noch immer realisiert werden und insofern bis in unsere Tage fort dauern – noch immer gebe es da lebendige Beispiele, deren Zeugnisse klar zutage fördern, dass der Orient, den man suche, kein toter Orient sei.<sup>2</sup> Coomaraswamy zitierend resümiert er deshalb, wie Philosophie im Osten nicht bloss mentale Gymnastik sei, sondern einen Lebensweg heraus aus der menschlichen Ignoranz zur Wirklichkeit darstelle, sodass Corbin schliesslich der Überzeugung ist „que le meilleure enseignement que nous puissions tirer de l’Orient procède de sa philosophie.“<sup>3</sup>

Mit dem Namen Coomaraswamy ist hier schliesslich ein letzter Punkt von grosser Bedeutung, mit dem evtl. sogar Corbins Pseudonym zusammenhängen mag. Wie wir gehört haben, war er bestrebt und schon mitten drin, sich an der Sorbonne solide auszubilden und dort evtl. auch Karriere zu machen. Corbin bzw. Trong-Ni aber nennt in lobenden Tönen einen weiteren Namen, mit dem jener von Coomaraswamy verbunden ist und auf den an der Sorbonne mit ihren akademischen Standards damals niemand gut zu sprechen war, nämlich René Guénon. Dieser hat mit seiner *Introduction Générale à l’Étude des Doctrines Hindoues*<sup>4</sup> aus dem Jahre 1921, welche als Doktorarbeit vorgesehen war, jedoch aufgrund mangelnder Standards abgelehnt wurde, einen neuen Weg eingeschlagen und gilt damit als eigentlicher Begründer der traditionalistischen Schule.<sup>5</sup> Corbin, der ein Leben lang ein besonderes Verhältnis zu dieser Schule hatte, nennt nur hier seinen Namen und dann m.W. nie wieder bis kurz vor seinem Tode.<sup>6</sup> Was er hier aber unter seinem Pseudonym sagt, ist aufschlussreich. Zwar sei er lange nicht mit allem einverstanden, gerade was Guénons pauschale Kritik des Westens wie auch des Buddhismus betreffe! Sein grosses Verdienst aber sei es, den Begriff der Esoterik jenseits aller romantischen Verzerrungen, wie auch den des Hinduismus frei von aller Vermengung mit der Theosophie – gemeint ist hier wohl diejenige von Mme Blavatsky – klar herausgeschält zu haben. Sein Fazit ist deshalb klar: „Son œuvre est une excellente introduction au point de vue métaphysique pur, du domaine de l’informel, et nous nous trouverons souvent d’accord avec les suggestions si riches qui y sont éparées.“<sup>7</sup> Es hätte ihm wohl eher Schaden eingebracht, dies offen zuzugeben, weshalb es ihm besser erschien, unter einem Pseudonym zu erscheinen – so meine Vermutung. Wichtiger als sich selbst beim Namen zu nennen, erschien ihm offenbar, das beim rechten Namen zu nennen, was ihm selbst fortan

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 4f.: „L’âme hindoue transperce, pour ainsi dire, les apparences sensibles, source de la servitude, pour se bercer dans l’ÊTRE, dans l’Un. Peut-être n’y a-t-il pas eu dans l’Inde ce que nous appelons des personnalités d’envergure. Par contre, nous voyons surgir des maîtres d’une profondeur singulière, qui ont puisé dans leur nostalgie de l’Unique, dans l’habitude de la contemplation, une force incroyable de volonté.“

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 5.

<sup>3</sup> Ebd., 5.

<sup>4</sup> René GUÉNON, *Introduction Générale à l’Étude des Doctrines Hindoues*, Paris 1932.

<sup>5</sup> Zur Ablehnung Guénons vgl. Kenneth OLDMEADOW, *Traditionalism. Religion in the light of the Perennial Philosophy*, Colombo 2000, 24, wo, Roger Lipsey zitierend, gesagt wird: „Guénon kept his distance from the academic intelligentsia: he mistrusted the academic mind and received abundant mistrust in return.“ Vgl. auch Seyyed Hossein NASR, Art. Guénon, René, in: Lindsay JONES / et al. (Hg.), *Encyclopedia of Religion. Second Edition*, Detroit 2005, Bd. 6, S. 3706–3708 und LAUDE, *Pathways to an inner Islam*.

<sup>6</sup> Vgl. Henry CORBIN, *Science traditionnelle et renaissance spirituelle*, in: Henry CORBIN u.a. (Hg.), *Sciences traditionnelles et sciences profanes, Colloque tenu à Cambrai/Vaucelles du 5 au 7 juillet 1974*, Paris 1975, S. 25–50, 51 FN 5.

<sup>7</sup> Trong-Ni (Henry Corbin), *Regard vers l’Orient*, 4.



von grosser Wichtigkeit wurde: Esoterik und Metaphysik. Für Guénon hängen diese beiden eng zusammen, insofern als das Esoterische und Exoterische zwei komplementäre Ebenen einer Lehre bedeuten, wobei letztere die allen zugängliche, verstehbare und oftmals schriftlich überlieferte Dimension bezeichnet, während erstere nur einer Elite kraft Schülerschaft, Initiation und mündlicher Unterweisung zugänglich ist.<sup>1</sup> Esoterik meint bei ihm also gemäss des etymologischen Sinnes einen nach innen gerichteten Zirkel und damit die innere Lehre,<sup>2</sup> wobei ihr Gehalt, von allem Obskurantismus und Okkultismus befreit, nun eben wesentlich metaphysischer Natur ist und auch beim Menschen mit einer nach innen gerichteten Fakultät zusammenhängt im Gegensatz zu einer nach aussen gerichteten, mit welcher das innerlich Erfasste erst nachträglich und v.a. nie ganz adäquat ausgedrückt werden kann. Guénon schreibt deshalb: „on peut ainsi [...] dire que la conception représente l'ésotérisme, et l'expression l'exotérisme“<sup>3</sup>. Das, was innerlich erfasst wird (conception) hat nun eben damit zu tun, was auch Corbin mit Referenz auf Guénon mit „métaphysique pur“ bezeichnet. Dabei ist die Abhebung von einem diskursiv erworbenen und rationalen Wissen entscheidend, insofern das hier gemeinte Wissen als ein unmittelbares und intuitives bezeichnet werden muss, bei dem der Dualismus von Subjekt und Objekt schliesslich aufgehoben ist. Wesentlich ist dabei weiter, dass es nicht etwa vor- oder irrational ist, sondern vielmehr trans- oder suprarational.<sup>4</sup> Guénon unterscheidet denn auch strikt zwischen Ratio und Intellekt, sodass Metaphysik also ein rein ‚intellektuelles‘ Wissen und Gewahren meint, wobei wir im Deutschen wiederum jegliche Vermengung mit ‚verkopfter‘ Intellektualität vermeiden und vielmehr die Rückbindung bspw. auf Plotins *nous*-Begriff im Auge behalten und deshalb vielleicht besser mit Geist als mit Intellekt übersetzen sollten.<sup>5</sup> Das Wissen, das Guénon hiermit also meint, ist die höchste

<sup>1</sup> Vgl. GUENON, Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues, 145ff. (die Erstausgabe erschien im Jahre 1921).

<sup>2</sup> Vgl. dazu Wouter J. HANEGRAAFF, Art. Esotericism, in: *Ders.* (Hg.), Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, Leiden u.a. 2006, S. 336–340, 336. Seit Clemens von Alexandrien meint *esoterisch* (ἑσωτερικός) erstmals etwas Geheimnisvolles und seit Hippolyt von Rom und Iamblichus wird Pythagoras nachgesagt, er habe zwei Klassen von Schülern gehabt, nämlich eine esoterische und eine exoterische. „From here the adjective ‚esoteric‘, as referring to secret teachings reserved for a mystic elite, was taken up by later authors, such as Origen and Gregory of Nyssa. It appears in English in Th. Stanley's *History of Philosophy* (1687), as referring to Pythagoras' elite pupils, and in French in a Dictionary of 1752, where it denotes things 'obscure, hidden, and uncommon', orally transmitted by the Ancients to an elite (*Supplément to Dictionnaire universel François et latin*, 1066).“ Der Begriff Esoterik ist wesentlich jüngerer Datums und wurde v.a. seit Eliphas Lévi (1810-1875) populär, wodurch er aber auch mehr in den Bereich des Okkultismus rückte. „Since the days of Lévi and Sinnett, various authors and currents have adopted the terms 'esoteric' and 'esotericism' as a self-designation, each one defining it according to their own preferences. For example, Alice Bailey defines esotericism as the school of thought – her own – which recognizes 'that behind all happenings in the world of phenomena...exists the world of energies' (*Education in the New Age* [1954], 60).“ Von eben solcher ‚Okkultisierung‘ wollte Guénon den Begriff wieder befreien, was Corbin sehr begrüsst hat.

<sup>3</sup> GUENON, Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues, 148.

<sup>4</sup> Vgl. GUENON, Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues, 102.

<sup>5</sup> Vgl. bspw. Plotins Enneade V,3, wo er ein Leben nach dem Geiste (*nous* = νοῦς) auf zweierlei Arten verwirklicht sieht, wobei dem zweiten ein höherer Rang zukommt: „entweder indem gewissermassen seine Schriftzeichen wie Verordnungen in uns eingezeichnet sind, oder weil wir gleichsam von ihm angefüllt sind und seine Anwesenheit sehen und gewahren können. [...] Somit gibt es zwei Arten des Selbsterkennens, einmal indem man das Wesen des seelischen Überlegungsvermögens [διάνοια = diskursives Denken] erkennt, eine zweite Art, die über dieser steht, indem man sich selbst erkennt vermöge des Geistes [γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν] indem man Geist wird [ἐκείνον γινόμενον]. Vermöge des Geistes denkt [νοεῖν] man dann sich selber nicht mehr als Mensch, sondern man ist ein gänzlich anderer geworden, man hat sich selber in die Höhe entrückt, und nur das bessere Stück der Seele, welches allein zu geistiger Tätigkeit [νόησις] sich zu ‚beflügeln‘ vermag, zieht man mit hinauf, damit jemand die Schaunisse dort aufbewahren kann. [...] So ist also dieser Mensch selber Geist geworden, wenn er alles andere, das er hat, dahinten lässt und vermöge des Geistes in sich auch den Geist schaut, und das heisst sich selber vermöge seiner selbst.“ (PLOTINUS / Richard HARDER, Plotins Schriften. Übersetzt von Richard Harder, Neubearbeitung mit griechischem Text und Anmerkungen, Hamburg 1956, Bd. 5, 126-129). Vgl. auch weiter hinten: „So muss also die Seele durch Rückschluss ermitteln, von welcher Beschaffenheit der Geist ist, indem sie von

Form von Wissen überhaupt, bei dem jede Trennung von Sein und ‚Denken‘ aufgehoben ist. Guénon kritisiert an dieser Stelle vehement die Tendenz westlicher Philosophie seit der Aufklärung, diese Art von Wissen durch eine blosser Theorie der Erkenntnis ersetzen zu wollen, in deren Namen dann jedes Abheben einer nach ihm verstandenen Metaphysik im Keim zu ersticken versucht wird.<sup>1</sup> Jede Theorie – und zwar im heute verwendeten Sinne<sup>2</sup> – aber muss als Ziel ihre Verwirklichung in sich tragen, sodass jene nichts weiter als eine Vorbereitung ist. Das Ziel aber ist die gewahrende Realisierung im umfassenden Sinn – „la réalisation métaphysique“<sup>3</sup> –, denn diese ist schon im Kern der intellektuellen Intuition angelegt. Wir erkennen damit klar, dass Corbin mit seiner ‚inquiétude métaphysique‘ genau in diese Richtung drängte.<sup>4</sup> Wie es seine Verwendung der Begriffe von ‚intelligence‘, ‚esprit‘ und ‚spirituelle‘ zeigt, geht es ihm nicht um Erkenntniskritik, sondern eher um Kritik der westlichen ‚Bequemung‘

---

sich selber ausgeht. Der Geist dagegen erkennt sich selber nicht durch ein Schliessen [συλλογιζόμενος] über sich; denn er ist beständig bei sich selber, wir Menschen aber nur, wenn wir zu ihm hingelangen“. (144f.) Die hier gemeinte Tätigkeit des Geistes mit ‚denken‘ wiederzugeben, ist jedoch sehr irreführend. *Noein* meinte ursprünglich einfach den sinnlichen Wahrnehmungsakt, später auch den Denkart und weitete sich immer mehr zu dem aus, was wir heute als Bewusstsein oder Gewahrsein bezeichnen. (vgl. dazu Peter KINGSLEY, *Reality*, Amerang 2012, 66). Besonders auch McEvilly differenziert das niedere (= Ratio) und höhere (= Intellekt) Vermögen der Seele und schliesslich des Einen bei Plotin folgendermassen: „Lower Soul, or Nature, which is more or less the realm of phenomenality, is sensation and discursive one-thing-at-a-time reasoning. Higher Soul is a changeless unified vision of Mind. Mind is a complete and unchanging awareness of all reality by direct simultaneous intuition. The One is pure subjectivity with all manifestation of consciousness folded into itself“. (MCEVILLY, *The Shape of Ancient Thought*, 570).

<sup>1</sup> Um neben Coomaraswamy und Guénon noch den grossen Dritten im Bunde der traditionalistischen Schule zu nennen, führen wir hier diesbezüglich die entsprechenden Worte von Frithjof Schuon an: „Kant nennt die ‚Transformation‘ der rein ‚regulativen‘ Idee Gottes in eine objektive Wirklichkeit eine ‚transzendente Erschleichung‘, was einmal mehr beweist, dass er sich keine Gewissheit vorstellen kann ausserhalb eines Denkens, das auf Sinneserfahrung beruht und das sich unterhalb der Wirklichkeit betätigt, die er zu beurteilen und zu leugnen beabsichtigt. Kurz gesagt, besteht Kants ‚Kritik‘ darin, jeden einen Lügner zu nennen, der sich seiner Theorie nicht beugt; Agnostiker tun praktisch dasselbe, wenn sie verfügen, niemand könne überhaupt etwas wissen, da sie selbst nichts wissen oder nichts wissen wollen.“ (Frithjof SCHUON, *Esoterik als Grundsatz und als Weg*. Übersetzt, mit Anmerkungen und einem Glossar versehen von Wolf Burbat, Ort und Jahr unb., 14 FN 2) Auch Corbin wird später den Agnostizismus stark kritisieren und betreffend Kant einen Faden aufnehmen, der seinen Ausgang bei einem Menschen nahm, den jener nicht nur kritisiert, sondern genüsslich verspottet hat, nämlich Emanuel Swedenborg.

<sup>2</sup> Vgl. GUÉNON, *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*, 157f., wobei sich Guénon durchaus des ursprünglichen Sinnes von Theorie bewusst ist und also Kontemplation meint und gerade damit ins Herz der hier gemeinten Metaphysik trifft.

<sup>3</sup> Ebd., 155.

<sup>4</sup> Auch andere Überschneidungen zwischen Guénon und Corbin wären zu nennen, so Guénons wie Corbins Verachtung blosser Gelehrsamkeit betreffend religiöser und philosophischer Überlieferungen, ohne deren spirituelles Moment auch nur zu erahnen oder im schlimmeren Fall wegzuerklären (vgl. ebd., 1). Damit zusammenhängend kommt seine Kritik der im Westen eingebürgerten Zentralstellung der historischen Methode zu stehen (vgl. ebd., 28, 40f.) und in Guénons Worten kündigt sich schon Corbins eigene phänomenologische Betrachtungsart an, wenn er schreibt: „En somme, l'erreur capitale de ces orientalistes, la question de méthode mise à part, c'est de tout voir de leur point de vue occidental et à travers leur mentalité à eux, tandis que la première condition pour pouvoir interpréter correctement une doctrine quelconque est naturellement de faire effort pour se l'assimiler et pour se placer, autant que possible, au point de vue de ceux-là mêmes qui l'ont conçue.“ (ebd. 3) Dann wäre auch Guénons Betonung der linguistischen Schwierigkeiten zwischen den Sprachen von Ost und West und der Problematik einer sachgemässen Übersetzung zu erwähnen, was ein Licht voraus auf Corbins eigene intensive Sprachstudien wirft, die bei ihm in eine professionelle Kunst mündeten, welche manchmal – je nach Anschauungsart – eigenwillige oder eben sehr treffende Übersetzungen hervorgebracht hat (vgl. ebd., 47ff.). Schliesslich wollen wir hier noch Guénons Beobachtung erwähnen, wonach immer wieder die Gefahr bestehe, dass Symbole zu blossen Allegorien degradieren (vgl. ebd., 80, 146) – auch dies, wie wir sehen werden, ein Refrain in Corbins eigenem Werk.

in dieser und insofern auch nur sekundär um rein philosophiegeschichtliche Darlegungen metaphysischer Systeme, als vielmehr um ein kämpferisches Wiederaufdecken von deren spirituellem Moment als desjenigen Kerns derselben, welcher auf Realisierung im Sein und Denken umfassenden Sinne abzielt.<sup>1</sup> Metaphysik als das wesentliche Geschäft der Philosophie meint bei ihm deshalb Selbst-Realisierung des Geistes, welche bei ihm später immer mehr im Kontext besonders iranischer Spekulationen über das himmlische Ich gefasst wird und im Kern ein spirituell *personalistisches* Unterfangen ist. Corbin hat fortan den Namen Guénons wie auch anderer Vertreter der traditionalistischen Schule kaum mehr erwähnt. Wenn auch in vielem mit ihnen verwandt, so hatte er doch eine anders gelagerte Stossrichtung. Hinzu kommt, dass er, um im akademischen Kreis Karriere machen zu können, eine aufnahmefähigere Methode ausfindig machen musste, welche er denn auch schon bald in der Phänomenologie finden sollte. Jedoch entwickelte er diese idiosynkratisch weiter zu einem Verständnis, welches er später gerne mit dem arabisch-persischen Begriff *kashf al-mahjūb* (Enthüllung des Verhüllten) wiedergegeben hat und der als solcher das Moment des Esoterischen wie auch der Gnosis als eines höheren Wissens besonders hervorhebt.<sup>2</sup> Corbins geistig-geistlich motiviertes Bestreben, das Verborgene aufzudecken, spielte sich dabei insgesamt unter dem Horizont von Ost und West ab, welches näherhin als ein synthetisches Unternehmen bezeichnet werden könnte, insofern eine Seite die andere neu beleuchtet und befruchtet.<sup>3</sup> Er ist dabei der festen Überzeugung, dass man sich im Lichte des Anderen neu zu verstehen lernt und so Möglichkeiten im Eigenen entdeckt, welche ohne den Anderen nicht offenbar würden – später wird ihn dies gerade in Sachen Christologie auf neue Wege bringen. Corbin kritisiert deshalb alle exklusivistischen wie auch nationalistischen und rassistischen Bestrebungen vehement, wenn sie in ihrer eingebildeten Kulturdominanz nur an das Eigene glauben und alles Fremde zur Bedeutungslosigkeit herunterspielen in der Angst, die Wertschätzung des Anderen würde ihnen letztlich den eigenen Boden unter den Füßen hinwegziehen.<sup>4</sup> Ihm viel näher ist die Anschauung einer Ergänzung von Ost und West, wobei er mit seinem Blick auf den Orient bestrebt ist, das Licht des Ostens dem Westen bewusst zu machen. Um seinen weiteren Weg tiefer in die islamische Welt vorwegzunehmen, schliessen wir deshalb mit einem Zitat von Abdul-Kalam Azad, ein *muslimischer* Freiheitskämpfer und Mitstreiter Gandhis, welches Corbin hier anführt und aus seinem Herzen zu sprechen scheint: „nous aspirons à la liberté et à la paix, nous rêvons d'un monde où l'Orient et l'Occident, au lieu de se combattre, uniraient leurs forces et leurs génies.“<sup>5</sup> Wie gesagt, müssen wir diesen Gesamtrahmen immer im Auge halten, wenn sich Corbin später ganz dem ‚Genie‘ Irans zuwenden wird. Ausgangspunkt für diese Hinwendung zu Iran erfolgte dabei nur wenige Monate nach all dem, was er hier geschrieben hat, spätestens aber im Jahre 1929. Zwischen dieser ersten Begegnung in Form des Zeugnisses von Suhrawardī ging es dann aber nochmals rund vier Jahre, bis er mit einer ersten, entsprechenden Schrift an die Öffentlichkeit trat.

---

<sup>1</sup> Vgl. bspw. Trong-Ni (Henry Corbin), *Regard vers l'Orient*, 4: „Mais nous avons fini par oublier les pures valeurs spirituelles; nous avons fait de l'intelligence un simple outil de préhension de la matière.“ Oder: „Ceux qui veulent être libérés de leur inquiétude, et par là éteindre la flamme de l'esprit, ceux qui se considèrent comme des malades implorant une guérison illusoire, peuvent s'installer dans leur 'ordre'. Nous, qui voulons rompre toutes les solidarités déprimantes, nous leur ferons horreur; nous échappons à leur prédication, n'étant pas de ceux qui gémissent dans les ténèbres après leur lumière; nous croyons, avec Renan, que 'Dieu est en nous,... car la vie humaine est quelque chose de divin.'“ (ebd.).

<sup>2</sup> Vgl. bspw. CORBIN / NEMO, *De Heidegger à Suhrawardī*, 27.

<sup>3</sup> Vgl. Trong-Ni (Henry Corbin), *Regard vers l'Orient*, 4: „A vrai dire, nous sommes persuadés que la question Orient-Occident ne se présente pas à la façon d'un dilemme. Aspects complémentaires d'une seule humanité, les deux termes sont les éléments d'une synthèse harmonieuse.“

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 2: „Les tenants du nationalisme intellectuel, qui parlent toujours de se défendre, jamais de s'enrichir, se croient capable de développer leurs virtualités en vase clos.“

<sup>5</sup> Ebd., 4.

### 2.3. Eindrücke aus den ersten Publikationen zu Suhrawardī

Corbins erster Artikel zu Suhrawardī erschien im Jahre 1933 unter dem Titel *Pour l'anthropologie philosophique*<sup>1</sup> und zwar in der bereits bekannten Zeitschrift *Recherches philosophiques*. Er handelt von einer persischen Erzählung<sup>2</sup> Suhrawardīs, die Corbin in einem ersten Teil und im Rahmen einer philosophischen Anthropologie einführt, um sie dann in einem zweiten Teil ins Französische zu übersetzen unter dem Titel *Le Familier des Amants*<sup>3</sup>. Der von Corbin gewählte Titel des Gesamtaufsatzes als *Pour l'anthropologie philosophique* zeigt schon an, dass es sich hierbei nicht um bloße Religionsgeschichte handeln soll. Zwar räumt er ein, dass man ideengeschichtlich verfahren könne in der Analyse eines solchen Textes, insofern sich die scheinbar heterogenen Motive in Suhrawardīs ‚synkretistischem‘<sup>4</sup> System zurückführen liessen auf ältere Strömungen des Neuplatonismus, der Gnosis oder des Manichäismus. „Mais dans tout ceci, on n'aura considéré que des choses, qu'un ensemble d'objets, qui restent des possibilités pures.“<sup>5</sup> Was ihm deshalb vielmehr am Herzen liegt, ist „un renversement de la perspective généralement adoptée dans ce genre d'analyse.“<sup>6</sup> Wir kennen diese Art der Argumentation bereits aus Teil 1. Es geht auch hier wiederum um die existenzielle Wendung, insofern nämlich: „comment l'homme Suhrawardī s'est précisément et décidément dévoilé et interprété son existence et sa foi à travers cette construction unique.“<sup>7</sup> Die Enthüllung und Hermeneutik des eigenen Daseins also soll im Zentrum stehen oder, anthropologisch gewendet: die Selbsterkenntnis des Menschen. Der Titel von Corbins Aufsatz, in dem er für eine philosophische Anthropologie plädiert, nimmt dabei mehr oder

---

<sup>1</sup> CORBIN, *Pour l'anthropologie philosophique*. Auf orientalistischem Gebiet gingen dieser Publikation lediglich zwei Rezensionen voraus, nämlich DERS., Rezension zu J. Schacht, *Der Islam mit Ausschluss des Qo'rans*, Tübingen 1931, in: *Revue critique* (1931), S. 456–459, und DERS., Rezension zu M. Plessner, *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modernen Islamwissenschaft*, Tübingen 1931, in: *Revue critique* (1931), S. 539–540.

<sup>2</sup> In der Forschung zu Suhrawardī werden vier verschiedene Gruppen unterschieden (vgl. AL-SUHRAWARDĪ / SINAI, *Philosophie der Erleuchtung*, 265ff.): Zunächst eine in Arabisch verfasste und zur Tetralogie zusammengefasste Gruppe mit illuminationsphilosophischem Inhalt, zu der auch das Hauptwerk *ḥikmat al-ishrāq* gehört; sodann eine zweite Gruppe von z.T. in Persisch verfassten Traktaten mit ähnlichem Inhalt, drittens dann eine Gruppe von ebenfalls zumeist persisch verfassten Erzählungen, die in ‚allegorischer‘ Weise einen Inhalt vermitteln, und schliesslich viertens eine Sammlung von Anrufungen und Gebeten. *Le Familier des Amants* gehört zur dritten Gruppe, also zu den Allegorien – wobei hier der Begriff der Allegorie zumindest von Corbin problematisiert worden ist. Dazu später mehr. Corbin selbst unterscheidet in seiner sechs Jahre später erschienenen Schrift, CORBIN, *Suhrawardī d'Alep* (+1191), 4 und 13ff. zwei Grundkategorien, nämlich „des discours métaphysiques“ und „des discours en similitudes“ (4). Schon im ersten Band seiner Edition wichtiger Werke Suhrawardīs erfolgt dann die bis heute übliche Einteilung in die vier genannten Kategorien, vgl. *Suhrawardī / CORBIN, Opera metaphysica et mystica*, XVI.

<sup>3</sup> In seinem Spätlingswerk *SOHRVARDĪ, Shihâboddîn Yahyâ, Shaykh al-Ishrâq / Henry CORBIN, L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe. Présentés et annotés par Henry Corbin*, Paris 1976, das fünfzehn Erzählungen Suhrawardīs gewidmet ist, erscheint eine Neuübersetzung derselben Erzählung unter dem Titel *Le Vade-mecum des fidèles d'Amour* und Corbin erinnert sich in einer Zwischenbemerkung zurück an seine Anfangsphase: „Le présent récit fut le premier des récits de Sohravardī à être traduit en français (1933). Cette traduction fut une œuvre de jeunesse quelque peu téméraire, vu la pauvreté des instruments de travail dont nous disposions alors; nous la mentionnons ici seulement pour mémoire.“

<sup>4</sup> Corbin erwähnt dies als mögliche Annäherung an Suhrawardī, er selbst jedoch vermeidet den Begriff ‚synkretistisch‘.

<sup>5</sup> CORBIN, *Pour l'anthropologie philosophique*, 373.

<sup>6</sup> Ebd., 372.

<sup>7</sup> Ebd., 373. Corbin nennt in diesem Zusammenhang an besagter Stelle in FN 1 sein Vorbild Massignon, den er aus MASSIGNON, *La passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj*, 463, zitiert: „ce qui nous importe ce n'est pas ‚la schématisation-théorique des problèmes, [...] mais l'ordre particulier de préséance réelle où ces questions sont abordées et résolues hic et nunc“.

weniger klaren Bezug auf das 1931 erschienene Buch *Philosophische Anthropologie*<sup>1</sup> von Bernhard Groethuysen, einem damaligen Freund Corbins und ehemaligem Dilthey-Schüler.<sup>2</sup> Dieses beginnt programmatisch mit dem Satz „Erkenne dich selbst: ist das Thema aller philosophischen Anthropologie“<sup>3</sup> und unterscheidet nach einer grundlegenden Behandlung Platons zwei von diesem vorgeprägte anthropologische Typen, welche beide eine bestimmte Einstellung zum Ausdruck bringen, die über den Menschen als solchen hinausführen:<sup>4</sup> Einerseits nämlich kann der Mensch von der philosophischen Seelenerfahrung her verstanden werden, andererseits vom Staate und dem Gesetzgeber her. Es ist klar, welcher der beiden Typen bei Corbins Behandlung im Zentrum steht: Es geht um den Menschen „als sich selbst suchende Seele“<sup>5</sup>. Dabei sind nach Groethuysen zwei Lebensweisen zu unterscheiden, nämlich die sinnliche und die geistig-seelische. Erhebt sich der Mensch nun von ersterer zu letzterer, so komme der Mythos hinzu: „Die Seele erhebt sich von einer Lebensweise zu der anderen, und der Mythos dient dazu, das Aufstiegserlebnis und die Widerstände, denen der Mensch dabei begegnet, zu deuten. [...] Die Seele sucht den Weg, um sich selbst in geistiger Schau ungetrübt erleben zu können. Alle kosmischen Deutungen sind nur Projektionen dieser Seelenerfahrung, eine Andeutung des Weges über die gegebenen Lebensbedingungen hinaus, nichts in sich Bestimmtes, Geltendes, nichts, von dem man ausgehen könnte.“<sup>6</sup>

Dies genau ist die Wendung, die nach Corbin Suhrawardī in seinem Leben und Werk vollzogen hat und womit er die innermuslimische Frontstellung zwischen hellenisierender Philosophie und Mystik, die mit al-Ghazālī entschieden worden ist, auf eine neue Ebene hob – „quelle pouvait être dès lors la condition de toute activité philosophique en terre d’Islam? On connaît la réponse d’Averroës. C’est ici que Suhrawardī, qui apparaît aussi peu de temps après la crise décisive, doit être interrogé en lui-même. Certains de ses petits traités laissent entrevoir une forme de pensée tentant d’interpréter une situation proprement mythique de l’existence.“<sup>7</sup> Welcher Sinn mag dahinter stehen? Das Entscheidende hierbei ist, wie eine vordergründig mythisch anmutende Erzählung, die zunächst in der Vergangenheit erzählt wird, sich wandelt in einen mystischen Roman der Initiation, der im Präsens erzählt wird.<sup>8</sup> Nur solange das Gewordene, der Kosmos mit seinen Intellekthierarchien, äusserlich geschaut wird, verbleibt die Darlegung in der Form eines Mythos. Sobald sich der Mythos aber aktualisiert, indem nämlich der Mensch sich nach innen wendet und in seiner Existenz dem Pol seiner selbst als Licht begegnet, verwandelt sich die Vergangenheit in Gegenwart, der Mythos zum Mysterium<sup>9</sup> und Zustandsbeziehungen werden in Raumbeziehungen symbolisiert. Was zunächst als Darlegung des Makrokosmos verstanden wird, erweist sich bei näherem Hinsehen als Etappen eines inneren Weges. „Et c’est là justement la vérité et la nécessité de cette présentation symbolique, qui transpose une relation d’états en relation d’espace“<sup>10</sup>. Das Gewordene, das auch im Mythos vom vollkommenen Menschen zum Thema gemacht wird, wird umgekehrt zu einem Weg nach innen, was vertieft wird durch den

<sup>1</sup> Bernhard GROETHUYSEN, *Philosophische Anthropologie*, Darmstadt 1969 (=1931). Vgl. die expliziten Verweise in CORBIN, *Pour l’anthropologie philosophique*, 380f. und 388.

<sup>2</sup> In DERS., *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 44, berichtet Corbin über Groethuysen als „notre Socrate, figure centrale des inoubliables soirées qu’Alexandre Koyré et son épouse donnaient dans leur petit appartement de la rue de Navarre. L’humour de Groethuysen semblait dominer les vicissitudes du temps et nos soucis. C’est lui qui inaugura l’anthropologie philosophique’ (son grand œuvre qui porte ce titre est resté inachevé), et c’est grâce à sa ténacité que put paraître ma traduction de Heidegger, car celui-ci, philosophe ‘inconnu’, intéressait médiocrement les éditeurs.“

<sup>3</sup> GROETHUYSEN, *Philosophische Anthropologie*, 3.

<sup>4</sup> Ebd., 29ff.

<sup>5</sup> Ebd., 30.

<sup>6</sup> Ebd., 29f.

<sup>7</sup> CORBIN, *Pour l’anthropologie philosophique*, 374.

<sup>8</sup> Ebd., 383.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 383.

<sup>10</sup> Ebd., 383.

*Bund von Alast*.<sup>1</sup> Hier geht es nicht einfach um die Vereinigung mit dem aktiven Intellekt, sondern um eine „modalité transcendente, qui exige le dépouillement de la créature charnelle et réalise une vocation prééternelle.“<sup>2</sup> Die Distanz zur Erlangung der Lichter ist äusserlich betrachtet riesig, in der mystischen Umkehrung aber nur zwei Schritte entfernt. Es geht hier also um einen Schritt weg von theoretischen Gedanken und Konzeptualisierungen hin zu Existenzweisen: „si l'on se contentait de présenter la relation du macrocosme au microcosme comme l'antithèse fondamentale de cette pensée, cela équivaldrait à rester en-deça du problème de la structure de l'existence mythique qui détermine cette représentation. [...] Nous croyons avoir suggéré selon quel type Suhrawardī avait élaboré la constitution ontologique de l'existence, telle que l'être ne peut arriver à soi-même (lumière pure, heccéité dépouillée, âme absolue) que par un détour à travers le cosmos et par cette relation avec lui. [...] L'intuition mythique se change alors en une expérience mystique“<sup>3</sup>.

Die zweite Publikation Corbins zu Suhrawardī erschien 1935 im *Journal Asiatique* unter dem Titel *Le bruissement de l'aile de Gabriel*<sup>4</sup>, die er zusammen mit Paul Kraus herausgegeben hat.<sup>5</sup> Sie beinhaltet wiederum eine längere Einleitung zu einer weiteren Erzählung Suhrawardīs mit dem besagten Titel, die dann auf Persisch und schliesslich in der französischen Übersetzung folgt.<sup>6</sup> Corbin gibt der Erzählung den Untertitel *Traité philosophique et mystique* und umschreibt damit das implizite Thema der Erzählung. Tatsächlich lässt sie sich nach diesen beiden Begriffen von Philosophie und Mystik gliedern: Sie handelt davon, wie ein Kind sich von der Obhut des Frauengemachs löst, die Tür zur Stadt hin verriegelt und in die Wüste hinaustritt, wo es zur Morgendämmerung auf zehn unstoffliche Wesen bzw. Weisen aus dem Nirgendwo (*nā-kojā-ābād*) trifft, die der Reihe nach angeordnet sind und von denen der Unterste das Kind zu unterweisen beginnt. Diese Unterweisung handelt in einem ersten Teil von traditionellen kosmologischen Erörterungen, die im Grundschemata auf das kosmologische Modell von al-Fārābī zurückgehen und von Avicenna weiterentwickelt worden sind, jedoch weit ältere Wurzeln im ptolemäischen Weltbild, im Neuplatonismus und der Hermetik besitzen.<sup>7</sup> Grundlage ist immer das entsprechend den Himmelsphären aufgebaute hierarchische Modell der Emanation von Intellekten, Seelen und Himmeln bzw. der Erde, von denen der unterste Intellekt der zehnte, aktive Intellekt ist und der in unserer Erzählung in der Gestalt eines Weisen zum Kind spricht. Der zweite Teil der Erzählung bzw. der Unterweisung zielt daraufhin, das, was im ersten Teil als Hierarchie von Intellekten behandelt wurde, nun unter dem Aspekt von Wort und Geist zu thematisieren. Der Weise, der im ersten Teil als zehnter Intellekt verstanden wird, erscheint nun als Ausguss des göttlichen Atems bzw. Heiligen Geistes und wird identifiziert mit dem Engel Gabriel. Das Thema, das diese beiden Teile also mit sich bringen, ist die Frage, in welchem Verhältnis Suhrawardī die beiden Bereiche von Philosophie und Religion bzw. Mystik sieht. Die hellenisierenden Philosophen vor ihm tendierten dazu, die beiden Seiten zu identifizieren, bzw. man führte den Begriff des Geistes (*rūḥ*) auf denjenigen des Intellekts

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 385. Der *Bund von Alast* nimmt Bezug auf Sure VII:172, wo es heisst: „Und als dein Herr aus den Rücken der Kinder Adams ihre Nachkommenschaft zog und wider Sich selbst zu Zeugen nahm (und sprach): ‚Bin Ich nicht euer Herr?‘ [*a-lastu bi-rabbikum*] sprachen sie: ‚Jawohl, wir bezeugen es‘ [*balā shāhid-nā*].“ Dies gilt sozusagen als Urvertrag zwischen Menschheit und Gott. Vgl. auch Annemarie SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Frankfurt am Main u.a. 1995, 46f., wo sie explizit auf Corbin verweist, wonach „das religiöse Bewusstsein des Islam auf eine Tatsache der Meta-Historie gegründet“ ist (46). Weiter schreibt sie: „Der Gedanke an diesen vorzeitlichen Bund zwischen Gott und Menschheit (*mīthāq*) hat das religiöse Leben im Islam, vor allem aber das der Mystiker, tiefer beeinflusst als jede andere Idee.“ (47).

<sup>2</sup> CORBIN, *Pour l'anthropologie philosophique*, 386.

<sup>3</sup> Ebd., 387f.

<sup>4</sup> SUHRAWARDĪ d'Alep, *Le bruissement de l'aile de Gabriel*.

<sup>5</sup> Ich spreche im Folgenden aber nur von Corbin als dem Autor des Artikels.

<sup>6</sup> Seit 2006 liegt auch eine deutsche Übersetzung der Erzählung mit einem Kommentar von und durch Bettina Löber vor, Shihāb al-Dīn SUHRAWARDĪ / Bettina LÖBER, *Das Rauschen der Flügel Gabriels. Drei Erzählungen des "Meisters der Erleuchtung" Suhrawardi*, Birnbach 2006, 28-70.

<sup>7</sup> Vgl. SUHRAWARDĪ d'Alep, *Le bruissement de l'aile de Gabriel*, 7f. Zu al-Fārābī und Avicenna vgl. RUDOLPH, *Islamische Philosophie*, 34f. und 42ff. Vgl. auch SUHRAWARDĪ / LÖBER, *Das Rauschen der Flügel Gabriels*, 42ff.

(*ʿaql*) zurück,<sup>1</sup> sodass bspw. ein al-Fārābī sagen konnte, dass die Aufgabe der Propheten darin bestehe, diejenigen Wahrheiten in poetischer Überzeugungskraft nahe zu bringen, zu denen das gemeine Volk durch intellektuelle Beweisführung nicht durchzustossen vermöge.<sup>2</sup>

Corbin nun kommentiert das Verhältnis von *rūḥ* und *ʿaql* bei Suhrawardī folgendermassen: „Le rapport n’est pas aussi simple chez Suhrawardī; en quoi réside la différence, quel en est le principe et quelles en sont les conséquences, tel est le problème capital que le court traité introduit ici nous semble en mesure d’éclaircir.“<sup>3</sup> Wenn man die Zweiteilung der Erzählung betrachtet, so könnte man meinen, es ginge Suhrawardī um den blossen Aufweis einer Analogie: Denn zunächst folgt im ersten Teil die Darstellung der Hierarchie der zehn Intellekte, von denen der unterste der aktive Intellekt ist, wonach dann im zweiten Teil die Hierarchie der zehn Worte Gottes folgt, von denen das unterste der Engel Gabriel ist, der dann auch noch mit dem Heiligen Geist gleichgesetzt wird. Es ist nun aber zweierlei, ob man bei diesem Verhältnis von Äquivalenz oder Einheit spricht,<sup>4</sup> ob also die eine Seite auf die andere zurück nivelliert wird, so wie im Fall der hellenisierenden Philosophen; oder ob sich die jeweilige Ansicht daraus ergibt, in welcher Seinsweise man ist, wobei eine und die eigentliche aus einer inneren Wandlung hervorginge – so die Position Suhrawardīs, mit der er zugleich an diejenige mystische Tradition der muslimischen Welt anbindet (Moḥāsibī, Kharrāz, Ḥallāj), die sich gegen eben jene Nivellierung zur Wehr setzte.<sup>5</sup> Corbin pointiert deshalb die Stossrichtung der hier zu Diskussion stehenden Erzählung: „En un mot, il s’agit d’expliquer pourquoi la seconde partie jouit d’une précellence [sic.] telle qu’elle pénètre la première et en détermine la forme intime.“<sup>6</sup> Dahinter steht die Grundannahme Suhrawardīs, dass demjenigen Menschen der höchste Rang zukommt, der sowohl in mystischer wie auch in diskursiver Erkenntnis beschlagen ist, dass aber weiter derjenige höher steht, bei dem die mystische Erkenntnis weiter ausgebildet ist als die diskursive und nicht etwa umgekehrt:<sup>7</sup> „Auf keinen Fall jedoch gebührt die Herrschaft in Gottes Welt einem diskursiven Denker, der nicht auch mit der göttlichen Weisheit vertraut ist.“<sup>8</sup> Bei Suhrawardī ist es also keineswegs so, dass angesichts mystischer Erkenntnis der diskursiven, bzw. der Philosophie keine Bedeutung zukäme, im Gegenteil! Denn beide haben ihren Grund in einer bestimmten Art der Illumination. Die eine Art *war* Grund für das Hervorgehen der verschiedenen Intellekte und das Entstehen des Kosmos, worüber *nachgedacht* werden kann, die andere *ist* Grund der Erkenntnis seiner selbst im *gewärtigenden* Akt: „L’illumination est d’abord le mouvement originel qui, à partir de la Lumière pure, a donné naissance à tout l’univers [...]; elle est ainsi la détermination originelle de tout être individuel, celle qui précède et conditionne la connaissance que l’être a de lui-même. Elle est en ce sens le passé du monde, sur lequel l’homme réfléchit lorsqu’il découvre, en pur philosophe, les principes de la cosmologie; l’illumination est le principe de l’existence des choses. Mais il y a, comme recoupant ce plan, l’acte par lequel, dans le présent, l’être individuel se découvre comme lumière, l’acte propre de son ‘exister’: à la ‘procession’ des lumières correspond le fait de se savoir maintenant une lumière. [...] Au mouvement originel correspond un mouvement actuel, qui ne peut être d’ailleurs qu’un mouvement de retour, et qui est marqué par la réception effective de l’‘éclair divin’, non point découvert ni discuté par les méthodes de la réflexion.“<sup>9</sup> Dieser gewärtigende Akt also kommt mehr ins Zentrum zu stehen als die nachdenkende Reflexion; die Illumination durch das Wort bzw. den Geist ist zentraler als diejenige durch den Intellekt. Von daher erklärt sich auch, weshalb Suhrawardī schon im ersten Teil in vielen Gleichnissen und Bildern

<sup>1</sup> SUHRAWARDĪ d’AleP, Le bruissement de l’aile de Gabriel, 4.

<sup>2</sup> Vgl. RUDOLPH, Islamische Philosophie, 31ff.

<sup>3</sup> SUHRAWARDĪ d’AleP, Le bruissement de l’aile de Gabriel, 4.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 5.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 23.

<sup>6</sup> Ebd., 11.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 12f.

<sup>8</sup> AL-SUHRAWARDĪ / SINAI, Philosophie der Erleuchtung, 12.

<sup>9</sup> SUHRAWARDĪ d’AleP, Le bruissement de l’aile de Gabriel, 14f.

spricht, wo er doch gerade so gut in klar umrissenen Begriffen der philosophischen Tradition erörtern könnte.<sup>1</sup> Diese Bilder aber sind nur insofern verständlich und sinnvoll, als sie in ihrem inneren Sinn verstanden werden, und nicht etwa im äusseren: „Si tu regardes à l’extérieur, ces similitudes sont de vaines imaginations.“<sup>2</sup> Es geht Suhrawardī also keineswegs um eine blosser Analogisierung oder Gleichsetzung, geschweige denn um Nivellierung: „En fait, il va jusqu’à substituer la série des Paroles présentes à la série des Intelligences. Si sa conception des Paroles présente une analogie avec la conception philosophique des Intelligences, la conséquence en est essentiellement l’assimilation de certains éléments de la cosmologie philosophique par le vocabulaire mystique. Mais ce que Suhrawardī a proprement en vue ce n’est pas cette synthèse relativement facile, mais l’union mystique effective. Or, il le marque nettement, la spéculation philosophique est aussi impuissante à la produire qu’à la faire comprendre.“<sup>3</sup> Freilich haben auch jene hellenisierenden Philosophen von Erleuchtung gesprochen, nämlich im Sinne einer intelligiblen Kontemplation, in der der menschliche Intellekt vom aktiven Intellekt erleuchtet wird, das Leben nach dem Tod jedoch nur unpersönlich denkbar war. Aber gerade die mystische Erleuchtung von dieser Art abzuheben und den damit verbundene Fortbestand der Seele *post mortem* zu betonen, darum ging es Suhrawardī. Hiermit schloss er sich wie gesagt an die Tradition eines Moḥāsibī, Kharrāz und Ḥallāj, die einen Kampf führten „contre toute réduction de l’expérience mystique à la contemplation de l’intelligence.“<sup>4</sup> Ihnen ging es nicht um den graduellen Aufstieg durch die intellektuellen Sphären, in welchen Ideen geschaut werden, sondern um das Ergriffenwerden im innersten Geheimnis des Menschen (*sirr*), durch welches die Seele zurückgeführt wird zum Herrn ihrer selbst. „La vocation mystique a son point de départ dans un appel adressé au fond intime de l’âme, auquel il faut répondre, non pas dans une contemplation jouissant solitairement d’elle-même.“<sup>5</sup> Suhrawardī stellt die ‚Wissenschaft des Herzens‘ ins Zentrum, weil der Kern des Menschen – „germe déposé dans le cœur que l’on appelle Parole excellente“<sup>6</sup> – zurückgewendet werden soll und dieser Rückwendung ist nur die Rede in Gleichnissen gemäss, da es sich um eine Umstülpung hin zum Jenseits von Raum und Zeit dieser Welt handelt (*nā-kojā-ābād*).<sup>7</sup> „Ainsi le sage peut décrire l’univers sous une forme qui coïncide avec celle des philosophes néo-platonisants; mais lorsqu’il s’agit du ‘retour’, c’est-à-dire de transcender en fait la limite du monde de l’intelligence humaine, il faut l’appel d’une révélation qui commande tout d’abord un renoncement; connaître la transmutation qu’elle opère est réservé à la ‘science des cœurs’. On peut dire alors que l’accès au monde supérieur apparaît comme un ‘charisme’, car la transition entre la contemplation du monde intelligible et la naissance de l’état mystique est marquée par un événement de l’âme qui ne peut être montré que par un récit ou une similitude.“<sup>8</sup> Hiermit ist von Corbin m.W. zum ersten Mal gesagt, welche Bedeutung in diesen Gleichnisreden liegt. Das Verständnis davon wird sich in der Folge vertiefen. Insgesamt aber scheint Corbin lediglich sechs Jahre nach der ersten Begegnung mit dem Werk Suhrawardīs schon eine grosse Kenntnis und Übersicht über das – wohlverstanden grösstenteils noch unübersetzte – Werk erarbeitet zu haben, zitiert er doch mehrere Schriften von diesem im besprochenen Artikel. Dennoch bleibt ihm abschliessend zu vermer-

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 16ff. So spricht Suhrawardī nicht einfach in der philosophischen Begrifflichkeit von Intellekten, Seelen und Himmelsphären, sondern in Gleichnissen von den Weisen (Intellekten), ihren Kindern (Seelen) und den Mühen (Körpern).

<sup>2</sup> Ebd., 16. Vgl. im Text der Erzählung selbst auf S. 80.

<sup>3</sup> Ebd., 22.

<sup>4</sup> Ebd., 23.

<sup>5</sup> Ebd., 24.

<sup>6</sup> Ebd., 26.

<sup>7</sup> Vgl. den Erzähltext ebd., 81: „C’est le temple de la Parole qui est dévasté; mais tout ce qui n’a point de temps, n’a point non plus d’espace, et tout ce qui est en dehors du temps et de l’espace, ce sont les Paroles de Dieu, Paroles majeures et Paroles mineures.“

<sup>8</sup> Ebd., 26.



ken: „Les quelques questions [...] suffisent à montrer toute la complexité que présente une étude détaillée de sa doctrine. Le travail imposé par une telle recherche reste immense“<sup>1</sup>. Nun – Corbin hat sich dieser aufwändigen Arbeit während der folgenden Jahre gewidmet!

1939, kurz vor seiner Abreise nach Istanbul, folgt schliesslich eine erste Übersichtsarbeit (ohne weitere Übersetzungen) zur Lehre Suhrawardīs unter dem Titel *Suhrawardī d'Alep (+1191). Fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqī)*, erschienen in der Reihe *Publications de la Société des Études iraniennes*.<sup>2</sup> Wir können diese Schrift als eine vorläufige Zusammenfassung und als Frucht seiner bisherigen orientalistischen Studien verstehen. Einige Punkte sollen hier erwähnt werden. Corbin betont zunächst, wie schon in seinem ersten Artikel,<sup>3</sup> dass die Art des Todes von Suhrawadī – dem „*Shaykh maqtūl*“, le shaykh qui fut ‚mis à mort‘“<sup>4</sup> – unter dem auch im Westen bekannten Saladin keine Nebensache sei, sondern eine bestimmte, seinem Glauben entsprechende Seinsweise widerspiegelt: „c'est précisément cette mort qui doit orienter la marche de notre analyse, parce que, s'il est bien vrai qu'une œuvre soit la raison d'être de toute une vie, sa substance et son dessein, la mort de Suhrawardī pourra nous apparaître non pas comme un accident, même tragique, mais comme la consommation d'une œuvre qui semblait délibérément l'appeler et l'anticiper.“<sup>5</sup> Diese Grundorientierung in der Herangehensweise an das Werk Suhrawardīs ist für Corbin entscheidend. Es geht um den Existenzmodus, den es herauszuschälen und zu verstehen gilt und für den die Art des Todes ein Hinweis sein könnte – denn weshalb achtet er den Tod gering, ja, weshalb sucht er ihn geradezu? All die Motive, die in der Lehre zur Einheit gefunden haben, mögen in ihrer Traditionsgeschichte zwar wichtig und interessant sein zu einem besseren Verständnis der Lehre. So ist grundlegend v.a. der Neuplatonismus in der Prägung besonders von Proclus und Damascius,<sup>6</sup> ein Neuplatonismus, welcher hermeneutisch auf einem Schriftcorpus fusst bestehend aus den platonischen Dialogen, den hermetischen Schriften sowie den chaldäischen Orakeln und so zur spekulativen Theologie herausgearbeitet worden ist.<sup>7</sup> Hier erscheint Platon gar als Fortsetzer des persischen Propheten Zarathustra, eine Anschauung, die im Westen mit dem Ende der Athenischen Akademie versiegt ist, jedoch nicht im Osten: Hier setzte sie sich vielmehr fort und zwar:

---

<sup>1</sup> Ebd., 31.

<sup>2</sup> CORBIN, Suhrawardī d'Alep (+1191).

<sup>3</sup> DERS., Pour l'anthropologie philosophique, 375f., nennt den bestimmten „mode d'existence de cet homme enthousiaste“ und zitiert aus einem Werk Suhrawardīs: „Absorbez du poison jusqu'à ce que vous le trouviez agréable. Aimez la mort si vous voulez être des vivants“. Dies erinnert natürlich an die sokratisch-platonische Seinsweise, wonach der wahre Philosoph sich auf den Tod vorbereitet, indem er seine Seele noch lebend sammelt und vom Leibe löst: „und eben dies ist das Geschäft der Philosophen, Befreiung und Absonderung der Seele von dem Leibe“ (PLATON / Gunther EIGLER, Platon Werke. Phaidon - Das Gastmahl – Kratylos. Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, Darmstadt <sup>6</sup>2011, Bd. 3, 35 [67d].

<sup>4</sup> CORBIN, Suhrawardī d'Alep (+1191), 3.

<sup>5</sup> Ebd., 4. Vgl. auch 40ff.

<sup>6</sup> Corbin vermerkt ebd., 10: „Le cas de Suhrawardī nous est en premier lieu une invitation à l'étude des néoplatoniciens, particulièrement des néoplatoniciens tardifs, des hommes tels que Proclus et Damascius parmi les derniers diadoques de l'Ecole d'Athènes; c'est que chez ces derniers représentants de la théologie néoplatonicienne, dont la profondeur spéculative n'a peut-être jamais été dépassée, il y a un mode d'existence religieuse inséparable du mouvement de l'intelligence. Cette existence religieuse se traduit chez Proclus par la composition d'hymnes, éléments d'une liturgie personnelle, et cette mise en acte de la vision spéculative offre la plus parfaite analogie avec les hymnes et les psaumes que nous pouvons lire chez Suhrawardī.“

<sup>7</sup> In ebd., 10f., nennt er diesen Corpus im weiten etymologischen Sinne einen „*Corpus biblicum* sur lequel s'exerçait une activité de la pensée essentiellement herméneutique. Et c'est au cœur de ce 'phénomène du Livre' que nous voyons surgir le nom du prophète de l'Iran, de Zoroastre, comme présidant à cette compénétration religieuse gréco-iranienne“.

„comme le germe d’une ‚philosophia perennis‘ dans le monde de culture arabo-persane.“<sup>1</sup> Bei Suhrawardī nun kulminierte<sup>2</sup> diese *Philosophia perennis* und zu ihrem rechten Verständnis müssten nicht nur jene genannten Traditionen bekannt sein und mit ihr die griechische Philosophie insgesamt, sondern auch ihr Transfer in die syrisch-arabische Welt, weiter die Eingliederung der awestischen Überlieferung sowie die Theologie der Sabäer und nicht zuletzt natürlich die philosophische Grundkonstellation der islamischen Welt zur Zeit Suhrawardīs überhaupt, insofern er eben derjenige war, der die alte Frontstellung zwischen einem Theismus des positiven Glaubens und einem philosophischen Pantheismus auf eine höhere Ebene hob und zwar im Anschluss an eine sufische Tradition, für welche besonders al-Ḥallāj stand.<sup>3</sup>

Allein, diese traditionsgeschichtlichen Herleitungen und Einordnungen sind nicht hinreichend, um den Existenzmodus Suhrawardīs zu verstehen: „le dessein ultime de Suhrawardī, l’intention qui lui rend présent, à lui, et manifeste, le sens de tous ces éléments dans leur unité“<sup>4</sup>. Es wäre also falsch anzunehmen, man könne die einzelnen Motive herausschälen, womit sie in einem allgemeinen Rahmen verortet, hinlänglich verständlich wären.<sup>5</sup> Denn es geht nicht um die Motive an und für sich, sondern um die Art und Weise, wie er sie sich selbst gegenwärtig macht bzw. wie er sich selbst in ihnen vergegenwärtigt. Eben dieses hermeneutische Prinzip steht am Anfang der (Selbst-)Auslegung Suhrawardīs und fand zu allererst Anwendung in seiner Koranhermeneutik. Ähnlich wie im Falle Luthers sah er sich hier nicht vor die blossen Alternativen von Literal- und Allegoriesinn gestellt, sondern in die Mitte seiner Auslegungsart kommt der tropologische<sup>6</sup> Sinn zu stehen. Corbin zitiert Suhrawardī aus seiner Schrift namens *Kalimat al taṣawwuf*<sup>7</sup>, womit wir an Hamann erinnert werden, welcher in der biblischen Geschichte seine eigene Geschichte las: „*Lis donc le Livre avec extase du cœur (wajd), émotion intérieure (ṭarab) et réflexion subtile. Lis le Qorān comme s’il n’avait été révélé que pour ton propre cas.*“<sup>8</sup> Dieser Zugang zielt also darauf hin, nicht generelle Aussagen aus dem Offenbarungstext herauszuschälen, sondern sich selbst darin einzuzeichnen: „elle *individualise* la vérité de toute interprétation, l’empêche de se dégrader en la *généralité* d’un symbole, en une évidence immédiatement accessible au premier venu [...] elle fonde [...] sur l’appropriation intérieure du texte qorānique; mais on ne peut pas fournir un schéma *en général*.“<sup>9</sup> Als Ergebnis solcher Hermeneutik nun können die Erzählungen Suhrawardīs angesehen werden,<sup>10</sup> für die der Begriff der *hekāyat* zentral wird. Gemeint ist damit zunächst einfach Geschichte, aber im ursprünglichen Sinne viel eher „μίμησις, imitation, reproduction“<sup>11</sup>. Diese Etymologie offenbart für Corbin ein vertieftes Verständnis von Geschichte: „Si pour nous

---

<sup>1</sup> Ebd., 11.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 11: „De ce point de vue, l’œuvre de Suhrawardī nous apparaîtra non pas comme une révolution de la pensée, comme une redécouverte sensationnelle, mais comme un point culminant d’où l’inspiration rayonnera jusque fort avant dans la Perse moderne“.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 8 und 11f.

<sup>4</sup> Ebd., 12.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 25.

<sup>6</sup> Corbin nennt diesen Begriff in ebd., 23 FN 1, ohne weiter auf Luther einzugehen oder ihn auch nur zu erwähnen. Aber die Verbindung ist gerade auf dem Hintergrund von Teil 1 evident. Vgl. hierbei auch HOLL, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst (1920), auf den sich Corbin in seiner mehr oder weniger zeitgleich abgefassten Abhandlung in CORBIN, Hamann, philosophe du luthéranisme, 18f., bezieht. HOLL, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst (1920), 549, streicht den Sinn der hermeneutischen Herangehensweise Luthers heraus als „Zusammenhang zwischen Auslegen und eigenem Erleben, die Bedingtheit des Verstehens durch eine innere Angleichung an die im Wort ausgedrückte Sache“. Genau diese Bedingtheit von ‚Einlegen‘ und Auslegen betont Corbin nun auch bei Suhrawardī.

<sup>7</sup> Zur Übersetzung dieser Schrift vgl. SOHRVARDĪ / CORBIN, L’Archange empourpré, 153-181: *Le Livre du Verbe du Soufisme*. Die genannte Stelle findet sich hier auf S. 172.

<sup>8</sup> CORBIN, Suhrawardī d’Alep (+1191), 24f.

<sup>9</sup> Ebd., 25f.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 36.

<sup>11</sup> Ebd., 27.

le cas de la *succession historique* forme un cas privilégié, celui d'une succession se développant dans un sens linéaire imposé, et chaque fois vérifiable dans sa ‚localisation‘ comme telle, par contre cette pensée [...] le fait rentrer comme un cas parmi d'autres cas d'antécédence et de séquence, dont la *vérité* dépend chaque fois de la Volonté divine qui l'existencifie.“<sup>1</sup> Die Grundorientierung für das Verständnis der offenbarten Geschichte liegt nicht in deren Lokalisierung im historischen Strom, sondern steht und fällt vielmehr damit, inwiefern sie zu einem inneren Ereignis wird – eben darin nehmen die Mystiker des Islams ihren Ausgang: „Or l'éclosion des vocations mystiques en Islam procède d'une ‚introspection expérimentale‘, d'une vérification intérieure et personnelle, du sens et des sens du Livre que est le fondement de la communauté religieuse.“<sup>2</sup> Wenn nun in Suhrawardī's Schriften verschiedene Typen der Darlegung ausmachbar sind, nämlich grob gegliedert einerseits diskursive Erörterungen – „des discours métaphysiques“ – und andererseits die Erzählungen in Gleichnissen – „des discours en similitudes“<sup>3</sup>, so ist den letzteren aus eben dem Grunde grösseres Gewicht beizumessen, weil sie sozusagen aus unmittelbarer Nähe von jener inneren Verifikation und jenem inneren Ereignis handeln – auch wenn sie nicht logisch nachvollziehbar bzw. bestätigt oder widerlegt werden können, sondern in ihrer Erschliessbarkeit vielmehr auf einer Gabe oder Offenbarung beruhen.<sup>4</sup> Anders gesagt handelt es sich hierbei um eine Innenansicht desjenigen Ereignisses, um das es nach Suhrawardī einem echten Philosophen gehen muss, das heisst derjenigen Art von Philosophie, die nicht in bloss diskursiver Rede operiert und sich darin erschöpft, wenngleich sie sich auch darin ausdrücken soll, sondern die zunächst und zuerst vom mystischen ‚Schmecken‘ (*dhawq*) getragen und erleuchtet ist.<sup>5</sup> Es ist nun diese Erleuchtung, die Illumination, welche die Rede in Gleichnissen und Dialogen in einem noch weiteren und tieferen Sinne angemessener macht. Wie wir schon gesehen haben, bedient sich Suhrawardī eines Platonismus, der sich in der Form einer zoroastrischen Angelologie ausdrückt.<sup>6</sup> Zur Grundlegung hierfür ging Suhrawardī vom Prinzip der ‚edleren Kontingenz‘ aus,<sup>7</sup> demzufolge gilt: „si un être contingent d'un degré inférieur existe, son existence présuppose que d'ores et déjà existe un être contingent d'essence supérieure“<sup>8</sup>. Corbin zufolge steht hinter dieser Annahme die zoroastrische Lehre von den zwei Existenzebenen jeder Spezies, die sowohl einen irdischen (*gētīk*) wie auch einen himmlischen (*menōk*) Aspekt hat. „Bref, les Sages de la Perse ont tous été d'accord sur ce point que chaque espèce, les sphères célestes, les éléments simples et leurs composés, ont un seigneur dans le monde de la Lumière qui est une Intelligence séparée, régente de cette espèce“.<sup>9</sup> Damit kritisiert Suhrawardī die Konzeption Avicennas, nach der es bloss zehn Intellekte gibt.<sup>10</sup> Entscheidender aber ist

<sup>1</sup> SUHRAWARDĪ d'Alep, Le bruissement de l'aile de Gabriel, 28.

<sup>2</sup> CORBIN, Suhrawardī d'Alep (+1191), 24.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 13ff.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 12. Vgl. auch AL-SUHRAWARDĪ / SINAI, Philosophie der Erleuchtung, 10f.: „Die Worte der Alten sind symbolisch und können nicht Gegenstand einer Widerlegung sein; selbst wenn eine solche Widerlegung auf den Wortlaut ihrer Äusserungen zielt, so trifft sie doch nicht deren eigentlichen Sinn, denn ein Symbol kann nicht widerlegt werden. [...] Die Uneinigkeit zwischen den älteren und den jüngeren Philosophen ist nur eine Sache des Wortlauts und geht darauf zurück, dass sie sich in unterschiedlichem Grade exoterisch oder esoterisch zu äussern pflegten.“ Siehe hierzu auch CORBIN, Suhrawardī d'Alep (+1191), 21.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 21: „Voici maintenant une voie plus sûre dont l'auteur déclare qu'il ne l'a pas déduite par réflexion abstraite, mais connue par une autre épreuve [...]. Cette voie désignée comme jouissance intérieure – expérience *sapientale* pourrait-on dire (*dhawq*, lat. *sapere*)“.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 13ff.

<sup>7</sup> Vgl. AL-SUHRAWARDĪ / SINAI, Philosophie der Erleuchtung, 150f. und Sinais Kommentar auf S. 393. Corbin selbst hat später nicht mehr von ‚Kontingenz‘, sondern von ‚Möglichkeit‘ gesprochen, vgl. seine Übersetzung des betreffenden Abschnittes in Shihāboddīn Yahya SOHRAWARDĪ u.a., Le Livre de la Sagesse Orientale (Kitāb Hikmat al-Ishrāq). Commentaires de Qoṭboddīn Shīrāzī et Mollā Ṣadrā Shīrāzī. Traduction et notes par Henry Corbin, établis et introduites par Christian Jambet, Lagrasse 1986, 149.

<sup>8</sup> CORBIN, Suhrawardī d'Alep (+1191), 13.

<sup>9</sup> Ebd., 14f.

<sup>10</sup> Vgl. AL-SUHRAWARDĪ / SINAI, Philosophie der Erleuchtung, 139.

wohl, dass diese Intellekte oder Intelligenzen, von denen Suhrawardī eine bestimmte Art, nämlich die sogenannten horizontalen Lichter, mit den platonischen Ideen identifiziert, nicht im Sinne von Universalien verstanden werden, an denen die Einzeldinge *teilhaben*, sondern als individuelle Archetypen, die auf ihre jeweilige Spezies personalisierend *einwirken* und zu ihr in einer Ähnlichkeitsbeziehung stehen.<sup>1</sup> Ihr Wesen ist Licht, das aus dem Licht der Lichter (Gott) hervorgeht (emaniert), wobei sie sich ihrer selbst durch ihr Lichtsein gänzlich offenbar und bewusst sind: „La Lumière [...] est ce qui est essentiellement présent à soi-même, c’est-à-dire révélation de soi-même à soi-même, et ,qui n’a ni le besoin ni la possibilité de se connaître par autre chose qu’elle-même.’ Sinon, en effet, elle n’aurait jamais conscience d’elle-même comme d’un Sujet qui dit ‘Moi’ (*Ana’iyya*), mais elle ne s’appréhenderait que comme troisième personne, comme un ‘Lui’ (*howa*). La réalité de la Lumière est donc la réalité essentielle du *Sujet*, de la Subjectivité comme vérité présente à soi-même, comme ‘Moi’ ne s’absentant ni ne s’aliénant dans un objet neutre, dans un ‘Lui’; ainsi, la connaissance n’est pas quelque chose qui s’ajoute à son essence, elle est son être le plus intime, ce par quoi ‘tu es Toi’.”<sup>2</sup> Das aber bedeutet, dass sie nicht in der Rede der 3. Person adäquat erfassbar sind, so wie es die Philosophen häufig zu tun pflegen, sondern nur in einer personalen Beziehung, d.h. in der Rede zwischen 1. und 2. Person – „il faut examiner la relation ,personnalisante’, la relation d’amour qui dès lors préside à l’apparition et à l’ordination de tous les êtres.”<sup>3</sup> Von hier aus, also vom Wesen und dem Subjek- bzw. Personsein der Intelligenzen selbst also, ergibt sich der Transfer vom metaphysischen Diskurs hin zur Rede in Gleichnissen.

Wenn nun grundsätzlich eine solche personalisierende Beziehung zwischen Archetyp und Spezies besteht, so gilt dies im Besonderen für den Menschen, d.h. unter den Lichtern ist eines davon in Bezug auf die Menschen im Verhältnis eines Vaters, des Herrn des menschlichen Geschlechts. „On l’appelle l’Esprit-Saint (ou encore Gabriel), les philosophes l’appellent l’Intelligence agente.”<sup>4</sup> Wie wir in der Erzählung *Le bruissement de l’aile de Gabriel* gesehen haben, erscheint dort der zehnte, aktive Intellekt in der Gestalt eines Weisen. Aus dem Vorangegangenen ergibt sich nun, dass es sich hierbei nicht einfach nur um Allegorie handelt, sondern diese Darstellungsform entspricht dem Wesen dieses Intellekts (*‘aql*) selbst, der in Wahrheit Wort und Geist (*rûḥ*) ist. Corbin schreibt zu deren Verhältnis: „son [der Seele] être est lumière parce qu’elle est l’ordre, le commandement créateur de Dieu qui est Lumière. Là, et non point sur une conversion de la pensée logique, est fondée la précellence de l’ordre de l’esprit (*rûḥ*) sur l’ordre de l’intellect (*‘aql*), ce n’est point l’évidence d’une illumination purement idéale, un jugement *ad extra*, mais une réalisation effective, actuelle, dans le commandement créateur (le *fiat*, ar. *kun*), ce même commandement qui commande le retour, c’est-à-dire l’esseulement de l’Unique, le désir de mort de Moïse, et le désir de Ḥallâj que Suhrawardī rappelle ici”<sup>5</sup>. Die üblichen Philosophen sind nie und nimmer in einer Beziehung von Ich zu Du gegenüber dem Intellekt, sondern verhandeln darüber in der 3. Person, als ob er abwesend sein könnte. Dies aber entspricht nicht der Wahrheit, bzw. dem Anspruch der Wahrheit, die durch und durch selbstbewusstes und alles erleuchtendes Lichtsein ist. Worum es also gehen muss, ist „un événement réel dans lequel l’âme est prise et comprise par la lumière qui la devance et la gouverne, et non point une vision théorique.”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 289 (Kommentar).

<sup>2</sup> CORBIN, Suhrawardī d’Alep (+1191), 19.

<sup>3</sup> Ebd., 16.

<sup>4</sup> So Suhrawardī in seiner Schrift *Hayākil al nūr*, zitiert nach ebd., 20. Vgl. SOHRWARDÎ / CORBIN, L’Archange empourpré, 52.

<sup>5</sup> Vgl. CORBIN, Suhrawardī d’Alep (+1191), 39. Vgl. auch 20f.

<sup>6</sup> Ebd., 42f.

Mit dieser Umwandlung weg von einem theoretisch eingestellten Verhältnis hin zu einem lebendigen Bezug zum Geist, vertieft sich bei Suhrawardī schliesslich auch die Spekulation<sup>1</sup> über das Einheitsbekenntnis (*tawhīd*). Denn aus dem Vorangegangenen folgt, dass das Bekenntnis der Einheit Gottes nicht so erfolgen kann, als ob über Gott wie über ein Objekt in der 3. Person verhandelt werden könnte, denn Gott ist im eminentesten Sinne Subjekt. Suhrawardī ist hier ganz auf der Linie von al-Ḥallāj – ihn zitiert Corbin folgendermassen: „Sache que l’homme qui proclame l’Unité de Dieu s’affirme lui-même. Or s’affirmer soi-même c’est s’associer implicitement à Dieu. En réalité, c’est Dieu lui-même qui proclame son Unité par la bouche de qui il veut d’entre ses créatures.“<sup>2</sup> Was dem Einheitsbekenntnis also im Wege steht, ist das Ich des Menschen selbst – solange es selbst es ist, welches bekennt, sind es zwei, die bekennen und das widerspricht dem Inhalt des Bekenntnisses von der Einheit Gottes. Was deshalb Bedingung adäquaten Einheitsbekenntnisses ist, wäre die Vereinzelung (*esseulement*) der Lichtseele (des kleinen Wortes) von ihrem Körper, der in Raum und Zeit ausgefaltet ist. Was hierbei ins Gesichtsfeld kommt, ist ein Begriff, den Corbin bei Suhrawardī sehr betont, nämlich das schon erwähnte *nā-kojā-ābād*, das Land des Nirgendwo. Denn im Rückzug auf sich selbst, auf sein Lichtsein, entledigt sich die Seele von Raum und Zeit, sie involviert, wendet sich nach innen. „Ce motif du Non-espace, c’est l’acte de la pensée qui en accomplissant le mouvement inverse du déploiement de l’être se spatialisant, l’involue et s’involue sur le point primitif et inétendu (*noqṭa*), l’instant de son origine, et ainsi transcende toutes les directions possibles ‘dans le monde’.“<sup>3</sup> Das aber geht nicht ohne Auslöschen, ohne Beraubung des Intellekts und des Herzens; nur dadurch gelangt man von der Ordnung des Intellekts (*‘aql*) zu jener des Geistes (*rūh*) – „cet événement réel, nous l’avons vu se consommer dans l’Esseulement de l’Unique qui entraîne et extasie son fidèle dans la mort.“<sup>4</sup> Damit also – und so lässt sich der Kreis schliessen – erwies sich der frühzeitige Tod Suhrawardīs tatsächlich als die eigentliche Substanz und Zielrichtung seines Werkes.

## 2.4. Absetzbewegungen und Positionierungen

Wie wir aus der Besprechung der drei Publikationen Corbins zu Suhrawardī ersehen können, hatte er sich schon während der 30er Jahre ziemlich tief in die Materie, insbesondere Suhrawardīs, eingearbeitet. Es muss uns deshalb interessieren, in welchem Verhältnis er diese Auseinandersetzung gesehen hat bezüglich seiner übrigen Engagements. Sein Spagat zwischen den verschiedenen Wissenschaftsfeldern war ja bereits enorm gross, was nicht wenige irritierte, wie er rückblickend sagt: „j’ai constaté quelquefois, avec amusement, la stupeur d’interlocuteurs découvrant que le traducteur de Heidegger et l’introducteur de la philosophie iranienne islamique étaient un seul et même homme.“<sup>5</sup> Und hinzu kamen seine theologischen Publikationen! In diesem Kapitel geht es deshalb um die Positionierungen wie auch Absetzbewegungen gegenüber diesen verschiedenen Feldern. In den Blick kommen an dieser Stelle dementsprechend Martin Heidegger (Existenzphilosophie), Karl Barth (Theologie), Abraham Heschel (Religionsphilosophie), wie auch Nicolai Berdjajew (Theosophie). Die in Klammern angegebenen Felder deuten gerade in dieser Reihenfolge eine bei Corbin durchaus feststellbare Tendenz an.

<sup>1</sup> Spekulation ist hier nicht im Sinne eines theoretischen Phantasierens gemeint, sondern gründet sich, wie in lat. *speculum*, auf dem Phänomen der Spiegelung. Vgl. ebd., 29ff., wo Corbin Bezug nimmt auf Stufen der Spekulation bei Suhrawardī. So ist zur ersten Stufe gesagt (30): „Regarde donc l’ensemble des êtres contingents comme des reflets vus en un miroir; n’attribue pas leur perfection à ces reflets; regarde les tous comme un miroir unique.“ Usw.

<sup>2</sup> Ebd., 33.

<sup>3</sup> Ebd., 35.

<sup>4</sup> Ebd., 43.

<sup>5</sup> CORBIN / NEMO, De Heidegger à Suhrawardī, 23.

#### 2.4.1. Heideggers philosophische Wahl: Horizonte jenseits

Zwar finden wir aus dieser Zeit kaum explizite Hinweise, wie Corbin Heideggers Philosophie als Begrenzung empfand – erst sehr viel später sollte er sich ihr gegenüber explizit positionieren (-> 3.3.5.4.) und zwar im Sinne eines Weges weg von Heidegger hin zu Suhrawardī, so wie es das bereits mehrfach zitierte Interview mit Philippe N  mo aus dem Jahre 1976 im Titel zum Ausdruck bringt.<sup>1</sup> Wenn wir das Thema dennoch schon an diesem Punkt aufnehmen, so deshalb, weil es als grundsätzliche Orientierung für den weiteren Weg Corbins aufschlussreich ist und weil die Absetzbewegung von Heidegger nicht etwa eine Realisierung aus späten Jahren wäre, sondern schon hier in den 30er Jahren Gestalt annahm, wenn auch auf implizite Weise. Bei näherem Hinsehen nämlich wird schnell einmal klar, dass Heideggers Denkfiguren und die entsprechenden Begrifflichkeiten in Corbins Darlegungen zu Suhrawardī, wie sie im vorangegangenen Kapitel zum Ausdruck kamen, einerseits zum Tragen kommen, andererseits aber auch überschritten werden. Denn fragte er nicht nach dem *Menschen* Suhrawardī, wie er in seinen einzigartigen Konstruktionen seine eigene Existenz enthüllt und interpretiert? Dass es Corbin also nicht um den mythisch anmutenden Weltentwurf an und für sich geht, sondern um die ontologische Konstitution der Existenzweise, welche sich darin verbirgt? Ja, dass Suhrawardī selbst diesen bemerkenswerten Schritt getan hat, indem er eine scheinbar äusserliche Geschichte zu einem inneren Ereignis werden lässt und indem er den Schwerpunkt weg von einem ‚discours métaphysiques‘ hin auf einen ‚discours en similitude‘ verlagerte? Selbst – und gerade! – seine Bereitschaft, seinen eigenen Tod in Kauf zu nehmen, scheint bedeutsam, denn hier genau überschreitet er den Horizont, innerhalb dessen Heidegger das nach ihm verstandene Dasein zur Eigentlichkeit kommen sieht, nämlich im Sein-zum-Tode.

Heidegger hat in seiner ‚Metaphysik‘ von *Sein und Zeit* nach dem Sein im Seienden gefragt. Dies jedoch nicht mehr in ‚abgefallener Tendenz‘ aus der Perspektive eines rationalen Systems heraus, sondern vielmehr in einer hermeneutisch zentrierten Herangehensweise, von der her im Rahmen einer phänomenologischen Ontologie die Seinsweise von Seiendem aufgedeckt werden soll. Der Eingang ins ‚metaphysische Abenteuer‘ geschieht hier also nicht mehr im Rahmen eines schon längst beerdigten Rationalismus, gemäss dem das Sein oder das Wesen der Wirklichkeit durch reines Denken erschliessbar wäre. Vielmehr nimmt es den Anfang beim konkret Seienden, welches über sich selbst Auskunft zu geben vermag, also beim Dasein des Menschen. Wie wir gesehen haben, war (gemäss Corbin) die für Heidegger entscheidende Erkenntnis, dass die Seinsweise die ontologische und existentielle Bedingung für die Erkenntnisweise darstellt. Man könnte sagen, dass dies der entscheidende Perspektivenwechsel war, den Heidegger in seiner Philosophie vollzogen hat und dessen Zug sich Corbin anschloss. Jedoch verblieb er nicht bei dem, was Heidegger in seiner Analyse als allgemeine Konstitution des Daseins offengelegt zu haben meinte. Wie er bereits im Zusammenhang mit Bultmann bemerkte, bezweifelte er nämlich die Neutralität dieses Analysenergebnisses – oder wie er es später in seinem Interview sagen sollte: „en fait l’analytique, la mise en   uvre de l’herméneutique heideggérienne postule d’ores et déjà tacitement une option philosophique, une conception du monde, une *Weltanschauung*. Cette option s’annonce    l’horizon même sous lequel se déploie l’analytique du *Da* du *Dasein*. Mais il n’est nullement nécessaire d’adh  rer à cette *Weltanschauung* tacite pour mettre en   uvre à son tour toutes les ressources d’une analytique de ce *Da-sein*“<sup>2</sup>. Um es auf dem Hintergrund der Ausführungen in seiner allerersten Publikation, *Regard vers l’Orient*, zu sagen, interessierten ihn auch andere Weltanschauungen als diejenige, welche sich im Westen nach und nach eingestellt hat und zwar insofern, als jene ersteren eine unerschöpfliche Quelle für die philosophische Meditation über den Menschen oder das Menschsein darstellen. Wenn man diese mit eben dem hermeneutischen Schlüssel angeht, wie er von Heidegger gebraucht worden ist, so zeigen sich hier Seins- und Erkenntnisweisen, welche in

---

<sup>1</sup> Vgl. ebd.

<sup>2</sup> Ebd., 30.

der Analytik Heideggers nicht vorgesehen waren. Suchte er damals zur Zeit seiner Abfassung von *Regard vers l'Orient* noch weit im Osten, allem voran in Indien danach, so wurde er inzwischen ganz besonders fündig im Iran und hier insbesondere bei Suhrawardī. Mit den Mitteln, welche er bei Heidegger kennengelernt hatte, wollte er nun darlegen, welche Art von Erleuchtung und Bereicherung für das Menschsein sein Exempel für uns im Westen sein könnte. „Ce que je cherchais chez Heidegger, ce que je compris grâce à Heidegger, c'est cela même que je cherchais et que je trouvais dans la métaphysique irano-islamique“<sup>1</sup>.

Die Grundintuition, welche hier alles Weitere ausrichtet, ist wie gesagt die Korrelation von Seins- und Erkenntnisweise. Das können wir nun um einen weiteren Schritt vertiefen. Ausgangspunkt ist ganz nach Heidegger das Dasein bzw. die Weise des Daseins oder noch genauer das *Da* vom Dasein, seine Präsenz und Gegenwart. Je nachdem nun, wie dieses *Da* gestimmt oder moduliert ist, erschliesst sich in und durch es der Horizont, worin es sich selbst orientiert und erkennt – ja, noch mehr: Der Horizont, der sich nach der Weise des *Da* entfaltet, ist zugleich ein Hinweis darauf und eine Offenbarung dessen, wie eben dieses Dasein *da* ist. Nochmals anders gesagt und gefragt: „quelles présences la présence humaine se rend présents à elle-même, en faisant acte de présence? Autrement dit: de quelles constellations de présences s'entoure le *Da* du *Dasein* en se révélant à soi-même? A quels mondes être présent en étant là?“<sup>2</sup> Nach Corbin liegen in eben dieser Grundfrage ganze hermeneutische Ebenen beschlossen – eine Begrifflichkeit, wie er rückblickend betont, welche heute zwar Allgemeingut geworden sei, damals aber etwas recht Neues war.<sup>3</sup> Hierauf wurde er gerade auch auf dem Hintergrund seiner theologischen Überlegungen aufmerksam, wonach ein Mensch durch Orientierung in einer heiligen Geschichte (Hierohistoire) auf andere Weise da ist – danach gibt es hermeneutische Ebenen (*modus intelligendi*), welche sich aus bestimmten Seinsweisen (*modus essendi*) ergeben und erschliessen. Nach Corbin besteht nun die Aufgabe eines mit ‚metaphysischer Unruhe‘<sup>4</sup> begabten Philosophen eben gerade darin, solche Seins- und Erkenntnisweisen aufzudecken; sichtbar zu machen, wie sich ein menschliches Dasein durch sein *Da* situiert und aus diesem *Da* heraus sich mit einem ihm entsprechenden Horizont umgibt. Im Fall bspw. eines Suhrawardīs zeigt sich dabei – und das ist nun entscheidend –, dass es Weisen gibt, welche Heidegger in seiner Analytik nicht vorgesehen hat. Für Mystiker seiner Art, welche sich durch ihre Modalität von Gegenwart in Gegenwart umfassenderer Präsenzen befinden und vorfinden, besteht ihr Dasein nicht in einem Sein-zum-Tode, sondern in einem „*Sein zum Jenseits des Todes*“<sup>5</sup>. Was Heidegger in seiner Analytik als Horizont offen legte, ist deshalb nach Corbin nicht etwa eine neutrale Auslegeordnung, sondern vielmehr schon Ausdruck einer philosophischen *Wahl*, wobei es Aufgabe der Hermeneutik ist, eben diese aufzudecken: „On s'aperçoit d'emblée que la conception du monde, l'option philosophique préexistentielle, que ce soit chez Heidegger, que ce soit chez nos théosophes iraniens, est elle-même un élément constitutif du *Da* du *Dasein*, de l'acte de présence au monde et de ses variantes. Dès lors, il n'y a plus qu'à serrer d'aussi près que possible cette notion de Présence.“<sup>6</sup> Für Corbin wird es später geradezu darauf hinaus laufen, dass die philosophische Wahl Heideggers, seine Weltanschauung, wie sie insbesondere in *Sein und Zeit* zum Ausdruck kommt, jenes ‚okzidentale Exil‘ bezeichnet, worin sich das westliche Bewusstsein nach und nach hineinbegeben hat und im Kern als agnostisch zu charakterisieren ist – auch wenn Heidegger so viel dafür tat, eben diese Verschllossenheit durch einen neuen Zugang wieder zu lichten.<sup>7</sup> Für Corbin aber war es Suhrawardī,

---

<sup>1</sup> Ebd., 24.

<sup>2</sup> Ebd., 32.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 26.

<sup>4</sup> Vgl. Trong-Ni (Henry Corbin), *Regard vers l'Orient*, 4.

<sup>5</sup> CORBIN / NEMO, *De Heidegger à Suhrawardī*, 31.

<sup>6</sup> Ebd., 31. Vgl. S. 32: „On ne peut esquiver ici le choix, l'option philosophique latente dès avant la démarche herméneutique, car ce choix est décisif: l'herméneutique ne fait que le dévoiler.“

<sup>7</sup> Corbin konnte die späteren Arbeiten Heideggers nicht mehr im Detail verfolgen, weshalb er sich auch ein letztes Urteil über sein ganzes Werk verbietet, vgl. ebd., 33.

der gerade in seiner *Erzählung vom westlichen Exil* beispielhaft herauszuführen wusste hin zum mystischen Orient. Diesem Weg, einem Aus- und Heimweg zugleich, folgte Corbin von Heidegger weg und hin zu Suhrawardī.

#### 2.4.2. Barths theologische Enge: Appellation und Enttäuschung

Corbins Engagement in der Zeitschrift *Hic et Nunc* kam in dem Jahre zu Ende, als er den besprochenen Aufsatz zu *La Théologie dialectique et l'Histoire* publiziert hat, nämlich 1934. Was ist geschehen? Äusserlich betrachtet kann es einfach damit zusammenhängen, dass er sich in dieser Zeit in Deutschland aufhielt, so v.a. 1935-36 in Berlin als Abgesandter der *Bibliothèque nationale*. Da sich nun solche längeren Abwesenheiten nicht für Corbin ergaben, sondern auch für die anderen Autoren von *Hic et Nunc*, scheint es nicht weiter verwunderlich, dass die Zeitschrift mit der elften Ausgabe 1936 abrupt und ohne Vorwarnung zu einem Ende kam.<sup>1</sup> Dies ist aber nur die eine Seite. Es gibt mindestens zwei weitere Motivationen, die diese sowohl geographische wie auch inhaltliche Verschiebung von Corbin erklären mögen und von denen die eine positiver, die andere aber negativer Natur war. Die positive war diejenige, dass Corbin mit wachsendem Interesse und zunehmendem Engagement damit beschäftigt war, einige Schriften von Heidegger ins Französische zu übersetzen. Die negative jedoch rührte von Enttäuschungen bzw. Meinungsunterschieden bezüglich Karl Barth her. Wir erinnern uns, wie Corbin davon berichtet hat, mit welcher Leidenschaft er den Römerbriefkommentar von Karl Barth anfangs der 30er Jahre verschlungen hatte. Sein Engagement in der *Fédération française des Associations chrétiennes d'étudiants* wurde zunächst genährt oder dynamisiert durch die Entdeckung von Karl Barth – wir sprachen von der barthianischen Welle in Frankreich, auf der Corbin zum einen ritt und zu der er andererseits auch selbst beitrug. Früchte davon waren die besprochenen Aufsätze. Einem Jungintellektuellen, der mit den Zuständen der damaligen Zeit alles andere als zufrieden war und der die Missstände auch mit all den Schlagworten der nonkonformistischen Bewegung zu benennen und auf den Punkt zu bringen wusste, waren die neuen Töne von Karl Barth wie Posaunen, die die eng gewordenen Mauern des geistigen Lebens hätten zum Einsturz bringen können. „Nous partageons la conviction de Keyserling déclarant: ‚Karl Barth et ses amis tiennent dans leurs mains l'avenir du protestantisme.‘“<sup>2</sup> Tatsächlich wurde ja Barth nicht nur im deutschsprachigen Raum, sondern auch im frankophonen Raum z.T. als eine Art Prophet gesehen.<sup>3</sup> Barth selbst wies diese hohen Erwartungen im Vorwort zu *Die Christliche Dogmatik im Entwurf* jedoch weit von sich: „Ich war und ich bin ein gewöhnlicher Theologe, dem nicht das Wort Gottes, sondern bestenfalls eine ‚Lehre vom Wort Gottes‘ zur Verfügung steht, fühle mich weder berechtigt noch verpflichtet dazu, in der Prophetengebärde, in der Haltung des Durchbruchs zu verharren, in der mich offenbar einige einen Moment lang erblickt haben und in der sie mich nun immer wieder erblicken möchten zu ihrer Freude und Tröstung, und musste und muss daher den bösen Schein auf mich nehmen wie unvermeidlich jeder Theologe, als ob ich aus dem Worte Gottes oder aus der Wahrheit und Wirklichkeit seines Reiches ‚eine Theologie mache‘.“<sup>4</sup> Corbin konnte aber nicht länger umhin, die Unterschiede nach und nach zu erkennen zwischen jenem Barth, der ihm im Römerbriefkommentar entgegen kam, und jenem, der ab 1932 mit seinem Werk *Die Kirchliche Dogmatik* begonnen hatte, selbst wenn daraus noch zitierte: „enfin il est impossible de ne pas constater l'écart entre le commentaire du *Römerbrief*, aux étincelles prophétiques, et la lourde, la colossale *Dogmatique* que composa le Karl Barth de la maturité. Une nouvelle ‚dogmatique‘? Non, vraiment, ce n'est pas cela que nous avons attendu et espéré“<sup>5</sup>.

Enttäuschung also? Zumindest rückblickend war dies die Version über den Grund seiner Abwendung von Karl Barth, welche sich aus dem Unterschied eines prophetischen Barth der 20er Jahre und jenem

<sup>1</sup> REYMOND, *Théologien ou prophète?*, 64.

<sup>2</sup> CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 45.

<sup>3</sup> Vgl. den Titel von REYMOND, *Théologien ou prophète?*.

<sup>4</sup> KARL BARTH, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, München 1927, VIII.

<sup>5</sup> CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 45.



dogmatischen seit den 30er Jahren motiviert haben soll. Die Ablösung von Barth hat sich in Wahrheit jedoch nicht abrupt, d.h. mit der Veröffentlichung seines Werks *Die Kirchliche Dogmatik* ab 1932 ergeben, sondern sich vielmehr in einem regelrechten Ablösungsprozess über Jahre hinweg vollzogen. Einen Einblick hierzu gibt uns ein Brief von Corbin an Barth aus dem Jahre 1936, datiert auf den 23. Okt, der noch von einer tiefen Verehrung Barths geprägt ist. Dieser Brief nun steht im Zusammenhang genau derjenigen Publikation, die wir im vorletzten Kapitel besprochen haben, nämlich *Le bruissement de l'Aile de Gabriel* aus dem Jahre 1935. Corbin hat diese im Sommer 1936 Barth überreicht: „Il le lut et m'en parla plus tard avec un bon sourire bienveillant, prononçant les mots de 'théologie naturelle'. J'étais consterné. Je lui écrivis à ce sujet“<sup>1</sup>. Der Brief ist u.a. also als Reaktion auf dieses Urteil Barths zu verstehen, welche wir nun näher anschauen wollen.<sup>2</sup> Corbin schildert zunächst den Kontext derjenigen Zeitschrift, in der seine Publikation erschienen ist. Es handelt sich um das *Journal Asiatique*: „étant avant tout la propriété de 'philologues' et d'historiens', il était presque impossible, voire 'indécemment', de troubler la jalouse sécurité de leur science. Pourtant, j'ai essayé dans l'introduction de poser des problèmes théologiques“<sup>3</sup>. Corbin bringt damit also zum Ausdruck, was er in seinen Aufsätzen, sehr wohl auch im Gefolge Barths, immer wieder betont hat und etwa unter Barths Stichwort ‚Vom Nutzen der Historie‘ unterzubringen wäre: Es kann in der Auseinandersetzung mit solchen Texten nicht um blosse Geschichtsschreibung gehen, wie es bspw. die Gilde eines *Journal Asiatique* betrieben haben mag. Er möchte vielmehr theologische – und wie wir soeben gesehen haben auch metaphysische – Anfragen an sie richten. Diesbezüglich betont er ebenfalls, dass er hiermit nichts anderes tut, als den Weg seines Lehrer Massignons weiterzuführen, dem er in diesem Gebiet, d.h. der Orientalistik, alles verdanke!<sup>4</sup> Es kommt hierbei also ziemlich klar zum Ausdruck, dass Corbin jene Texte durchaus auch als Theologe gelesen und gedeutet haben wollte. Es geht nicht um nüchterne Bestandsaufnahme, sondern um deren theologische Verarbeitung auch für Christen! Dementsprechend appelliert Corbin folgendermassen an Karl Barth: „Mais par ailleurs, je suis persuadé que vous ne lirez pas avec indifférence, Cher Monsieur le Professeur, ces textes où apparaissent la sincérité et les difficultés des théologiens du peuple d'Ismaël. Si je m'en occupe, c'est que je crois à leur valeur de témoins et de juges à l'égard de la chrétienté, et que jusqu'ici, faute peut-être de coordination entre les travaux spécialisés, nous n'avons pas assez prêté attention à la voix du 'prophète des Arabes'. Prophétie, Parole de Dieu, Attestation de l'Unique (tawhid): ces réalités ont mis les enfants schismatiques d'Abraham dans une situation eschatologique, mais où [sic.]<sup>5</sup> l'εσχατον n'est qu'un retour anticipé sur le jugement primordial, sans l'annonce du mystère de l'Incarnation, sans christologie. Et c'est là tout leur drame, tout leur exil!“<sup>6</sup> Die theologische Legitimation für die Anerkennung islamischer Zeugnisse und die Beschäftigung mit ihnen, sieht Corbin also in der abrahamitischen Verwandtschaft begründet. Die Nachkommen Ismaëls, des Sohnes Abrahams (vgl. Gen 16 und 25,12ff.), bilden ebenso wie die Nachkommen seines

<sup>1</sup> Ebd., 45. Corbin bemerkt im Anschluss in Klammern: „(peut-être est-ce ma lettre de 1936 conservée dans le 'Barth-Archiv' à Bâle).“ Tatsächlich ist dieser Brief im Barth-Archiv erhalten geblieben, jedoch nirgends publiziert worden, sodass er lediglich in Corbins Handschrift vorliegt. Er ist auf den 23. Oktober 1936 datiert und umfasst 3 Seiten. Mit der freundlichen Genehmigung von Peter Zocher, dem Leiter des Barth-Archivs (Stand 2013), ist es mir erlaubt, daraus zu zitieren, ohne jedoch den ganzen Brief abdrucken zu dürfen.

<sup>2</sup> Es finden sich auf Seite 2 und 3 noch andere Motive für die Verfassung des Briefes: So bittet Corbin um Barths Autorisierung, einen Text von ihm für *le Semeur* zu übersetzen und weiter auch eine Rezension zu verfassen im folgenden Band von *Recherches Philosophiques* zu Barths Festschrift anlässlich seines 50. Geburtstags. Beides kam jedoch aus mir unbekannten Gründen nicht zustande. Schliesslich schildert Corbin am Schluss seines Briefes seine momentane Situation, wie er wieder (wohl aus Berlin) zurückgekehrt sei und nun ein eremitenähnliches Leben in der *Bibliothèque Nationale* führe, wo er mit unterschiedlichsten Aufgaben betraut und beschäftigt sei.

<sup>3</sup> Henry CORBIN, Brief an Karl Barth, Paris 23. Okt 1936 (Barth-Archiv Basel), 1.

<sup>4</sup> Siehe ebd., 1: „je n'ai pas fait autre chose que de prolonger la voie qui m'avait été ouverte par le Prof. Massignon, à l'amitié de qui je dois tout dans ce domaine.“

<sup>5</sup> Es müsste wohl heissen „où“.

<sup>6</sup> Ebd., 1f.

Bruders Isaak eine Gemeinschaft von Glaubenden, deren besonderer Wert für die Christenheit darin besteht, dass auch sie erstens Zeugen des Glaubens sind – und sozusagen nach Hebr 12,1 zur Wolke der Zeugen gehören –, zweitens aber auch die Funktion einer Art Korrektiv (juge) einnehmen! Insofern sollte dem Propheten der Araber, Muhammad, mehr Gehör gegeben werden, was bislang jedoch unterlassen worden sei. Corbin betont dabei die besondere Eigenart muslimischen Glaubens, der nämlich ohne Christologie auskommen muss, nichtsdestotrotz aber eschatologisch bestimmt ist durch den prophetischen Anspruch, die Betonung von Gottes Wort und den Imperativ zum Einheitsbekenntnis. Das eschatologische Moment, das hier wiederum nicht im Sinne der letzten Dinge am Ende der Zeiten verstanden werden will, sondern im Sinne des Endes dieser Zeit überhaupt, hat hier ‚mangels‘ einer Christologie ihren protologischen Grund im vorzeitlichen Bekenntnis zum *Bund von Alast* (VII:172).<sup>1</sup>

Nun hat Corbin gerade in demjenigen Aufsatz, der Barth bekannt war, betont, wie die Dimension vom Wort Gottes und des Geistes (*rūḥ*), wie Suhrawardī es darstellt, zu unterscheiden und abzuheben sei von der Dimension des Intellekts (*‘aql*) – „La vocation mystique a son point de départ dans un appel adressé au fond intime de l’âme, auquel il faut répondre“<sup>2</sup>. Diese Berufung durch das Wort Gottes führt letztendlich zu jenem Einheitsbekenntnis (*tawḥīd*), das Corbin in seinem Brief erwähnt. Für ihn war deshalb nicht nachvollziehbar, wie Barth den Ansatz Suhrawardīs schlicht als natürliche Theologie abtun konnte. Denn Suhrawardī betont ja gerade, dass die eigentliche Erkenntnis Gottes nicht über den Intellekt (*‘aql*) verläuft, also vom Menschen her, sondern durch das offenbarende Wort bzw. den Geist (*rūḥ*), also von Gott her. Dementsprechend erwidert Corbin in seinem Brief an Barth: „Aussi, je ne veux pas faire de ‚théologie naturelle‘; Dieu m’en préserve!“<sup>3</sup> Die Frage aber ist: Was will er dann? Gemäss Barth ist jegliche natürliche Theologie bzw. Erkenntnis Gottes vom Menschen her ausgeschlossen.<sup>4</sup> Die eigentliche und unzweideutige Offenbarung geschieht allein in der Fleischwerdung Jesu Christi, hat ihren Grund also im Mysterium der Inkarnation und wird ausgearbeitet in der Christologie, welche, wie Corbin im Brief eigens betont, im islamischen Glauben ja gerade fehlt. Wie also kann er sich wehren gegen den Vorwurf, natürliche Theologie zu betreiben? Nun ist es ja nicht so, dass Barth jegliche Offenbarung ausserhalb von Christus leugnen würde – im Gegenteil: Gottes Wort kann durch alles reden. Aber man kann nirgends eindeutig darauf hinweisen, wie auf das eine Ereignis in Jesus Christus, welches der eigentliche Massstab dafür ist. Busch erläutert: „Das ist so gemeint, dass wir nur nachträglich, nachdem wir Gott dort erkannt haben, wo er sich unzweideutig hervorgetan hat, erkennen können, inwiefern er sich auch anderswo offenbart oder ob wir ihn da mit einem Dämon verwechseln.“<sup>5</sup> Ist solcherart das Interesse Corbins an islamischen Zeugnissen zu verstehen? Dafür scheint er zu wenig christozentrisch – er spricht ja nicht vom alleinigen Massstab Jesu Christi, sondern vom Islam als „valeur de témoins et de juges à l’égard de la chrétienté“<sup>6</sup>!

Und doch gibt es diesbezüglich einen äusserst interessanten Hinweis, ebenfalls in einem Brief, jedoch dieses Mal an Louis Massignon, den Corbin bemerkenswerterweise an genau demselben Tag geschrieben hat wie jenen an Barth.<sup>7</sup> Es ist dies derjenige Brief, in dem Corbin u.a. von den konfessionellen Unterschieden zwischen ihm und Massignon spricht, um dann folgendes auszuführen: „pour moi, sacerdoce universel veut dire la *mort* effective, non physique, de l’homme dans l’être chrétien, et cette mort est la consommation de ce qui est impossible à l’homme.“<sup>8</sup> Nun machte Albrecht Oepke 1928 in einer interessanten Auseinandersetzung mit Barth gerade darauf aufmerksam, dass bei diesem trotz all seiner Vehemenz gegen jegliche Mystik, sehr wohl mystische Denkfiguren am Werk sind und zwar

<sup>1</sup> Vgl. CORBIN, *Pour l’anthropologie philosophique*, 385.

<sup>2</sup> SUHRAWARDĪ d’Alepp, *Le bruissement de l’aile de Gabriel*, 24.

<sup>3</sup> CORBIN, Brief an Karl Barth, 2.

<sup>4</sup> Vgl. Eberhard BUSCH, *Die grosse Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths*, Darmstadt 2001, 75ff.

<sup>5</sup> Ebd., 75.

<sup>6</sup> CORBIN, Brief an Karl Barth, 1.

<sup>7</sup> Brief an Massignon, datiert auf den 23. Okt 1936 in CORBIN / et al., *Correspondance*, 333.

<sup>8</sup> Ebd., 333.

in ihrer radikalsten Form, worin sich letztlich ein Kampf zu zeigen scheint, der sich gegen jede zu wenig radikale Mystik wende.<sup>1</sup> Gegen den Vorwurf etwa, Mystik sei Pantheismus, schreibt deshalb Oepke: „Das ist nicht Pantheismus, sondern das gerade Gegenteil davon: Theopanismus. Und mit diesem Wort ist auch Barths Position gekennzeichnet. Sie ist vollendeter Theopanismus.“<sup>2</sup> Gerade in seinem Römerbrief ist dies ja mit Händen zu greifen, wenn Gott als das grosse Minuszeichen am Rande der Welt und des Menschen erscheint und damit alles Weltliche auf den Kopf stellt. Es scheint, dass Corbin gerade hieran Gefallen gefunden hat und zwar in derjenigen Christologie fundiert, wonach in der Vorwegnahme des *Todes Christi* die Begründung christlicher Existenz liegt und worin wiederum Oepke „die Lehre vom Doppel-Ich“<sup>3</sup> zu erkennen meint, die Lehre also, wonach die Aufhebung dieses Ichs hier zur Lebendigwerdung jenes Ichs dort führt.<sup>4</sup> In seinem Brief an Massignon nun stellt Corbin gerade in diesem Zusammenhang den Bezug zum islamischen Einheitsbekenntnis (*tawhīd*) her, wie es sich notabene bei den Mystikern („les spirituels“) kundgibt in einer Weise, welche er als entscheidend („*décisive*“) betrachtet: „Je crois que c’est à la fois le commandement et l’inouï du monothéisme qui est notre ‘crisis’, ce qui nous expatrie dans les systèmes philosophiques ou ce qui nous donne l’ombre d’une réconciliation dans la quiétude du formalisme. Mais que l’homme ne puisse attester l’Unique sans effectuer sa propre condamnation... non, ce mystère, cette réalité, n’est que révélation. Mais cette condamnation, un désespoir à la mort [...] peut-elle nous être révélée sans, simultanément, l’annonce du Salut? [...] Si la chrétienté l’a perdu, l’a affadi en subtilités ou au contraire en puérilités coupables, le mystère de l’Homme-Dieu, de Christ unique, nous annonce seul le réveil d’entre les morts“.<sup>5</sup> Mit anderen Worten: Das islamische Einheitsbekenntnis der Spiritualen und das christologische Geheimnis legen sich gegenseitig aus. Die spirituellen Brüder (und Schwestern) in Abraham sind Glaubenszeugen von einem anderen Punkt her und erinnern uns an die grundsätzlichste Krisis überhaupt, unter der diese Welt steht, nämlich die Einheit Gottes – diese ist nicht anders zu bekennen, als durch den eigenen Tod. Die Christen wiederum wissen vom Geheimnis des Gott-Menschen, dem Tod also, den Christus bewirkte und im Tod das Leben verlieh. Allzu oft aber verlieren sie sich in Spitzfindigkeiten, ja Kinderreien. Corbins Zugang ist also letztlich komplementär und er will nichts von dogmatischen Engführungen wissen. Dementsprechend schrieb er wiederum an Barth: „en continuant d’élaborer ces textes et ces problèmes, qui furent vécus et pensés par l’Islam avec une exigence aussi rigoureuse qu’en Occident, j’espère apporter quelques pierres à l’édifice: préciser par exemple la notion si vague de ‘mystique’ (malgré Brunner!) en face d’une anthropologie théologique.“<sup>6</sup> Gerade was die ‘die Lehre vom Doppel-Ich’ betrifft, sollte er hier einige Bausteine anliefern!

Wenn hier aber auch der Name von Emil Brunner fällt, so lässt sich an zwei weitere und von diesem behandelten Themen denken, an welche Corbin sowohl negativ wie auch (teilweise) positiv anknüpft. Im einen Fall geht es um Brunners Mystikbegriff, dem Corbin mit Verweis auf einen anderen Mystikbegriff eben gerade im Islam (bzw. bei Suhrawardī) widerspricht; das andere betrifft die Forderung einer theologischen Anthropologie, der Corbin zustimmt. Wenn es Corbin um eine nähere Bestimmung der Mystik geht, so setzt er sich von jener Brunners ab (malgré Brunner!). Dieser nämlich hat sich in

<sup>1</sup> Vgl. Albrecht OEPKE, Karl Barth und die Mystik, Leipzig 1928. „Sollte sich der erbitterte Kampf der dialektischen Theologie gegen die ‚Mystik‘ irgendwie entpuppen als ein innermystischer Gegensatz, als der Kampf einer Mystik radikaler gegen eine solche weniger radikaler Observanz, so wäre das eine seltsame Ironie der Geschichte.“ (28)

<sup>2</sup> Ebd., 35.

<sup>3</sup> Ebd., 35.

<sup>4</sup> Vgl. BARTH, Der Römerbrief 1922, 195: „Das Sterben des alten Menschen, die Aufhebung meiner Identität mit ihm bedeutet also die Aufhebung meiner Einheit mit diesem Leibe. Ich bin als neuer Mensch nicht mehr der in *diesem Leibe* Lebende, der zeitlich-dinglich-menschlich bestimmt Daseiende. In der Krisis des Christustodes wird die Totalität meiner Leiblichkeit, meines Da-Seins und So-Seins als solche in Frage gestellt, um, also ‚aufgehoben‘, in Beziehung gesetzt zu werden zu dem unanschaulichen neuen Menschen, mit dem ich, mit Christus gekreuzigt, identisch bin.“

<sup>5</sup> CORBIN / et al., Correspondance, 333.

<sup>6</sup> CORBIN, Brief an Karl Barth, 2.

seiner bedeutsamen Arbeit von 1924 mit dem Titel *Die Mystik und das Wort*<sup>1</sup> entschieden gegen jegliche Mystik gestellt und sie prinzipiell unterschieden von Glaube und Wort. Die ersten Seiten seiner Einleitung könnten aufgrund ihrer Aktualität heute geradeso geschrieben worden sein, insofern er von der Allgegenwart unterschiedlichster Sinnangebote spricht, die zu einem grossen Teil darin ihre allgemeine Stossrichtung fänden, dass sie einen Imperativ zur Mystik enthalten.<sup>2</sup> Was Brunner hier von Schleiermacher ausgehend als Mystik beschreibt und mit dem Ästhetizismus verschwistert sieht – „Ihr gemeinsames Bekenntnis ist: Erleben. Ihre gemeinsame Blickrichtung: die inneren Vorgänge der Seele. Ihr höchster Wert: Intensität des Gefühls.“<sup>3</sup> – hebt er schroff ab vom Wort des Glaubens: „Denn Mystik gedeiht nur im ‚mystischen Halbdunkel‘. Das klare Licht löst sie auf. Sie lebt vom Unbestimmten und Unbestimmbaren. Darum flieht sie das Wort. [...] Wo Wort ist, ist taghelle Klarheit. [...] Die Mystik sucht die Dämmerung und das Schweigen. Der Glaube findet im Wort den Tag. [...] Entweder die Mystik oder das Wort.“<sup>4</sup> Wir sehen deutlich: Was Brunner hier unter Mystik versteht, ist eben nicht diejenige Mystik, wovon Corbin von Suhrawardī ausgehend präzisierend spricht und von woher er die ergänzenden Steine zum Bauwerk herantragen möchte! Denn bei diesem sind ja eben diese beiden Momente von Mystik und Helle, von Mystik und Wort und eben auch der Radikalität zusammengedacht. Woran Corbin bei Brunner aber teilweise positiv anknüpfen konnte, war seine Forderung nach einer theologischen Anthropologie. Brunner hat sich hierbei jedoch auch von Barth absetzen müssen (bzw. umgekehrt), als er die Idee eines Anknüpfungspunktes des Menschen für das Wort Gottes ins Gespräch brachte.<sup>5</sup> Dieser nämlich liegt in der grundsätzlichen Ansprechbarkeit des Menschen für das Wort Gottes, welche in einem dialogischen Personalismus explizierbar ist. Die grundlegendste Ausrichtung des Menschen auch noch als Sünder ist diejenige seiner grundsätzlich personalen Bezogenheit, auf die hin das Wort Gottes einfallen und ihn in Anspruch nehmen kann. Hat Corbin in seiner Behandlung von Suhrawardī nicht auf eben diese personale Fundierung gepocht? Nämlich der Blick weg von einem intellektualistischen Gottesbezug (*‘aql*, natürlich Theologie!) in der 3. Person-Perspektive hin zu einem geist- und wortbezogenen (*rūḥ*) Anspruchsverhältnis in der 1. und 2. Person-Perspektive? Worin sich Suhrawardī aber in diesem Vergleich entschieden unterscheidet, ist der Immanenzgedanke (les paroles mineures!) vom Wort Gottes in der Seele des Menschen, das den eigentlichen Anknüpfungspunkt bildet. Gerade gegen einen solchen Immanenzgedanken aber kämpfte Brunner schon in seiner Monographie *Die Mystik und das Wort*. Den Anknüpfungspunkt nämlich dachte er nicht substantial, sondern relational (formale Ebenbildlichkeit), währenddem bei Suhrawardī beide Momente mitspielen. Trotz diesen grossen und entscheidenden Unterschieden zwischen Corbin und Brunner und weiter auch selbst zwischen Brunner und Barth schreibt Corbin in seinem Brief an diesen zum Abschluss des betreffenden Abschnittes einen bemerkenswerten Satz: „Enfin, l’intérêt de ces tâches ne m’est apparu qu’à la lumière de tout ce que je dois à votre enseignement.“<sup>6</sup> Barths Theologie war für Corbin also tatsächlich so etwas wie eine Augenöffnerin! Dementsprechend holt Corbin am Schluss seines Briefes nochmals zu verehrenden Worten aus: „On aime ici, entre amis, à parler de vous et à penser à vous; on évoque le prochain tome de la Dogmatique... et l’on n’a qu’un regret, ne pouvoir être plus près de vous pour vous entendre plus. Et dans ce regret qui vous rend si proche, je vous prie, cher Monsieur le Professeur, de voir exprimée toute ma déférente et affectueuse sympathie.“<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Emil BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen 1924.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 1ff.

<sup>3</sup> Ebd., 3.

<sup>4</sup> Ebd., 5.

<sup>5</sup> Emil BRUNNER, *Die Frage nach dem 'Anknüpfungspunkt' als Problem der Theologie*, in: *Zwischen den Zeiten* (1932), S. 505–523.

<sup>6</sup> CORBIN, Brief an Karl Barth, 2.

<sup>7</sup> Ebd., 3.

Es ist klar: Das Ausbleiben einer Antwort oder eines Entgegenkommens von Barth hinterliess bei Corbin eine tiefe Enttäuschung, wie er auch rückblickend bemerkt: „J’étais consterné. Pour le moment, je me trouvais devant une première constatation ruineuse. La ‘science des religions’ avait été en grande partie l’œuvre de théologiens protestants. Or, la théologie de Karl Barth professait le plus profond dédain pour toute science et histoire des religions.“<sup>1</sup> Dass Corbin erstaunt war über die Reaktion von Barth, ist jedoch selbst etwas erstaunlich. Denn der Römerbriefkommentar ist nebst oder gerade wegen seinen scheinbar radikal-mystischen Denkfiguren voll von zutiefst religionskritischen Äusserungen, die jegliche Religion im Unterschied zum christlichen Glauben diesseits des Grabens zwischen Mensch und Gott verortet.<sup>2</sup> Wie also konnte Corbin Barth auf seiner Seite wännen? Wie konnte er davon ausgehen, Barth würde seine Arbeiten zu Suhrawardī in einem theologischen Sinne zu würdigen wissen? Ganz offensichtlich hatte Corbin die Rede von Gott als dem ganz Anderen und seiner Wirkmächtigkeit aus der Transzendenz an der geschichtlichen Welt und bezogen auf den konkreten Menschen in einem anderen Sinne verstanden als dies Barth tat. Allem Anschein nach hat er die grundlegenden Strukturen ‚religiösen‘ Geschehens nicht auf die christliche Offenbarung allein beschränkt wissen wollen. Ihm ging es weniger um dogmatische Fixierungen, sondern vielmehr um ein ökumenisches Verständnis dessen, welche Existenzweisen dem geschichtlichen und glaubenden Menschen offenstehen. Was Corbin in der damaligen Zeit anprangerte an Verengungen in Philosophie, Theologie, Moral und Zivilisation insgesamt, hatte zu tun mit dem Verlust des Geistigen überhaupt, bzw. mit dem Verlust oder Unverständnis der *res religiosa*. Aus seiner Sicht geht Barth in die Irre, wenn er dieser Verengung mit der an sich korrekten Einschätzung der Welt als insgesamt unter der Krisis stehend mit einer nun doch wieder weiteren Verengung bzw. dogmatischen Fixierung entgegen möchte. „La théologie dialectique barthienne optant délibérément pour une complète ignorance de la *res religiosa*, s’avérait impuissante à entrevoir la tâche de cette ‘théologie générale des religions’ dont l’urgence se fait de plus en plus sentir.“<sup>3</sup> Kein Wunder also, sah sich Corbin auf eine Weise vor einer ‚constatation ruineuse‘, denn was er eigentlich mit dem Anliegen für eine Theologie der Religionen im Allgemeinen und die *res religiosa* im Besonderen sucht, fände er bei Schleiermacher eher als bei einem Barth – wobei jener für diesen gerade als Ursprung einer grundsätzlich in die falsche Richtung sich entwickelnde Theologie galt. „Hélas! nos illusions sont retombées de très haut, et si le cher Rudolf Otto avait été encore là, il aurait pu, en me prenant par la main pour me reconduire à Schleiermacher, me dire: ‘Ne vous l’avais-je pas prédit?’“<sup>4</sup> In der theologischen Landschaft musste er sich also neu orientieren und es wird klar werden, dass er sich tatsächlich eher in Richtung eines Ottos und Schleiermachers hin bewegte, wenngleich er wichtigen Grundgedanken von Barth treu bleiben sollte.

Alles in allem stellt sich auf diesem Hintergrund die wichtige Frage, wie zutreffend die Selbstbezeichnung Corbins als Philosoph ist. Denn sind seine Motivationen nicht doch eher theologischer Natur, wenn auch in einem dogmatisch entgrenzten Sinne? Hinwiederum: Ist er gerade so noch Theologe? Jedenfalls können wir an dieser Stelle schon so viel sagen, dass er als Philosoph platonischer Wahl ein mystisches Interesse (*res religiosa*) und ein theologisch gefärbtes Denken hatte, welches ihn hin zu einer *anderen* ‚Philosophie‘ absetzte und im Horizont einer allgemeinen Theologie der Religionen zu verorten wäre. Insofern würde man ihn einmal mehr und am besten als Religionsphilosoph charakterisieren – aber welcher Art? Einen Hinweis gibt folgendes Zitat, welches Bezug nimmt auf jene Zeit der 30er Jahre: „Nous nous donnions comme ascendance spirituelle Kierkegaard et Dostoïevsky. C’était bien, mais cela ne suffisait pas pour bousculer la philosophie comme y avaient tendance mes amis. Déjà Suhrawardī m’avait fait signe, m’avertissant que, puisque cette ‘bousculade’ s’opérait aux dépens d’une philosophie qui ne méritait plus ce nom, il y avait lieu de retrouver l’accès à la *Sophia* d’une autre

<sup>1</sup> CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 45.

<sup>2</sup> Vgl. v.a. BARTH, Der Römerbrief 1922, 230ff.

<sup>3</sup> CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 45.

<sup>4</sup> Ebd., 45.

philosophie.“<sup>1</sup> Durch die Umstände des ausbrechenden Zweiten Weltkrieges konnte er sich in Istanbul – „dans une complète solitude philosophique et théologique“<sup>2</sup>, was es aber noch zu nuancieren gilt – gänzlich diesem Suhrawardī und seiner Suche nach der *Sophia* widmen. Über die Produktivität jener Einsamkeit sagte er: „laquelle permet à une philosophie et à une théologie tout autre de prendre corps en moi-même.“<sup>3</sup> Auch hier also wieder dieses Schillern zwischen Theologie und Philosophie, welches sich unter dem Begriff einer *theosophischen Religionsphilosophie* wohl eher klären würde. Zwei weitere, für diese Richtung wichtige Wegbereiter aus den 30er Jahren gilt es deshalb noch in Augenschein zu nehmen.

#### 2.4.3. Heschels personalistische Religionsphilosophie: *unio sympathetica*

Im besprochenen Brief an Barth erwähnt Corbin nebst seinem Interesse an Mystik auch jenes am Phänomen der Prophetie, wie sie im Alten Testament zum Ausdruck kommt und grundlegend wurde für die abrahamitische Nachwelt: „Je pense d’ailleurs pouvoir m’occuper davantage d’Ancien Testament sans lequel on ne peut comprendre le témoignage prophétique que reconnaît Israël.“<sup>4</sup> Dieses Anliegen, gepaart mit jenem für die *res religiosa* im Besonderen und eine allgemeine Theologie der Religionen, findet zu einem ersten Mal Ausdruck in einer Publikation aus dem Jahre 1939 in der Zeitschrift *Hermès*. Die hier unter der Leitung von Henry Corbin versammelten Beiträge stehen unter dem Thema jüdischer und islamischer Mystik. Corbins Beziehungen zu jüdischen Gelehrten selbst geht zurück auf die Kommilitonenschaft unter Louis Massignon, zu welcher jüdische Studenten gehörten wie Georges Vajda, Salomon Pines und Paul Kraus, mit welch letzterem Corbin ja die Arbeit zu *Le bruissement de l’aile de Gabriel* herausgegeben hatte.<sup>5</sup> Diese Freundschaften waren es wohl, die Corbin auf Abraham Heschel aufmerksam machten und mit dessen Dissertation zur Prophetie<sup>6</sup> Corbin wohl während seines Aufenthaltes in Berlin zwischen 1935-36 in Kontakt gekommen ist.<sup>7</sup> Abraham Heschel war eine besondere Gestalt, die in sich sowohl die akademische Gelehrtheit als auch die lebendige Tradition jüdisch-esoterischer Überlieferung von Kabbalah und Chassidismus verkörperte. Fenton bemerkt treffend: „As an initiate of the academic world, he probably incarnated in Corbin’s eyes the symbiosis of philosophy and mysticism which he himself pursued, a ‘living Jewish Suhrawardi,’ the likes of whom he could never have hoped to encounter in France.“<sup>8</sup> Feuer gefangen durch diesen, hatte Corbin ein grosses Projekt im Sinn, welches als eine Art Anthologie zur jüdischen und muslimischen Mystik grosse Gelehrte der damaligen Zeit in einer Publikation vereinen sollte, so bspw. Louis Massignon, Judah Halevi, Gershom Scholem, Martin Buber und Franz Rosenzweig.<sup>9</sup> Letzten Endes aber schaffte es aus jüdischem Gebiet nur die durch Corbin selbst angefertigte französische Übersetzung von Teilen aus Heschels *Die Prophetie*, währenddem die restlichen Beiträge die islamische Welt betrafen – so unter anderem auch zwei weitere Übersetzungen von Suhrawardīs Erzählungen durch Corbin mit entsprechender Einleitung.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Ebd., 45.

<sup>2</sup> Ebd., 45.

<sup>3</sup> Ebd., 45.

<sup>4</sup> CORBIN, Brief an Karl Barth, 2.

<sup>5</sup> Vgl. Paul B. FENTON, Henry Corbin and Abraham Heschel, in: Stanislaw KRAJEWSKI / Adam LIPSZYC (Hg.), Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue, Wiesbaden 2009, S. 102–111, 105. Derselbe schreibt auf S. 102: „During his [Corbin’s] studies under Massignon at the Ecole Pratique he befriended the Jewish scholar Georges Vajda (1908-1981), who no doubt introduced him to Jewish mysticism and Kabbalah.“

<sup>6</sup> Die 1933 in Deutschland angenommene Dissertation wurde 1936 in Polen veröffentlicht: Abraham HESCHEL, *Die Prophetie*, Krakau 1936.

<sup>7</sup> Vgl. FENTON, Henry Corbin and Abraham Heschel, 106.

<sup>8</sup> Ebd., 106.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 107ff.

<sup>10</sup> Vgl. Henry CORBIN / Yahyah Shehabuddin SUHRAWARDI, Deux épîtres mystiques de Suhrawardī d’Alep. Introduction et traduction d’Henry Corbin, in: *Hermès* 3e série 3 (1939), S. 7–50. Bei den beiden Erzählungen handelt es sich um *Epître de la modulation du simorgh* (22-37) und *Epître de la langue des fourmis* (38-50). Vgl. SOHRWARDI /

Nebst anderen Gründen waren es v.a. auch die Wirren der Zeit, die es den jüdischen Gelehrten erschwerten, daran teilzunehmen.<sup>1</sup> Im Vorwort zu dieser Ausgabe von *Hermès*, das Henry Corbin im Oktober 1939, also etwa einen Monat nach der Poleninvasion schrieb, bringt er die Situation der Zeit in Parallele mit dem fürchterlichen Mongolensturm im Vorderen Orient, in dessen Zeit einige unter denjenigen schrieben und meditierten, die hier im Heft nun behandelt werden: „Plus que jamais, nous sommes persuadés de l'éminente actualité de ce cahier si inactuel. [...] Dans la tempête qui secoue notre Europe, que cela nous conduise à assurer, comme eux-mêmes l'ont assurée jadis, la persistance des motifs spirituels par lesquels seuls, à travers et contre toutes les crises, l'homme trouve son chemin vers la Lumière, vers l'Unique.“<sup>2</sup> Corbin sieht also angesichts des Zerfalls und Niedergangs der Welt und ihrer Zivilisation die Lösung in der spirituellen Orientierung des Menschen zum Einen, welche offensichtlich gleichermassen im Christentum, im Judentum und im Islam zur Geltung gebracht und bezeugt worden ist.

Was aber ist ihr Charakteristikum und wie lässt sich ihr Bezug zur Mystik verstehen, ist sie doch in ihrer abrahamitischen Prägung essentiell prophetischer Natur und widerspricht damit der gängigen Meinung über Mystik als *unio mystica* im Sinne einer Vereinigung oder Verschmelzung des Menschen mit Gott – kurz: Wie verhalten sich Mystik und Prophetie zueinander? Oder wie Corbin in der Einleitung zu seiner Übersetzung schreibt: „La confrontation revient à se demander comment se concilie l'exigence essentielle de la mystique avec le commandement de la religion du ‚Livre‘, fondée sur la mission et la prédication prophétiques.“<sup>3</sup> Zur Beantwortung dieser Frage nun hat Corbin in Absprache mit Heschel Teile aus dessen Monographie *Die Prophetie* übersetzt,<sup>4</sup> welche sozusagen zum Quellpunkt der abrahamitischen Religionen zurückgeht, nämlich zum prophetischen Bewusstsein selbst.<sup>5</sup> Heschel unternimmt in seiner Arbeit eine phänomenologische Untersuchung der prophetischen Bewusstseinsstatsachen, wie sie in den Prophetenbüchern des Ersten Testaments zum Ausdruck kommen. Es geht also weder um historische noch um psychologische Herleitungen, sondern darum, wie Gott sich den Propheten selbst gezeigt hat.<sup>6</sup> Was Heschel hierbei betont, ist zunächst die grundsätzliche Verschiedenheit von Gott und Mensch im semitischen Bewusstsein, deren Spannung aber nicht dialektisch, sondern dialogisch entschärft wird.<sup>7</sup> Der Prophet verhält sich Gott gegenüber nicht wie gegenüber einem Objekt, das es zu erkennen gilt, sondern gegenüber einem Subjekt, das es zu verstehen gilt, insofern

---

CORBIN, L'Archange empourpré, 441ff. und 413ff. Weiter in *Hermès* enthalten sind einige Bemerkungen zur *Ismā'īliya* von Salomon Pines, eine Einführung zu und Übersetzung von Gedichten von Rūmī (durch Henri Massé) und 'Umar Ibn al-Fāriḍ (durch Emile Dermenghem).

<sup>1</sup> Vgl. FENTON, Henry Corbin and Abraham Heschel, 108f. Gershom Scholem bspw. war in Vorbereitung einer Vorlesungsreihe zur jüdischen Mystik in New York, was ihn an einer Teilnahme in *Hermès* hinderte. Vgl. hierzu seinen Brief an Corbin in JAMBET, Jambet 1981, 322. Richtig kennenlernen sollten sie sich dann erst in Eranos ab 1949.

<sup>2</sup> CORBIN, Préface zu MICHAUX, *Hermès*, 5f.

<sup>3</sup> *Introduction* von Henry Corbin zu Abraham Joshua HESCHEL, *La Prophétie*. Introduction et traduction d'Henry Corbin, in: *Hermès* 3e série 3 (1939), S. 78–110, 78.

<sup>4</sup> Vgl. ebd. Corbin übersetzt folgende Kapitel aus Heschels Werk: Zunächst aus seinem ersten Teil das gesamte 9. Kapitel mit dem Titel ‚Die prophetische Eingebung‘ (HESCHEL, *Die Prophetie*, 50–55), sodann das erste Kapitel des zweiten Teils mit dem Titel ‚Der Erlebnisgegenstand‘ (ebd., 56f.), dann aus dem dritten Teil einige Kapitel zu ‚Die pathetische Theologie‘ (ebd., 127–133, 135–138, 142–147) und zu ‚Die Religion der Sympathie‘ (ebd., 165–171, 176, 178–183).

<sup>5</sup> Es entspricht dies also ganz dem Wunsch Corbins, von dem wir in seinem Brief an Barth vernommen haben: „pouvoir m'occuper davantage d'Ancien Testament sans lequel on ne peut comprendre le témoignage prophétique que reconnaît Israël.“

<sup>6</sup> Vgl. HESCHEL, *Die Prophetie*, 130 oder auch sein Vorwort, S. 1ff. Vgl. auch die Worte Corbins in seiner *Introduction*, HESCHEL, *La Prophétie*, 78: „le travail de M. Heschel constitue un modèle typique d'analyse phénoménologique. Son originalité est d'appliquer la méthode à la religion prophétique, de façon à laisser son contenu et son essence se présenter d'eux-mêmes, dans leur réalité intentionnelle, toute abstraction faite des *préjugements* de la psychologie religieuse ou du criticisme historique.“

<sup>7</sup> Vgl. HESCHEL, *Die Prophetie*, 50 und 144.

es sich äussert und damit im Dialog steht. Damit steht weiter auch gar nicht das Wesen Gottes im Zentrum prophetischen Interesses – das wäre reine Spekulation –, sondern vielmehr sein Modus des Bezogenseins auf den Propheten, das Volk, die Welt. Die Intentionalität Gottes also ist es, die das prophetische Bewusstsein bestimmt, welche aber nicht darin ihre Erfüllung hat, sich allein dem Propheten kundzutun, sondern ihn als Mittler für die Menschen in Anspruch zu nehmen.<sup>1</sup> Damit erweist sich der Gott der Propheten als ein der Welt zugewandter Gott, der mit dem Volk und seiner Geschichte mitgeht, bestimmt und bestimmend. Was sich nun in dieser Zugewandtheit dem Propheten zeigt, ist das Pathos Gottes, nicht also sein Wesen an und für sich, sondern sein Relationsaspekt, durch den er mit der Geschichte pathetisch, d.h. in einer „emotional-persönlichen Haltung, in einem empfindungsvollen Verhältnis zur Welt“ verwoben ist und auf diese auch „persönlich-subjektiv“<sup>2</sup> reagiert. Hieraus geht die pathetische Theologie hervor.<sup>3</sup> Wichtig hierbei ist jedoch, diesen Pathos Gottes nicht mit dem menschlichen Affekt zu verwechseln, vielmehr liegt in ihm eine bewusste Willensäußerung, die als solche gleichermassen auch nicht im Gegensatz zum Ethos steht, sondern „eine Äusserung der göttlichen Werthaftigkeit“ ist: „Das Pathos wird nicht aus Willkür erzeugt. Sein inneres Gesetz ist das Ethos; von Gott gilt, dass sein Gefühl Gesetz ist.“<sup>4</sup> Damit erweist sich das Pathos als „Kategorie sui generis“<sup>5</sup>, welche zu einem grundlegenden theologischen Gedanken führt: „Das Pathos schliesst nämlich in sich den Gedanken ein, dass Gott an der menschlichen Geschichte interessiert ist, dass ihn jede Tat angeht, dass ihn alle Ereignisse betreffen. [...] Gerade für das semitische Distanzgefühl zu Gott bedeutet diese Einsicht eine tiefgreifende geistige Wendung.“<sup>6</sup>

Diesem pathetischen Gott nun entspricht die menschliche bzw. prophetische Haltung als eine „Religion der Sympathie“<sup>7</sup>, in der der Prophet Stellung nimmt und innerlich Anteil nimmt am Pathos Gottes. „Die Sympathie ist Ausfluss einer Übereinstimmung und Gleichförmigkeit des göttlichen und menschlichen Pathos. Man könnte sich als Ideal und Maximum der Sympathiereligion den Fall einer völligen Angleichung des menschlichen Pathos an das göttliche denken.“<sup>8</sup> Genau diese sympathetische Anteilnahme und Angleichung des Menschen an das Pathos Gottes zielt nun aber nicht auf eine *unio mystica* hin, sondern mündet in eine *unio sympathetica*. „In der Sympathie kommt es zu einer Identität von Privatem und Göttlichem; in ihm wird der Prophet nicht real-identisch mit Gott, sondern emotional-identisch mit dem göttlichen Pathos. Diese Einheit im Bewusstsein, die Einheit von Wille und Erlebnis, von Persönlichkeit und Eingebung, drückt wohl das Wesen des prophetischen Geistes aus.“<sup>9</sup> Darin aber vollzieht sich eine Umkehrung der anfänglichen Zielrichtung: Hat sich der Prophet auf Gott ausgerichtet und in ihm allenfalls auch das Objekt seiner Erkenntnis gesehen – wenngleich es sich von Anfang an um ein Subjekt handelt! –, so wandeln sich die Verhältnisse in dem Masse ins Gegenteil, wie sich die Sympathie steigert. In dem Masse nämlich, wie der Prophet mit dem Pathos Gottes ‚sympathisiert‘, in dem Masse erfährt er sich selbst im Objektstatus: „In seinem Gerichtetsein auf Gott erfährt der Mensch dessen Gerichtetsein auf ihn. Der Erlebende wird zum Erlebten und der Erkannte zum Erkennenden, das Subjekt (Mensch) wird Objekt und das Objekt (Gott) Subjekt. [...] in jedem Vorgang selbst vollzieht sich ein in sich gedoppeltes, reziprokes Wirken, eine gegenseitige Intentionalität. Jedes Gott-erfassen ist ein Von-Gott-Erfasstwerden, jedes Gottschauen ein Geschautwerden.“<sup>10</sup> Ganz offensichtlich artikuliert Heschel hier einen Sachverhalt, der im Einklang steht mit jenem *cogitor ergo sum*, welches Corbin bei Barth (bzw. bei von Baader) kennengelernt hatte und bei ihm einen tiefen Eindruck

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 50ff.

<sup>2</sup> Ebd., 133.

<sup>3</sup> Vgl. das erste Kapitel des dritten Teil, ebd., 127-165: „Die pathetische Theologie“.

<sup>4</sup> Ebd., 136.

<sup>5</sup> Vgl. Kap. 14, das diesen Titel trägt, ebd., 142ff.

<sup>6</sup> Ebd., 143.

<sup>7</sup> Entsprechend das zweite und letzte Kapitel des dritten Teils, ebd., 165-183: „Die Religion der Sympathie“.

<sup>8</sup> Ebd., 169.

<sup>9</sup> Ebd., 176.

<sup>10</sup> Ebd., 182.



hinterlassen hat. Anders als Barth aber, welcher diese religiöse Denkfigur allein für das Christliche (und vielleicht noch Jüdische) in Anspruch zu nehmen gedachte, entfaltet es Heschel auf dem Hintergrund des prophetischen Bewusstseins, wie es sich unter herausragenden Gestalten der ‚Kinder Abrahams‘ bemerkbar gemacht hatte. Damit aber ist es grundsätzlich auch anschlussfähig an die islamischen Zeugnisse und eben deshalb für Corbin von besonderem Interesse. Hiermit wurde also ein mehr religionsphilosophischer als theologischer Grundstein gelegt, auf dem Corbin die Mystik mehr personalistisch als pantheistisch verstehen konnte und damit auf eine Weise, welche er bei islamischen Mystikern noch geltend machen sollte. Religionsphilosophisch schliesst dementsprechend auch die Dissertation Heschels: „Die religiöse Erkenntnisfähigkeit und Erfahrungswirklichkeit ist eine grundsätzlich andere als die allgemeine. Da ist nicht der Gegenstand im Ich, sondern das Ich im Gegenstand zu suchen. Im Erlebnis wird die transzendente Aufmerksamkeit erfahren, die Gottbesinnung ist Selbstbesinnung.“<sup>1</sup>

#### 2.4.4. Berdjajews freigeistige Art: Theosophie und Gnosis

Ein letzter Name darf im Zusammenhang von Corbins Weg in eine neue Phase nicht fehlen. Gemeint ist Nicolai Berdjajew und mit ihm überhaupt das russische Denken, wie es in Gestalten wie Dostojewski, Solowjew, Bulgakow und anderen mehr zum Ausdruck gekommen ist.<sup>2</sup> Corbin war, wie er sehr viel später berichten wird, von diesem Denken tief beeinflusst und er sollte es gerade in Istanbul – bzw. Byzanz! – vertieft weiterverfolgen, und damit entgegen der verengten Sicht, er hätte sich dort allein nur mit Suhrawardī beschäftigt. Nein, er hat sich auch eingehend mit dem orthodoxen Christentum auseinandergesetzt und dachte u.a. an einen Besuch des Berges Athos, wie auch an die Gelegenheit „de prolonger les contacts établis à Paris avec les orthodoxes russes.“<sup>3</sup> Diese haben sich, wie gesehen, ja in den 20-30er Jahren bereits ergeben, wobei hier bspw. an den Russen Alexandre Koyré zu denken wäre, aber eben ganz zentral auch an Nicolai Berdjajew. Durch ihre Bekanntschaft kam Corbin schon früh in Kontakt mit dem russischen Denken, wobei sich von hier ausgehend Linien entwickelten, welche weit über diejenigen Barths wirksam geworden sind. Was diesem wie jenen aber gemeinsam war, und für Corbin zentral blieb, war das Eschatologische. Gerade Berdjajew betonte, dass, wenn das Christentum die eschatologische Orientierung aus den Augen verliere, dieses geradezu seines Wesens beraubt werde und damit zu einem bloss historischen Christentum verkomme. Betreffend die lebenslange Bedeutsamkeit Berdjajews für Corbin, ist auch jene Tatsache zu erwähnen, dass er 1975 in der Nachfolge von Gabriel Marcel zum Präsidenten der Berdjajew-Gesellschaft ernannt wurde. In seiner Rede anlässlich dieser Ehre betont er rückblickend: „si j’ai su affronter librement en philosophe les problèmes philosophiques qui m’étaient posés, je crois l’avoir dû en grande partie à Berdiaev, comme en témoignent les citations de ses œuvres dans mes livres.“<sup>4</sup>

Berdjajew, der 1874 bei Kiew geboren und 1922 aus Russland ausgewiesen wurde, fasste zunächst in Deutschland, dann in Frankreich Fuss und wirkte als freier und revolutionärer Denker auf viele seiner Zeitgenossen befreiend eben gerade in dem Sinne, wie es Corbin in seiner Rede erwähnt: Frei nämlich dazu, die philosophischen, wie auch theologischen Probleme auf neue – man könnte sagen: nonkonformistische – Weise anzugehen und weiterzudenken. Berdjajews Revolutionsbegriff hob sich dabei deutlich ab von einem bloss politisch verstandenen, wonach es v.a. die Gesellschaft umzukrempeln gelte in der Hoffnung, es würde dann alles Weitere besser und schliesslich gut werden. „Die Revolution könne zwar dem Guten dienen, aber nicht das Gute sein. Sie sei bestenfalls die Entlarvung der bösen Vergangenheit, ‚eine ehrlich formulierte Lüge, eine mit gutem Gewissen aufgedeckte Fäulnis‘, sie

---

<sup>1</sup> Ebd., 183.

<sup>2</sup> Damit ist dies ein ganzes Feld, welches wir hier nur anschneiden können, vgl. dazu aber die wichtige Arbeit von FAKHOURY, Henry Corbin and Russian Religious Thought.

<sup>3</sup> In seinem Brief an Joseph Baruzi, datiert auf den 27. Dez 1939, CORBIN / et al., Correspondance, 309.

<sup>4</sup> Henry CORBIN, Allocution d’ouverture, in: Jean-Claude MARCADE (Hg.), Colloque Berdiaev, Paris 1978, S. 47–50, 49.

könne aber nichts Neues schaffen.“<sup>1</sup> Worauf es deshalb vielmehr ankomme, sei eine innere, geistige Revolution, deren Möglichkeit in der Freiheit des menschlichen Geistes – im Ebenbild Gottes – begründet sei und welche es um jeden Preis zu verteidigen gelte, gerade gegen jenen ‚Geist‘, welcher den Geist im Menschen verleugnen wolle – deshalb auch Berdjajews ambivalente Haltung zum Revolutionären: „‘Die Revolution des Geistes lehnt den Geist der Revolution ab‘.“<sup>2</sup> Ihn beseelte dabei jedoch keine reaktionäre „Sehnsucht nach dem Vergangenen“<sup>3</sup>, sondern durch seine Aufarbeitung (Busse) die Sicht auf das Kommende. In seinem Zusammenhang weiter erwähnenswert ist auch die Tatsache, dass Berdjajews Denken geprägt war von Solowjew, besonders aber auch von Jakob Böhme, also *dem* Stammvater sophiologischer Impulse, welche gerade bei russischen Denkern, so auch bei Bulgakow, auf fruchtbaren Boden gefallen sind, insofern als in manch ihrer Ansätze die Gestalt der Sophia eine zentrale Rolle eingenommen hat.<sup>4</sup> In dieser Tradition stehend, ging Berdjajew denn auch als eigentlicher Theosoph in die Geschichtsbücher ein. Im Unterschied zur Theologie, welche sich in naher Anbindung an die kirchlichen Dogmen entwickelt, ist damit ein Denken gemeint, das durch eine spekulative Metaphysik und durch mystische Intuition das christliche Gedankengut vertieft, erweitert, wie auch nuanciert.<sup>5</sup>

Nun hat Berdjajew interessanterweise im Jahre 1929 einen Aufsatz geschrieben mit dem Titel *Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie*<sup>6</sup>. Darin geht er die Dialektische Theologie gerade aus dem Blickwinkel der russischen Orthodoxie an und bemerkt, wie jene als „eine Theologie der Krisis“<sup>7</sup> besonders etwas zum Ausdruck bringe: „Das Müdesein am Menschen“<sup>8</sup>. Berdjajew jedoch kritisiert, wie in diesem Versuch, jegliche subjektive Seite der Religion aus der Theologie zu verbannen und sich allein am objektiven Wort der Bibel zu orientieren, eine unüberbrückbare Kluft zum Menschen hin entstehe. Im Nachklang der Ereignisse des begonnenen 20. Jh. ist diese Reaktion zwar nachvollziehbar, „sie zeigt uns aber keinen Ausgang, keinen positiven Weg, sie lehrt uns nicht, wie wir zu einem geistigen Leben, zu einem geistigen Aufstieg kommen.“<sup>9</sup> Wofür sich Berdjajew im Gegenzug deshalb stark machen möchte, ist die mystische Note der russischen Orthodoxie – diese sei aber strikt zu unterscheiden von einer romantischen Mystik à la Schleiermacher wie auch von pantheistischen Formen, gegen welche er sich als überzeugter Anhänger des Personalismus vehement wehrt, insofern dort das Personsein des Menschen auf dem Spiel steht. Die Mystik, von der er ausgeht, hat ihren Grund vielmehr in der Menschwerdung Gottes, welche die Göttlichwerdung des Menschen ermöglicht (Athanasius!). Demgegenüber aber sei festzuhalten: „Der Theozentrismus Barths ist als Ausdruck eines extremen Transzendenzismus eine Ablehnung des Theoandrismus, des Gottmenschentums. Darum gibt es für den Barthianismus keine *θεωσις*, keine Vergottung der kreatürlichen Welt, des Menschen und des

<sup>1</sup> Regula M. ZWAHLEN, *Das revolutionäre Ebenbild Gottes. Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjajew und Sergej N. Bulgakow*, Berlin 2010, 29. Deshalb auch das schöne Zitat von Berdjajew ganz zu Beginn des Buches, S. 13: „Ich habe begriffen, dass ich schon immer ein Revolutionär war und es für immer bleibe, und zwar aus denselben Gründen, aus denen ich gegen die Revolution und die Revolutionäre rebelliert habe.“ Weshalb er denn 1922 ja auch aus Russland ausgeschafft wurde.

<sup>2</sup> Zitiert nach ebd., 30 [= *Mirosozercanie Dostoevskogo*, 465].

<sup>3</sup> Ebd., 31.

<sup>4</sup> Vgl. CORBIN, *Allocution d'ouverture*, 48. Ganz allgemein vgl. auch ZWAHLEN, *Das revolutionäre Ebenbild Gottes*, welche Bulgakow und Berdjajew miteinander vergleicht, wobei u.a. klar wird, welche enorme Bedeutung Jakob Böhme bei beiden hatte.

<sup>5</sup> So die Charakterisierung durch Tillich, vgl. Georg NICOLAUS, C.G. Jung and Nikolai Berdjajev. Individuation and the person. A critical comparison, London 2011, 205 FN 7, wie auch 20ff.

<sup>6</sup> Nicolai BERDJAJEW, *Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie*, in: *Orient und Occident: Blätter für Theologie, Ethik und Soziologie* 1 (1929), S. 11–25.

<sup>7</sup> Ebd., 12.

<sup>8</sup> Ebd., 12.

<sup>9</sup> Ebd., 12.

Kosmos, die doch das Endziel des Christentums darstellt. Die *θεωσις* ist im Christentum weder pantheistischer Monismus, noch transzendenter Dualismus, sondern ein Drittes, ein grosses Mysterium und eine grosse Paradoxie.<sup>1</sup> Wir erinnern uns, dass Corbin auf eben dieses Geheimnis des Gott-Menschen in seinem Brief an Massignon hingewiesen hat. Es ist aber auch wahr, dass er gerade in der Einschätzung des Inkarnationsgedanken andere Wege gehen wird als Berdjajew. Ausgehend von den islamischen Spiritualen sollte ihm immer weniger die Idee einer hypostatischen Union als Bedingung einer möglichen Einung des Menschen mit Gott einleuchten, als vielmehr das theophanische Mysterium. Gerade von der Schia her sollte er diesbezüglich einer anderen Formulierung des Gott-Menschen-Geheimnisses ansichtig werden. Und dennoch sah er schon damals in den 30er Jahren den Urimpuls hierfür aus früheren Zeiten herkommen, wie er anderswo schreibt: „Le motif de l'illumination, de Dieu comme Lumière primordiale, de la Lumière comme épiphanie de l'Existant, tout cela, bien avant l'Islam, ne fut pas inconnu dans ces pays mêmes où la culture islamique en permit l'élaboration en langue arabe. Mystiques chrétiens des couvents de Syrie (d'un Isaac le Syrien à un Bar-Hebraeus), et soufis itinérants relèvent de maîtres communs, jusqu'aux écrits du pseudo-Denys Aréopagite et au 'Livre de Hiérophane' en langue syriaque. Et jamais le christianisme oriental n'en perdit l'authentique présence; toute l'orthodoxie byzantine, et ce qui de près ou de loin, lui dut et lui doit encore le sentiment du mystère théophanique, se maintient en cette *parousie*. Dès lors, il n'est point de lieu où puisse se faire plus pressante l'interrogation sur le sens de la mystique en Islam. Ne se réduisant pas, comme nous le montre la lignée de Hallâj, Ghazâlî, Suhrawardî, à de vagues techniques ou à des spéculations 'panthéistes', c'est le contraste de l'affirmation unitaire et du mystère trinitaire qui se manifeste dans l'ultime possibilité laissée à l'homme.“<sup>2</sup> Wieder erkennen wir hier jene Auseinandersetzung aufscheinen, welche sich schon in seiner Absetzbewegung von Barth erkennen liess. Und die Freiheit, solches denken zu dürfen auch als Christ, eben diese Freiheit schaute er wesentlich Nicolai Berdjajew ab.

Um auf dessen Aufsatz nochmals zurückzukommen, ist es noch ein weiterer Punkt, den Corbin von Berdjajew her bleibend mit sich führte, nämlich der Begriff der Metahistorie. In seiner Besprechung ist er auf Barth bezogen zunächst wohlgesonnen. In Absetzung von der liberalen Theologie, welche durch ihre historische Herangehensweise nur noch durch die entsprechende Brille sich der Bibel zu nähern wisse, habe Barth nämlich ganz richtig die Dimension der Metahistorie erkannt. Jedoch scheint es so, dass er sich durch diese Abgrenzung in einen radikalen Dualismus hineinmanövriert habe, bei dem Gottes Offenbarung und die Geschichte zu sehr von einander losgekoppelt worden seien, und damit gerade das Grunddatum des christlichen Glauben, nämlich die Inkarnation, gefährdet wurde.<sup>3</sup> Berdjajew selbst beschreibt dabei den Wert der Metahistorie folgendermassen: „Es gibt zwei Methoden, an die Bibel heranzutreten – die historisch-kritische, mit der es aber nie gelingt, an die letzten Phänomene heranzukommen, die Offenbarung zu fassen, das letzte Geheimnis des Christentums zu erfassen, und sodann die Methode des Eindringens in den Odem des Heiligen Geistes in der Bibel, die Methode eines innerlichen Zutritts zu der Offenbarung. Die eine Methode hat es mit der Geschichte zu tun, die andere mit der Metahistorie.“<sup>4</sup> Es war eben diese Sicht, welche Corbin ebenfalls aufnahm, wobei die Erwähnung des Heiligen Geist-Odems auf jenen Punkt hinweist, von dem her die *ecclesia spiritualis* als die Kirche der Esoteriker sichtbar wird, d.h. also derjenigen, welche in den inneren und befreienden Sinn der Schrift einzuführen wissen.<sup>5</sup> Berdjajew galt Corbin als eine herausragende Gestalt im Sinne eines Fürsprechers eben dieser inneren Kirche, wobei er ihm nebst eines Theosophen auch die Bezeichnung eines ‚modernen Gnostikers‘ anheftet und dies durchaus im Bewusstsein der Spannung, welche in dieser liegt. Denn einerseits war die Bezeichnung als Gnostiker während der längsten Zeit

<sup>1</sup> Ebd., 17.

<sup>2</sup> CORBIN / SUHRAWARDI, Deux épîtres mystiques de Suhrawardî d'Alep, 19f.

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch OEPKE, Karl Barth und die Mystik, 44, der in seiner Kritik in eine ähnliche Richtung geht, wenn er schreibt: „Man möchte den Satz des Johannesevangeliums umkehren: ὁ λόγος οὐ σὰρξ ἐγένετο.“

<sup>4</sup> BERDJAJEW, Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie, 15.

<sup>5</sup> Vgl. CORBIN, Allocution d'ouverture, 49.

der Kirchengeschichte keine rühmliche Charakterisierung und andererseits könnte in der Moderne, welche sich gerade als *agnostisch* versteht, die Gnosis nicht weiter von jener entfernt stehen. Es war für Corbin aber gerade die Gnosis, welche die Augen zu öffnen weiss für die Metahistorie, deren Wirklichkeit es in einer dem Historismus erlegenen Moderne wieder zu erinnern gilt! Corbin schliesst deshalb seine Rede im Jahre 1975 mit folgenden Worten: „Que cette qualification reste donc un titre de gloire pour Nicolas Berdiaev. Si elle décèle l’actualité de son œuvre, c’est aussi parce qu’elle atteste son courage spirituel.“<sup>1</sup>

Dieser Mut hat Corbin inspiriert und er wollte dem Pfad folgen, auf den ihn Berdjajew in vielerlei Hinsicht verwiesen hatte. Er erwähnt nicht ohne Grund jenen bedeutsamen Abend – „certain soir dramatique du printemps 1939“<sup>2</sup> – an dem er zusammen mit Fritz Lieb, einem Anhänger Barths wie auch Verehrer der russisch-orthodoxen Mystik, ein in Freundschaft verbundenes Gespräch über das Eschatologische geführt habe. Tatsächlich lag in jenem Jahr etwas Endzeitliches in der Luft. Corbin wiederum schien damals in Aufbruchsstimmung gewesen zu sein, gerade auch im Hinblick auf seine ökumenischen Studien der griechischen und russischen Orthodoxie. Noch im selben Jahr, als er schon in Istanbul angekommen war, schrieb er im bereits erwähnten Brief an Baruzi auch folgendes: „Je crois que le soufisme est un phénomène beaucoup plus large que l’Islam (c’est ma ‘nuance’ d’opinion avec notre cher Massignon que nous attendons prochainement ici). L’Islam ne peut même pas l’encadrer, et toute l’origine du drame – et des martyres – est là. Cela s’éclaire d’un jour extraordinaire, si on le met à la lumière de la mystique byzantine contemporaine. J’y arriverai petit à petit, mais Sohrawardî est un morceau énorme.“<sup>3</sup> Tatsächlich war Suhrawardî für ihn ein harter Brocken, aber auch verbunden mit neuen Einsichten. Auch wenn er einige Begriffe zur Verdeutlichung seiner Lehre gerade auch aus der ostchristlichen Tradition entlehnen sollte,<sup>4</sup> so hat sich seine Einschätzung des Sufismus doch nochmals in eine etwas andere Richtung entwickelt.

## 2.5. Grundlegungen für das Studium iranischer Philosophie

Im selben Monat des Jahres 1939, in dem Corbin das Vorwort zu *Hermès* geschrieben und darin vom Unwetter Europas und dem notwendigen Bestand (*persistance*) spiritueller Motive gesprochen hatte, war es soweit, dass er sich in die Türkei nach Istanbul aufmachte, um in dessen (Moscheen)-Bibliotheken Fotokopien aller auffindbaren Manuskripte von und zu Suhrawardî zu machen.<sup>5</sup> Dafür waren drei Monate vorgesehen, aber infolge des Kriegsausbruchs verlängerte sich der Aufenthalt auf ganze sechs Jahre. Wie Corbin kommentiert, hatte er hier den Wert der Stille und der Klausur entdeckt, in der er sich ganz und gar auf die Arbeit konzentrieren konnte und zwar in Beschränkung auf allein diejenigen Schriften, die direkt aus Suhrawardîs Feder selbst stammten oder in seiner Tradition stehend sich mit ihm auseinandersetzten. Corbin betont dies deshalb, weil er hiermit zum Ausdruck bringen möchte, dass das Werk allein bzw. durch das Werk hindurch Suhrawardî selbst – „seul à seul en compagnie de mon shaykh invisible“<sup>6</sup> – zu ihm gesprochen habe, fern ab von werkfremden Rastern, die er an es hätte anlegen können. Aus dem Vorangegangenen wissen wir dies jedoch zu nuancieren, hat er sich doch während dieser Zeit auch intensiv mit dem Ostchristentum auseinandergesetzt! Dies schmälert aber

---

<sup>1</sup> Ebd., 50.

<sup>2</sup> DERS., *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 43.

<sup>3</sup> In seinem Brief an Joseph Baruzi, datiert auf den 27. Dez 1939, CORBIN / et al., *Correspondance*, 309.

<sup>4</sup> FAKHOURY, Henry Corbin and Russian Religious Thought, 49ff., spricht im Titel des betreffenden Kapitels geradezu von „Reading Suhrawardi Through Byzantine Christianity“.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 46f.

<sup>6</sup> Ebd., 46.

nicht die tiefgreifende Wirkung dieser intensiven Zeit: „Au bout de ces années de retraite, j'étais devenu *Ishrâq*“<sup>1</sup>. Frucht dieser Arbeit war der 1945 erschienene erste Teil der Edition der Werke Suhrawardî, jedoch noch unter der Reihe *Bibliotheca Islamica*.<sup>2</sup>

Auf die Zeit einer innerlich stark ausgerichteten Hinwendung zum iranischen Philosophen Suhrawardî, knüpfte sich 1945 eine Reise ins Land Suhrawardî selbst.<sup>3</sup> Corbin reiste dabei nach Teheran, wo er sich für die Einrichtung eines *Département d'Iranologie* stark machte, welches dem *Institut français* angegliedert werden sollte.<sup>4</sup> Tatsächlich hatten die Iranologen bislang keine Basis im betreffenden Land, um ungestört und mit dem nötigen Material ausgerüstet ihren Studien nachzugehen. Corbin nun hat dies dank seines Engagements zustande gebracht, sodass er dann auch zum Direktor des betreffenden Departements ernannt worden ist. Ein wesentlicher Arbeitsschwerpunkt dieser Einrichtung war die Herausgabe bedeutender Editionen, sodass 1949 schliesslich der erste Band der neuen Reihe *Bibliothèque Iranienne* erscheinen konnte.<sup>5</sup> Damit wurde eine Plattform geschaffen, durch die sich Corbin ganz in sein Feld hineinbegeben konnte und sich dadurch auch einen Namen machte, sowohl im Iran selbst wie auch in Europa. Einerseits ermöglichte er einer ganzen Generation heranwachsender Iraner, sich auf neue Weise ihrem geistigen Erbe zuzuwenden, was wegen der Schwierigkeit der Sprache bislang oft nur den Klerikern vorbehalten war. Zu dieser neuen Generation gehörten etwa Seyyed Hossein Nasr oder Dariush Shayegan.<sup>6</sup> Andererseits wurde Corbin 1954 zum Nachfolger von Louis Massignon auf den Lehrstuhl für Islamwissenschaften in der *Section des Sciences religieuses* der Sorbonner *École des Hautes-Études* berufen.<sup>7</sup> Die erwähnte Weichenstellung, die sich infolge des Kriegsausbruches ergeben hatte, war also folgenswer! Im Folgenden sollen zwei Aspekte dieser Schlüsselperiode ein wenig näher betrachtet werden. Der eine betrifft die innere Wandlung, die Corbin während dieser Zeit durchgemacht hat und deren Stossrichtung als Essentialismus bezeichnet werden könnte.<sup>8</sup> Der andere betrifft die Illuminationsphilosophie selbst, zu der sich Corbin von nun an bekennt.<sup>9</sup>

---

<sup>1</sup> Ebd., 46.

<sup>2</sup> SUHRAWARDÎ / CORBIN, *Opera metaphysica et mystica*

<sup>3</sup> Vgl. hierzu CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 46f., aber auch DERS., *De la Bibliothèque Nationale à la Bibliothèque Iranienne*, in: Julien CAIN (Hg.), *Humanisme actif. Mélanges d'art et de littérature offerts à Julien Cain*. Préface par Étienne Dennerly; Lithographie de Chagall; Eau-Forte d'André Dunoyer de Segonzac, Paris 1968, S. 309–320, 311ff., und DERS., *L'Iran, Patrie des Philosophes et des Poètes*, in: Georges et al. CONTENAU (Hg.), *L'Âme de l'Iran*. Préface de Dariush Shayegan, Paris 1990, S. 27–32, 28f.

<sup>4</sup> Vgl. CORBIN, *De la Bibliothèque Nationale à la Bibliothèque Iranienne*, 311ff.

<sup>5</sup> Diese entscheidende Lebensphase stellte er deshalb u.a. auch unter denjenigen Bogen, wie er im Titel seines Beitrages zur Festschrift von Julien Cain zum Ausdruck kommt (vgl. ebd.). Julien Cain war es, mit dem Corbin, zusammen mit seiner Frau Stella, 1939 nach Istanbul gegangen ist, wie er es auch erwähnt in CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 46: „nous partîmes pour Istanbul, le 30 octobre 1939, ma femme et moi-même, accompagnés des paternelles inquiétudes de Julien Cain.“ Der erste Band der Reihe *Bibliothèque Iranienne* lautet: Abû Ya'qûb SEJESTÂNÎ, *Kashf al-Mahjûb* (Le Dévoilement des choses cachées), der zweite Band: SUHRAWARDÎ / CORBIN, *Œuvres philosophiques et mystiques* (opera metaphysica et mystica II), wobei dieser die Fortsetzung bildet zu dem noch unter der Reihe *Bibliotheca Islamica* erschienenen ersten Teil zu Suhrawardî. Die neu geschaffene Reihe *Bibliothèque Iranienne* selbst verstand sich als zwischen der *Bibliotheca Indica* und der *Bibliotheca Islamica* stehend. Vgl. hierzu CORBIN, *De la Bibliothèque Nationale à la Bibliothèque Iranienne*, 314.

<sup>6</sup> Vgl. SHAYEGAN, Henry Corbin, 33, wo dieser kommentiert: „Ainsi un Pèlerin de l'Occident venait en Iran révéler aux jeunes Persans, en français, les merveilles qu'avaient accumulées leurs illustres ancêtres. Ceci est un des paradoxes inouïs de notre temps.“

<sup>7</sup> Vgl. CORBIN, *De la Bibliothèque Nationale à la Bibliothèque Iranienne*, 314.

<sup>8</sup> Vgl. LANDOLT, Henry Corbin, 1903–1978, 485.

<sup>9</sup> Um Wiederholungen zu vermeiden, werde ich nicht alle Publikationen aus dieser Zeit im Einzelnen besprechen, sondern versuchen, sie in einer Zusammenschau darzustellen. Zu den wichtigsten dieser Zeit gehören zweifelsohne die beiden Einleitungen zu den beiden Editionsbanden zu Suhrawardî, nämlich SUHRAWARDÎ / CORBIN, *Opera metaphysica et mystica*, I-LXXXI, und SUHRAWARDÎ / CORBIN, *Œuvres philosophiques et mystiques* (opera metaphysica et mystica II), 1–102, sowie jener Vortrag, den Corbin 1945 in Teheran hielt, publiziert als Henry CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardî, Shaykh-ol-Ishrâq* (ob. 587/1191). Préface de M. Pouré-

### 2.5.1. Aufnahme in der Wahlheimat Iran

Offensichtlich hatte diese Zeit ab 1939 eine starke Prägekraft auf Corbin ausgeübt, sodass er nachträglich bemerken konnte, er sei damals zum Illuminationsphilosophen geworden. Haben wir es hier also mit einer weiteren Konversion zu tun? Jahre zuvor hatte er sich vom Katholizismus zum Protestantismus bekehrt – und nun also vom Protestantismus zur muslimischen Erleuchtungsphilosophie? Oder geht es hier gar nicht um eine religiöse Konversion, sondern um die Parteinahme zu einer bestimmten philosophischen Richtung? So ist es wohl zu verstehen, denn hiermit drückt er v.a. eine bestimmte philosophische Richtung bzw. ein bestimmtes Philosophieverständnis aus, bei dem die spirituelle Dimension einen zentralen Stellenwert erhält. Es scheint, dass sein in den 20er Jahren anhebende Suchen ein relatives Ende gefunden hat, insofern er hier durch ‚Besiegelung seines Schicksals‘ zu einer klareren Identität gefunden hat, nämlich derjenigen eines – im tiefsten bzw. mystischen Sinne verstandenen – *Orientalisten*. Corbin betont denn auch in einem Brief an Louis Massignon aus dem Jahre 1945, in dem er von seiner Reise von Istanbul nach Teheran berichtet, eben gerade dies: „Je suis orientaliste et iraniste: tout cela et rien que cela.“<sup>1</sup> Im selben Brief spricht er von Suhrawardī auch als von „mon shaykh“, den er auf der Vorbeifahrt an Aleppo gedanklich begrüsst habe. Schliesslich war er es, der ihn bewogen hat, ganz in die Orientalistik einzusteigen und der ihn schliesslich auch in den Iran selbst führte, ihrem gemeinsamen Heimatland.<sup>2</sup>

Beides nun, die Orientalistik wie auch Iran selbst, haben für Corbin eine tiefere Bedeutung, als es auf den ersten Blick erscheint und eben dieses Verständnis hat seinen Ursprung bei Suhrawardī selbst. Iran ist nicht einfach ein Land, lokalisierbar an einem bestimmten Ort auf der Landkarte, so wenig wie die Orientalistik einfach ein Fachgebiet ist, in dem sich Menschen mit den Erzeugnissen aus dem Orient befassen. Beides hat eine Tiefendimension oder eine Art Essenz, die für Corbin vielmehr ins Zentrum zu stehen kommt. So schreibt er schon bald in einem Vorwort mit dem Titel *L'Iran, Patrie des philosophes et des poètes*<sup>3</sup> zum Sammelband *l'âme de l'Iran*, dass es wohl wahr sei, dass die Theologie Irans immer eine Theologie des Lichts gewesen sei und dass der Grund hierfür darin liegt, dass es die Art und Weise ist, wie das Licht auf diesem Hochplateau erscheint. „La lumière qui effuse sur le haut plateau, lumière solaire des jours et lumière stellaire des nuits, est une matière à l'état le plus subtil parfaitement sublimé, la matière immatérielle des mystiques, dans laquelle l'imagination métaphysique peut modeler ses rêves.“<sup>4</sup> Die Bewunderung, die er für dieses Land also hat, ist klar erkenntlich. Dies kommt im selben Vorwort auch zum Ausdruck, wenn er schreibt, dass Iran geographisch zwar weit entfernt sei, in seiner Seele aber sehr nah.<sup>5</sup> Nach seiner Ankunft in Teheran wurde er dementsprechend sehr herzlich aufgenommen und durch verschiedene Kontakte auch in persönliche Beziehungen eingeführt, durch die er Einblicke auch in die Innenwelt Irans erhalten hat. Durch Einführung und Einfühlung in eben diese verfestigte sich sein Eindruck, dass dieses Land eine hohe Weisheit bereit halte,

---

Davoud, Teheran 1946. Wie mir scheint, enthält dieser die Essenz der beiden erstgenannten Editionseinleitungen, weshalb ich mich besonders auf diesen Text beziehe.

<sup>1</sup> Im Brief datiert auf den 21. Sept 1945, vgl. CORBIN / et al., *Correspondance*, 334. Relativierend muss hier jedoch gesagt werden, dass er diese Aussage im Zusammenhang der Frage macht, ob sein erstes Erscheinen und sein langer Aufenthalt im Iran auf offizieller Seite hätten Besorgnis erregen können. Insofern steht diese Aussage zunächst in einem engeren Kontext, in etwa so: Ich habe nicht etwa politische Absichten, sondern bin nur Orientalist. Zugleich aber enthält diese Aussage ganz bestimmt auch einen grundsätzlicheren und tieferen Gehalt, was mit seinem besonderen Verständnis von Orientalistik zusammenhängt. Dazu mehr im Fliesstext.

<sup>2</sup> Von daher der Name Suhrawardī, was soviel heisst wie ‚der aus Suhraward Kommende‘. Suhraward liegt im Nordwesten des heutigen Iran.

<sup>3</sup> Vgl. CORBIN, *L'Iran, Patrie des Philosophes et des Poètes*. Ursprünglich erschien dieser Text in *Réforme*, 19 oct. 1946, S. 4ff.

<sup>4</sup> Ebd., 28.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 27.

welche ihren Grund in eben jenem Licht zu haben scheint, welches hier auf einzigartige Weise bespiegelt wird; ein Wissen aber auch, das sich nicht einfach so preisgibt und aneignen lässt – dementsprechend blumig umschreibt er es: „c’est un bien qui se transmet par voie d’initiation personnelle, ce n’est pas une marchandise livrable dans le commerce à tout venant. Il faut aller vers celui qui sait: savourer l’intimité d’un intérieur iranien, tapis épais, parois nues aux petites niches surchargées de manuscrits. Et dans le secret des jardins, par les soirs d’été, au bord de canaux en miniature que suivent dans leur fantaisies les doubles cortèges d’arbustes qui gardent leurs rives, avoir écouté la longue modulation d’un poème, soutenue par une musique si douce que seule l’oreille du cœur la perçoit, sans fin, parce qu’elle ne se résout jamais qu’en un sanglot contenu, celui d’une nostalgie d’autant plus inguérissable qu’elle est si sûre de son objet. Jardins, tapis, céramiques, peintures des manuscrits en pleines pages, le même grand rêve inlassablement répété dans un miroir où la pensée se rassemble, dans un espace où elle puisse s’identifier à son objet. Miroir qui, à travers les palingénésies, reflète encore le paysage de gloire décrit par la cosmogonie mazdéenne au matin des mondes: le concept même du Jardin céleste, du ‘paradis’.“<sup>1</sup> Hier scheint ein Liebender zu sprechen, einer der – wie der Sammelband, für den Corbin das Vorwort geschrieben hatte, es explizit zum Ausdruck bringt – die *Seele* Irans zu erkennen vermeint und welche sich nicht nur auf den muslimischen Zeitraum beschränkt, sondern darüber hinaus zurück in die vorislamische Periode iranischer Geistes- und Religionsgeschichte reicht. Diese iranische Seele zeigt sich in Bildern des Lichts und der Spiegel, des plätschernden Wassers und der Klänge, in der traumhaften wie sehnsuchtsvollen Poesie und damit insgesamt in Bespiegelungen des Paradieses – und eben hierin fühlte sich Corbin wohl und heimisch.

Zu dieser Seele lässt sich seiner Meinung nach nicht einfach durch blosse historische Quellenarbeit vorstossen, sondern durch die Hilfe und Führung iranischer Geistesgrößen selbst. Dass Suhrawardī, sein unsichtbarer *Shaykh*, für diese Erschliessung die wohl bedeutendste Rolle gespielt hat, wissen wir bereits. Die zitierten Zeilen scheinen aber auch nahe zu legen, dass er durch lebende ‚Meister‘ eine Art Einführung oder gar eine ‚initiation personnelle‘ erhalten hat. Vielmehr als einige wenige Andeutungen in Briefen aus dieser Zeit haben wir jedoch nicht. So spricht er in einem Brief an Émile Benveniste davon, wie im Iran – im Gegensatz zur Türkei – die Erleuchtungsphilosophie noch aktuell sei, jedoch sozusagen eingeschlossen in einem innertraditionellen Diskurs. Die Aufgabe von seinesgleichen sieht Corbin deshalb gerade darin, dieses spirituelle Zeugnis kommunizierbar zu machen über diesen Kontext hinaus, wobei er ergänzend hinzufügt: „Nous aussi nous pouvons apprendre beaucoup, et tel vénérable shaykh me considère un peu comme son ‚shāgerd‘.“<sup>2</sup> Wir sind diesem Begriff, der so viel wie Schüler oder Lehrling bedeutet, bereits im Zusammenhang mit Massignon in der einführenden Anekdote begegnet. Wie man aus diesen Worten jedoch zu vernehmen meint, schwingt von Seiten Corbins bei aller Sympathie und Offenheit auch eine gewisse Reserviertheit mit – eine Reserviertheit vielleicht, welche mit einer Abwehr geistiger Einvernahme zu tun haben könnte, welche sich aus traditionellem Bewusstsein gegenüber einem Fremden, der sein Interesse bekundet, durchaus und auf leichte Weise einstellen kann. Nichtsdestotrotz überwog bei Corbin die innere Verbundenheit. So berichtet er in einem anderen Brief entzückt, ebenfalls an Benveniste, wie sie auf dem Weg nach Mashhad Halt machten in Nishapur, dem Geburts- und Sterbeort ‘Aṭṭārs, und Gäste einer Derwisch-Versammlung waren. In Mashhad selbst dann sei er Gast einer Versammlung von schiitischen Gnostikern (‘*orafā*’) gewesen – „et j’ai entendu chanter le Mathnavī d’une façon splendide.“<sup>3</sup> Corbin wurde in diesen Kreisen mit grossem Interessen wahrgenommen, und es geschah wohl auf diese Weise, dass er v.a. später in einen vertieften Kontakt und Austausch kam mit den iranischen Geistesgrößen seiner Zeit, so etwa mit Muḥammad Ḥossein Ṭabāṭabā’ī (-> 3.3.5.1./2.), einem profunden Kenner islamischer Gnosis und Ersteller eines gewaltigen Korankommentars, aber auch mit Seyyed Muḥammad Kāzīm ‘Assār, ebenfalls

<sup>1</sup> Ebd., 29f.

<sup>2</sup> Brief an Émile Benveniste, datiert auf den 7. April 1946, vgl. CORBIN / et al., *Correspondance*, 312.

<sup>3</sup> Brief an Émile Benveniste, datiert auf den 31. Okt 1947, vgl. ebd., 314. Gemeint ist das *Mathnawī* von Rūmī.

einer Grösse in Philosophie, wie auch in Recht, sodann mit Jawād Nurbakhsh, einem Sufi-Shaykh des Ni'matuallāhī Ordens.<sup>1</sup> Aber schon mit Corbins Ankunft im Iran wurden ihm wichtige Türen aufgetan, als er nämlich seinen ersten Vortrag vor iranischem Publikum hielt und eben jene essentialistische Ansicht anklingen lässt, wenn er nach den zoroastrischen Motiven in der Philosophie Suhrawardīs fragt.<sup>2</sup> Diesen Vortrag hielt er an einer Konferenz, die von Prof. Pouré-Davoud, dem Übersetzer der Awesta, für Corbin ins Leben gerufen wurde – einem Intellektuellen also, der damals, gemäss Shayagan, die Elite von Teheran um sich scharte.<sup>3</sup> Durch diesen Vortrag – „l'entrée triomphale de Corbin dans le monde intellectuelle de l'Iran“<sup>4</sup> – wurde er freundschaftlich und mit offenen Armen im Iran aufgenommen. Wenn er deshalb rückblickend sagte: „Ce monde était prêt à m'accueillir, et il m'accueillit“<sup>5</sup>, so galt dies nicht nur bezogen auf Suhrawardīs Ideenkosmos, sondern bewahrheitete sich auch ganz konkret im Felde zwischenmenschlicher Beziehungen zu iranischen Zeitgenossen.

Damit ist Corbin also angekommen im Land seiner Wahlheimat in dem Jahr, als der grauenvolle Krieg Europas ein Ende fand. Im Jahr seines Beginns aber wurden hierzu und für den weiteren Verlauf seiner akademischen Arbeit die Weichen gestellt. Es stellt sich deshalb die Frage, was geschehen wäre, wenn der Krieg nicht ausgebrochen wäre oder wenn Corbin trotz Ausbruchs nur für die geplanten drei Monate nach Istanbul gegangen wäre. Wäre er gleichermassen ganz in die Orientalistik eingestiegen oder hätte er sich weiterhin und gleichermassen zwischen den Disziplinen von Philosophie und Theologie bewegt? Einen Reflex auf diese interessante, wenngleich hypothetische Frage finden wir in seinem *Post-Scriptum*, wo er von der eigentlichen Notwendigkeit einer allgemeinen Theologie der Religionen spricht, welche im anhebenden 20. Jh. hätte einsetzen sollen, durch Barth aber nicht erfüllt werden konnte, wenngleich auf ihn zunächst grosse Hoffnung gesetzt worden sei: „La où nous avons entrevu avec Keyserling la promesse d'un nouvel avenir, nous avons vu surgir en fait une 'théologie de la mort de Dieu', puis une 'théologie de la révolution', puis une 'théologie de la lutte des classes' identifiant avec celle-ci le message évangélique. Même aux heures les plus noires qui précédèrent la seconde guerre mondiale, personne n'aurait osé imaginer une telle débâcle. Peut-être aurais-je été moi-même entraîné dans cette débâcle, si entre temps, par un de ces décrets qui sont pris dans l'Invisible par les Invisibles, je n'avais été mis à part, dans une complète solitude philosophique et théologique, laquelle permit à une philosophie et à une théologie tout autre de prendre corps en moi-même.“<sup>6</sup> Anstelle einer Teilnahme am theologischen und philosophischen Diskurs in Kontinentaleuropa sah sich Corbin also auf die Beschreitung anderer Wege verwiesen und dies durch ein ‚Dekret‘ aus dem Unsichtbaren. Wie immer wir die Interpretation dieser Weisung aus dem Unsichtbaren beurteilen mögen, eines kommt in diesen Worten klar zum Ausdruck: Zumindest gegen Ende seines Lebens, aber wohl schon sehr viel früher verstand Corbin diese Weichenstellung und die daraus sich ergebende philosophische Orientierung als weitaus fruchtbarer für die Begründung einer allgemeinen Theologie der Religionen, als es die eingefleischten Wege theologischen und philosophischen Denkens in Kontinentaleuropa hätten zustande bringen können. Nach Corbins Meinung verirrten sie sich in weiteren Sackgassen. Im angebrachten Zitat könnte man deshalb beinahe von einer Mission sprechen, zu der sich Corbin berufen fühlte. Den Schlüssel sah er dabei in der Illuminationsphilosophie, zu der er sich von nun an bekannte.

### 2.5.2. Zum Illuminationsphilosophen (*Ishrāqī*) geworden

Wie gesagt, markierte der erste Vortrag Corbins in Teheran am 1. November 1945 unter dem Titel *Les motifs zoroastriens dans la Philosophie de Sohrawardī* einen – wenn man so will – fulminanten Einzug in die Intellektuellenwelt Irans. Vom grossen Pouré-Davoud wird Corbin herzlich empfangen als einer,

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu SHAYEGAN, Henry Corbin, 34f. und LAUDE, Pathways to an inner Islam, 8.

<sup>2</sup> Vgl. CORBIN, Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī.

<sup>3</sup> Vgl. SHAYEGAN, Henry Corbin, 30.

<sup>4</sup> Ebd., 30.

<sup>5</sup> CORBIN, Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī, 36.

<sup>6</sup> CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 45.



der die Flamme iranischer Geistigkeit durch seine Arbeit intensiviert. Dementsprechend schliesst sein Vorwort mit den Worten: „M. Henry Corbin qui est le digne héritier des orientalistes de son pays, a discoursé ici en termes parfaits de la philosophie de l’*‘Ischrâq*’, et a illuminé nos cœurs en y faisant apparaître une des splendeurs de l’Iran antique.“<sup>1</sup> Corbin wiederum ist sich der speziellen und heiklen Rolle sehr bewusst, insofern er als Nichtorientale vor einem orientalischen Publikum über einen der Grossen der orientalischen Philosophie referieren soll. Er sieht aber die Legitimität hierfür darin begründet, dass der aus der Fremde hinzu Gekommene sich der gemeinsamen Liebe für ein und dasselbe geistige Universum gewiss ist und dass die Tatsache, hier vor diesem Publikum nun sprechen zu dürfen, die Mühe der intensiven Arbeit während der Jahre in Istanbul aufwiege: „Pour oser l’affronter, il [der Orientalist, d.i. Corbin] doit se sentir soutenu par cet amour qu’il partage avec ses auditeurs pour un même univers spirituel, et par leur volonté commune de le faire vivre dans les cœurs. La communication humaine qui s’établit alors, devient la garantie que les années passées dans le travail solitaire n’ont pas été dépensées en de vaines constructions de l’esprit.“<sup>2</sup> Seine mit Iranern geteilte Liebe zu diesem geistigen Universum hat einen ihrer Gründe darin, dass es einen möglichen Ausweg aus jenen Sackgassen beschreibe, in denen sich die geistige Tradition Europas seit langem befinde. „Depuis longtemps déjà, l’Occident a cherché un miroir de sa propre conscience du monde et de son devenir, en se présentant à lui-même le destin de ses philosophes et de ses philosophies. L’histoire de la philosophie a même pu dégénérer en historicisme, ce n’est qu’un des aspects d’une longue crise. Mais nous pouvons définir quelle portion d’un long héritage nous assumons, ou au contraire refusons.“<sup>3</sup> Wir sehen hier also klar, dass die Themen, die ihn schon lange beschäftigten, so insbesondere das Problem der Geschichte und des Historismus, noch immer motivierend in ihm am Werk sind und dass es nun so scheint, als ob er diesbezüglich einen noch aussichtsreicheren Ausweg gefunden habe. „Il s’en faut de beaucoup que nous voyions aussi nettement la courbe des interprétations du monde en Orient, et singulièrement en Iran. Sans aucun doute, nos confrères orientaux n’ont pas été sollicités par la même inquiétude que celle d’où ont procédé nos investigations historiques. Il n’en reste pas moins qu’une lacune criante fausse dès le principe nos schémas d’ensemble. C’est cette absence qu’il nous faut combler. Elle ne peut l’être que par un effort mené ensemble. Peut-être alors l’immense richesse gardée en réserves par les penseurs d’Iran sera-t-elle un contrepoids aux valeurs disparues, faussées ou altérées.“<sup>4</sup> Diese Schlüsselstelle zeigt klar auf, wohin Corbin mit seiner Arbeit drängt: Die philosophische Tradition des Abendlandes hat sich in die Richtung einer historisierenden Gesamtschau hin entwickelt, die so nicht notwendig hätte erfolgen müssen und deren Gang nun grossen (spirituellen) Schaden mit sich brachte – wir erinnern uns an das Manifest von *Hic et Nunc*! Der Grund dieser Entwicklung liegt in der Abwesenheit eines Prinzips am Grunde einer Gesamtschau, welches in der orientalischen Philosophie zentral betont wird: Es ist gerade das Gegenteil einer Abwesenheit oder Absenz, nämlich die Betonung von Präsenz und Gegenwart, die in derjenigen Philosophie zum Tragen kommt, mit welcher Corbin die abendländische Philosophie konfrontieren, kompensieren oder gar heilen möchte. Corbin versteht sich also am Anfang einer Art interkultureller Philosophie, zu deren Grundlegung die Edition von bislang unbekannten oder nicht beachteten Werken gehört. Die durch ihn begründete *Bibliothèque Iranienne* sollte einen Anfang dieser Lückenfüllung sein, wobei ihm sehr wohl bewusst ist, dass ein Einzelner diese Arbeit nicht zustande bringen kann. Nichtsdestoweniger meint er zu wissen, dass Suhrawardī einen passenden Ausgangspunkt eben dieser Auseinandersetzung bilden könnte, mit dem er sich nun lange beschäftigt habe: „Si l’on s’est cru autorisé à parler de lui, c’est à dessein d’éprouver le fruit éclos après de longues années passées dans l’intimité de sa pensée. [...] La philosophie de l’*‘Ischrâq* a été profondément ressentie par celui qui en parle, comme une philosophie de la Présence. Il eût été faux de la décomposer par les méthodes d’un historicisme qui ne peut prendre le passé qu’en

<sup>1</sup> *Préface* von Pouré-Davoud zu CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī*, 5.

<sup>2</sup> Ebd., 7.

<sup>3</sup> Ebd., 7.

<sup>4</sup> Ebd., 7f.

tant que passé, sans même être bien au clair sur les postulats qu'il implique."<sup>1</sup> Wir haben bereits gesehen, wie Corbin während seiner Klausur versucht hat, ohne werkfremde Raster an den Text, den es zu verstehen gilt, heranzugehen. Auch wenn das kaum möglich ist, bringt es doch etwas zum Ausdruck, das in diesem Zusammenhang nun von grosser Bedeutung ist. Nach historisierender Manier nämlich ist man versucht, die Spur einzelner Motive eines gedanklichen oder philosophischen Systems auf ihre Ursprünge hin offenzulegen im Glauben, man verstehe dieses System dann besser. Die Grundannahme besteht dann also darin, dass v.a. im Verstehen der Materialursache das Verursachte besser ins Licht gerückt wird. Corbin aber kehrt die Stossrichtung um. Er spricht zwar sehr wohl von den zoroastrischen Motiven, die im Werk Suhrawardīs vorkommen, möchte sie aber nicht im üblichen Sinne verstanden wissen, sondern in seinem etymologischen Gehalt, nämlich als motivierende, d.h. in Bewegung bringende Elemente: „rien ,d'antérieur', aucun ,avant', de par sa seule matérialité de fait, ne permet de l'expliquer, de déduire la présence simultanée de ses éléments. Son intention centrale se confère à elle-même, en quelque sorte, une préexistence d'autorité."<sup>2</sup> Nicht Materialursachen aus der Vergangenheit also stehen im Zentrum, sondern die Existenz des Philosophen selbst in ihrem Akt und ihrer Vergegenwärtigung, aus welcher heraus er sein System entwirft und sich selbst darin vergegenwärtigt. Auf diese Präsenz kommt es an und diese selbst ist es, die die Synthese von verschiedenen Motiven, die hier zur Einheit gefunden haben, zu erklären vermag. „A l'encontre des objets matériels, dont d'autres objets antérieurs permettent parfois peut-être d'expliquer génétiquement l'existence matérielle, c'est cette présence humaine qui en évoquant à elle-même le passé, commence par nous le rendre présent en elle, par le privilège d'une antériorité inversée. C'est en partant *de* cette présence même, et *avec* cette présence, qu'il nous faut aller vers ce passé qu'elle nous expliquera; ce n'est pas en partant d'autre chose 'vers elle' qu'il nous faut aller, car alors nous ne la rejoindrions jamais."<sup>3</sup> Es ist also diese ‚antériorité inversée', auf die es ankommt: Haben im üblichen, westlich-historisierenden Denken die vorangehenden und vergangenen Materialursachen die Vorrangigkeit zum Verstehen der Gegenwart, so nimmt hier die menschliche Präsenz im Akt die entsprechende Vorrangigkeit ein, welche sich die einzelnen Motive gegenwärtig macht und sie in ihre Gegenwärtigkeit bringt, um sie eben darin in neuem Licht zu sehen. Denn hier handelt es sich nicht mehr um Sachzusammenhänge, sondern – wenn man so will – um Existenzzusammenhänge, in denen die menschliche Präsenz zentral ist.<sup>4</sup> Suhrawardī nun hat sich als Restaurator einer verloren gegangenen Tradition gesehen, indem er verschiedenste Elemente zusammen führte, wie sie seiner Ansicht nach zusammen gehörten, insbesondere nämlich die Verquickung von zoroastrischer Angelologie und platonischer Ideenlehre. Historisch gesehen ist diese Sicht Suhrawardīs, wonach diese beiden Dingen schon immer zusammen gehört haben sollen, wohl unhaltbar oder zumindest nicht nachweisbar, womit sich der Anspruch Suhrawardīs, Restaurator einer verloren gegangenen Tradition zu sein, in Luft auflöste.<sup>5</sup> Aber diese historische Vorrangigkeit ist gerade nicht das, worauf Corbins Argumentation hinzielt, sondern auf jene ‚antériorité inversée' im Existenzakt Suhrawardīs selbst, der durch seine Gegenwart verstreute Motive zur Einheit der Vergegenwärtigung bringt. Auch wenn weder historisch noch philologisch eine Verbindung zwischen den beiden Traditionslinien nachweisbar ist, so hat Suhrawardī die Synthese doch gewagt – „pour lui l'angélophanie s'est accomplie dans l'Idée platonicienne. En partant de lui, de ce monde qu'il

<sup>1</sup> Ebd., 8.

<sup>2</sup> Ebd., 11f.

<sup>3</sup> Ebd., 12.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 12: „En face d'un système philosophique, nous n'avons plus un monde d'objets impersonnels ou d'instruments, mais le monde de l'Existence, c'est-à-dire le monde que cette existence humaine fait surgir et porte avec elle-même, rend présent de par sa Présence même.“

<sup>5</sup> In ebd., 18f., unterlässt Corbin den Versuch jedoch nicht, bezüglich des Begriffs „Ishrâqîyân“ auf einige Anklänge einer eigenartigen Verbindung der Namen von Hermes, Zarathustra und Platon bis weit zurück in der Geschichte hinzuweisen, schliesst dann aber mit den Worten: „Quoi qu'il en soit, l'originalité du propos de Sohrawardī ne peut être déduite simplement de ces précédents ni de ces références.“

rend présent, nous avons une réponse actuelle, c'est-à-dire en acte. En procédant à l'inverse, en essayant de le rejoindre à travers des précédents toujours contestés ou contestables, nous ne retrouvons jamais ce présent. Mais si nous ne pouvons déduire 'ce qui' expliquerait sa présence, nous pouvons comprendre, avec elle, 'ce que' cette présence nous explique."<sup>1</sup> Solchermassen sind also die Motive im Werk Suhrawardīs präsent, nämlich als motivierende und in Bewegung setzende Momente, nicht in der Vergangenheit ruhende, sondern aus der Zukunft lockende: Denn aus der Vergangenheit zurück in die Gegenwart der philosophischen Existenz geholt, erschliessen sie neue Zukunft. Freilich zeigen sie sich nun nicht in gänzlich gleicher Art wie in den zoroastrischen Schriften selbst, sondern in einem neuen, sozusagen angepassten oder entwickelten Licht, aber gerade dies gewährleistet den Fortbestand ihrer Erscheinung auf Erden – so Corbins essentialistische Grundanschauung: „c'est dans et par la succession imprévisible de vocations accomplissant leur destin prééternel, que se consomme sur terre la perpétuation d'une école de pensée, d'une Église, d'un peuple. La présence de l'Iran ici et maintenant, le secret de toutes les présences spirituelles iraniennes, ne peuvent se dévoiler à l'hôte admis à y participer, que par cette compréhension 'au présent'."<sup>2</sup>

Der entscheidende Punkt nun ist, dass diese Umkehrung hin zur Vorrangigkeit präsentischen Verstehens, wie es Corbin ja bei Heidegger gelernt hat, ihren eigentlichen Grund in der Illuminationsphilosophie Suhrawardīs selbst hat, welche sich wesentlich als „philosophie de la Présence“<sup>3</sup> versteht. Zentralwerk dieser präsentischen Philosophie ist die *Ḥikmat al-Ishrāq*, auf das hin die beiden Editionsbande aus den Jahren 1945 und 1952 hinzielen.<sup>4</sup> Suhrawardī gibt in seinem Werk verstreute Hinweise darauf, dass dieses Buch die eigentliche Frucht seines philosophischen wie mystischen Weges sei, sodass Corbin kommentiert: „Ce livre fut vraiment pour Suhrawardī l'enfant de son âme.“<sup>5</sup> Nach Suhrawardī speist sie sich aus der ‚orientalischen Quelle‘ und erweist sich damit als höherer Weg als derjenige der peripatetischen Philosophie. Weit davon entfernt, ‚orientalische Philosophie‘ hier im geographischen Sinne zu verstehen, womit sie sich in grundsätzliche Abgrenzung etwa gegenüber okzidentaler Philosophie stellen würde, handelt es sich beim Begriff der ‚orientalischen Philosophie‘ vielmehr um einen Hinweis auf die *Quelle* philosophischer Erkenntnis, womit sie sich entscheidend abgrenzt von derjenigen der peripatetischen Erkenntnisweise. Suhrawardī sah sich als Restaurator eben dieser ‚orientalischen Philosophie‘, welche als eine bestimmte Erkenntnisweise – als des ‚Sauerteigs ewiger Weisheit‘<sup>6</sup> – überliefert wurde und zurückgeht bis auf Hermes. Von hier herkommend soll sich die Überlieferung aufgespalten haben in einen ‚okzidentalen‘ Ast beginnend mit Empedokles, Pythagoras und Platon und sich fortsetzend über Mystiker wie Dhū'n-Nūn al-Miṣrī und Abū Sahl Tostarī (bzw. Sahl at-Tustari) und in einen ‚orienatlichen‘ Ast beginnend mit persischen Gestalten wie Gayomarth, Farīdūn und Kay-Khosraw und weiterführend über Muslime wie Abū Yazīd Bisṭāmī, Manṣūr Ḥallāj und Kharaqānī. Die Transmissionsketten so überliefert, fanden sie wieder zusammen in einer Gruppe, zu der sich Suhrawardī selbst zählte. „Aussi bien, cette succession de Sage en Sage, propre sans doute à dérouter les habitudes des paisibles auteurs de manuels d'histoire, ne porte pas les caractères d'une succession insérable dans la chronologie positive, sanctionnée par une investiture matérielle. Non, c'est essentiellement une ascendance qu'un penseur se donne spontanément et de plein droit avec une famille d'esprits, parce qu'il a conscience de la perpétuer dans le monde. Election spirituelle, privilège d'in-

<sup>1</sup> Ebd., 36.

<sup>2</sup> Ebd., 12f.

<sup>3</sup> Ebd., 8.

<sup>4</sup> SUHRAWARDĪ / CORBIN, Opera metaphysica et mystica, enthält die drei ersten grossen und hinführenden Werke der Tetralogie, von der dann das vierte und wichtigste, nämlich die *Ḥikmat al-Ishrāq*, in SOHRAWARDĪ / CORBIN, Œuvres philosophiques et mystiques (opera metaphysica et mystica II), herausgegeben wurde.

<sup>5</sup> Ebd., 20. Vgl. auch CORBIN, Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī, 16f.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 22, wo Corbin auf eine Stelle im Werk Suhrawardīs verweist, wo dieser von der „transmission du Levain de la Sagesse éternelle“ spricht.

vestiture théosophale, faudrait-il dire, mais ayant à son tour le pouvoir de créer une succession régulière.“<sup>1</sup> D.h. Suhrawardī vergegenwärtigt sich eine Welt spiritueller Wahlverwandschaft und bringt sie in seinem philosophischen System zur Einheit, womit er eine „succession régulière“ etabliert, die in Iran selbst bis auf den heutigen Tag besteht – „jusqu’à nos jours“, wie es Corbin fast wie ein Rezitativ durch die Jahrzehnte hindurch verstreut in allen seinen Werken betont!

Diese Art von Philosophie, bezeichnet als *Ḥikamt al-Ishrāq*, wird in ihrem Wesen durch eben diese Begrifflichkeit hinreichend aufgeschlossen:<sup>2</sup> *Ḥikma* meint dabei Weisheit und ist unterschieden sowohl von allgemein verstandener Philosophie wie auch Theologie – Corbin erinnert an den griechischen Terminus *sophia* und weist auch hin auf das lateinische *sapere*, das ursprünglich nicht nur wissen, sondern auch schmecken bedeutet, was genau beides auch der arabische Terminus *dhawq* zum Ausdruck bringt. Der Begriff des vollkommenen Weisen, *ḥakīm mota’allih*, den Suhrawardī im Prolog seines Hauptwerkes auch benutzt, ist eine Steigerung von *ḥakīm ilāhī*, was die wörtliche Wiedergabe des griechischen *theosophos* ist. In seiner Steigerung enthält der Begriff nach Corbin auch Anklänge des byzantinischen Begriffs der *theosis*. All dies bewog ihn schliesslich nach längerem Zögern dazu, *ḥikma* mit Theosophie zu übersetzen: „La ‚Théosophie‘ désignera en propre dans le vocabulaire ‚ishrāqī‘, la sagesse du Sage qui réunit en lui à la fois la plus haute connaissance spéculative, et l’expérience elle aussi étymologiquement ‘spéculative’, c’est-à-dire celle qui transmue son être en un speculum, un pur miroir, dans lequel se réfléchissent et qu’embrasent les pures Lumières de l’Orient des Lumières.“<sup>3</sup> Mit der Bezeichnung des ‚Orient der Lichter‘ sind wir beim zweiten Begriff des Hauptwerktitels, nämlich *al-Ishrāq*,<sup>4</sup> welcher diese Art von Philosophie oder Theosophie als *orientalische* qualifiziert und aufgrund der naheliegenden geographischen Assoziierung rasch Missverständnisse mit sich bringt. Denn wie bereits erwähnt, geht es hier nicht um eine geographische Abgrenzung im Sinne von Orient versus Okzident, sondern um eine Abgrenzung bezüglich der Erkenntnisweise bzw. der Erkenntnisquelle. Dies schwingt ja schon im Begriff der *Ḥikma* mit und findet dann v.a. im Bedeutungsfeld von *Ishrāq* seinen symbolischen Wiederhall: *Ishrāq* nämlich bedeutet sowohl die Morgendämmerung, sodann die Erleuchtung, die diese mit sich bringt und schliesslich der Himmelskörper selbst, von dem aus die Erleuchtung des Morgens ausgeht. Auf die Erkenntnis angewandt bedeutet dies: „On peut dire qu’il s’agit d’une Connaissance qui est Orientale, parce qu’elle est elle-même l’Orient de la Connaissance, et cela comme étant à la fois: a) le moment où la connaissance se lève; b) la direction d’où elle se lève au pur espace intelligible; c) et antérieurement à tout, par droit de primauté ontologique, comme étant un Connaître qui est identique à l’ipséité, au ذات de l’intelligence et qui fait ‘se lever’ toute connaissance, suscite tous les cognoscibles.“<sup>5</sup>

Ein konstitutiver Moment im Leben Suhrawardīs für diese Hinwendung zur ‚orientalischen Erkenntnisweise‘ war nach seiner eigenen Deutung die Erscheinung Aristoteles<sup>6</sup> in einem Traum, nachdem er im

<sup>1</sup> Ebd., 24.

<sup>2</sup> Vgl. v.a. SOHRAWARDI / CORBIN, *Œuvres philosophiques et mystiques* (opera metaphysica et mystica II), 20ff.

<sup>3</sup> Ebd., 21.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu SUHRAWARDI / CORBIN, *Opera metaphysica et mystica*, XXVII, und CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī*, 26ff.

<sup>5</sup> Ebd., 28. Vgl. SUHRAWARDI / CORBIN, *Opera metaphysica et mystica*, XXIX, wo er in der zeitlich früheren Fassung fast wortgleich schreibt, jedoch mit folgender Abweichung bezüglich des dritten Punktes: „et antérieurement à tout, par primauté devançant toute origine (temporelle et spatiale), comme Connaissance même qui, identique à l’ipséité (dāt) de l’âme connaissante, fait ‘se lever’ toute connaissance, suscite tous les cognoscibles.“ Corbin sieht diesbezüglich im lateinisch-hermetischen Begriff der *cognitio matutina* ein annäherndes Äquivalent.

<sup>6</sup> Wohlverstanden handelt es sich hierbei nicht um den ‚peripatetischen‘ Aristoteles, sondern um ein für damals übliches Bild von Aristoteles, welches zugleich die Verfasserschaft der *Theologie des Aristoteles* mit einschliesst, also eine Schrift, welche durch und durch neuplatonisch gefärbt ist. Vgl. CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī*, 29. Zur deutschen Übersetzung dieser Schrift, vgl. Friedrich DIETERICI, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig 1883. Suhrawardī war sich aber als einer der wenigen bewusst, dass es sich hier eigentlich um Platon (bzw. Plotin) handelt, vgl. AL-SUHRAWARDI / SINAI, *Philosophie der Erleuchtung*, 154 (§ 171).

Wachen über lange Zeit im Rahmen spiritueller Praxis über das Problem der Erkenntnis reflektiert und meditiert hat. Der ‚Anführer der Weisheit‘ nun rät ihm, zu sich selbst zu erwachen, und eben die Realisierung hiervon war für Suhrawardī der Einstieg in die Einsicht präsentischer Erkenntnisweise.<sup>1</sup> Denn hierbei wurde ihm folgendes klar: Die Erkenntnis seiner selbst geschieht nicht durch ein vermittelndes Bild oder eine Form, einen Repräsentanten also, denn wie käme er so je zu sich selbst, bzw. bei sich selbst an? Selbsterkenntnis geschieht vielmehr präsentisch, indem das Selbstbewusstsein sich selbst gegenwärtig ist: „connaissance qui n’est pas le produit d’une abstraction, une re-présentation de l’objet, et qui ne se surajoute pas à l’ipséité (ḡāt) du sujet connaissant, mais s’identifie à son être même. L’âme, la subjectivité personnelle (anā’iyya) est par essence Vie, Lumière, Conscience de soi.“<sup>2</sup> Durch diese Erkenntnis ergibt sich für Suhrawardī die Unterteilung in zwei grundlegende Erkenntnisweisen, von denen die eine repräsentativ und auf Universalien gründend operiert und dem peripatetischen Weg entspricht, währenddem die andere präsentisch und auf singulare Essenzen bezogen ist und so der orientalischen Philosophie gemäss ist: „Une connaissance représentative, c’est-à-dire résultant de l’intermédiaire d’une Forme abstraite, ne fait jamais connaître qu’un universel. Par contre, Suhrawardī aspire à la connaissance intuitive et unitive de l’essence dans sa singularité ontologique absolument vraie. C’est un point décisif de sa doctrine.“<sup>3</sup> Auf diesem Licht der selbstbewussten Seele nun gründet auch die wahre Erkenntnis alles anderen, indem es die Objekte ihrer Erkenntnis in ihre Gegenwart bringt. „La Présence consiste en ce que l’âme, pour ainsi dire, ‚se lève‘ sur l’objet présent, ou plutôt c’est elle qui le rend présent: son Epiphanie est la Présence de cette présence, et c’est en cela que consiste la Présence épiphanique ou ‘orientale’ (hodhour ishrâqî).“<sup>4</sup> Bedingung der Möglichkeit solcher Erkenntnisweise aber ist, dass sich die Seele vom Körperlichen zu lösen und auf sich selbst zurückziehen vermag; wenn sie sich also orientiert auf den wahren Orient der aufgehenden, d.h. intelligiblen Lichter, die in der Hierarchie der Lichter eingebunden und sich selbst gegenwärtig sind. Das heisst jedoch nicht, dass es bei Suhrawardī bloss um mystische Intuition geht, sondern eben auch um deren (nachträgliche)<sup>5</sup> Begründung durch philosophische Argumentation. Für Suhrawardī erlangt nämlich derjenige den höchsten Rang unter den Menschen, der „zugleich in der göttlichen Weisheit und im diskursiven Denken beschlagen ist“<sup>6</sup>, derjenige also, dem mystische Erfahrung zuteil geworden ist und der diese philosophisch zu begründen imstande ist.<sup>7</sup> Von all dem – den „ontologischen und epistemologischen Bedingungen der Möglichkeit mystischer Erfahrung“<sup>8</sup> – handelt damit die Weisheit der Erleuchtung, die *Ḥikmat al-Ishrāq*.

Nun legt Corbin gerade in seiner ‚Antrittsrede‘ im Iran, aber auch in seinen Einführungen zu den Editionsbanden, grossen Wert darauf, dass diese Lehre Suhrawardīs in Konsonanz steht mit vorislamischen iranischen Weisheitstraditionen – von daher ja auch der Titel seiner Rede: *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî*. Dementsprechend ist seine Rede gegliedert nach drei altiranischen Motiven, die bei Suhrawardī aktualisiert wurden bzw. bei ihm motivierend am Werk waren, nämlich die Angelologie, das Konzept vom Chvarenah und die Idee des präexistenziellen Selbst. Sie alle sind eng miteinander verwoben und Aspekte ein und derselben Intuition, wobei wir uns zum Schluss v.a. noch

<sup>1</sup> Vgl. CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî*, 28ff., und SUHRAWARDÎ / CORBIN, *Opera metaphysica et mystica*, XXXIVff.

<sup>2</sup> Ebd., XXXIV. Vgl. auch CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî*, 29.

<sup>3</sup> SUHRAWARDÎ / CORBIN, *Opera metaphysica et mystica*, XXXIV.

<sup>4</sup> CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî*, 30.

<sup>5</sup> Vgl. Suhrawardīs Einleitung zu seiner *Ḥikmat al-Ishrāq* § 3, AL-SUHRAWARDÎ / SINAI, *Philosophie der Erleuchtung*, 10: „Sein Inhalt wurde mir nicht durch Nachdenken zuteil, sondern auf andere Weise. Daraufhin habe ich dann nach Begründungen dafür gesucht“. Vgl. auch §165, S. 151.

<sup>6</sup> Ebd., 12.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu auch SUHRAWARDÎ d’Alep, *Le bruissement de l’aile de Gabriel*, 12f.

<sup>8</sup> AL-SUHRAWARDÎ / SINAI, *Philosophie der Erleuchtung*, 295.

auf die Angelologie konzentrieren wollen.<sup>1</sup> Die Engelslehre spielt insofern eine wichtige Rolle, als der Schritt von der repräsentativen Erkenntnisweise zu jener der präsentischen die platonische Ideenlehre in neuem Licht erscheinen lässt. Suhrawardī übernimmt nicht einfach die platonische Ideenlehre, sondern verwandelt sie im Lichte der zoroastrischen Tradition, so wie er sie sich vergegenwärtigte, in eine spezifisch neue Form. Denn die Ideen sind nicht mehr Universalien in dem Sinne, wie sie sich in der repräsentativen Erkenntnisweise zeigen mögen,<sup>2</sup> sondern gemäss präsentischer Erkenntnisweise erweisen sie sich als singulare Lichtessenzen, woran die Objekte nicht teilhaben wie an Universalien, sondern auf die die Ideen personalisierend einwirken. Und eben deshalb nehmen sie den Status eines Engels ein, der als Herr der Spezies fürsorgend über sie wacht: „Car l'espèce corporelle est comme une ombre, une projection, une 'icône' (sanam) de son Ange, une théurgie opérée par lui dans le barzakh<sup>3</sup> qui par soi-même est mort et nuit absolue. L'Eau est la théurgie de cet Ange que les Perses appelaient Khordād [...]“<sup>4</sup> N'avons-nous donc pas ici une vision du monde qui ressuscite en elle tout l'univers céleste annoncé par l'ancien Iran? Et par une voie qui met en consonance platonisme et zoroastrisme, cette vision dépasse du même coup la difficulté restée inhérente au platonisme historique: celle de la transcendance des Idées. Nous voyons intervenir une multitude de relations personnelles ou personnalisantes au sein d'un kosmos d'où se trouve bannie toute abstraction rationaliste.“<sup>5</sup> Tatsächlich erweisen sich die rationalistischen Abstraktionen als blosse „intellektuelle Betrachtungsweisen“<sup>6</sup>, die sehr wohl von Wert sind, aber der intuitiven Erkenntnisweise nachstehen, da durch sie das Objekt der Erkenntnis nicht in seinem Wesen erkannt zu werden vermag: „c'est bien tout cela que signifie pour lui Hikmat al Isrāq: Sagesse dont l'origine transcendante est l'Orient de l'être, dont les moments s'accomplissent comme 'matins illuminants' de cet Orient, et dont les dépositaires sont les 'Orientaux', par excellence les Sages de l'Iran.“<sup>7</sup> Zu diesen Orientalen im eigentlichen, sprich: illuminationsphilosophischen Sinne, fühlte sich Corbin also zugehörig. Corbin ist insofern heimgekommen und zwar im Zeichen des mystischen Orients; heimgekommen zu sich selbst wie auch in die Verbundenheit zu einer bestimmten philosophisch-spirituellen Familie, aus deren Perspektive er fortan auch die *res religiosa* zu verstehen suchte.

<sup>1</sup> Die anderen Aspekte werden in den Folgejahren mehr ausgearbeitet werden, weshalb wir dieses Thema auf später aufschieben.

<sup>2</sup> Vgl. CORBIN, Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī, 31: „Il les comprend dans le sens que postule et qu'annonce sa phénoménologie de l'être, et qui, avant toute physique possible, place une angélogie.“

<sup>3</sup> *Barzakh* meint Schranke und generalisierend alles, was Körper ist – damit auch Leinwand oder Projektionsfläche, worin sich das Licht manifestieren kann. Vgl. ebd., 32.

<sup>4</sup> Corbin fährt fort mit der Aufzählung der zoroastrischen Engel für die Pflanzen (Mordād), die Metalle (Shahrivār), die Erde (Isfandarmuz), etc.

<sup>5</sup> Ebd., 33f.

<sup>6</sup> Ich entnehme diesen Begriff AL-SUHRAWARDĪ / SINAI, Philosophie der Erleuchtung, 279, wo er als Übersetzung des arabischen Begriffs *i'tibārāt 'aqliya* dient, den Corbin selbst gekürzt als *i'tibārāt* wiedergibt, vgl. SUHRAWARDĪ / CORBIN, Opera metaphysica et mystica, XXXVI, und CORBIN, Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī, 35: „tous les prédicats de l'être conçus comme des aspects herméneutiques (i'tibārāt) institués par la pensée pure. L'existence n'est elle-même qu'un prédicat séparable par la pensée pure, puisque d'ores et déjà l'essence (la quiddité, 'māhiyat') est, en 'étant ce qu'elle est'.“ Corbin bezeichnet die Art der Philosophie Suhrawardīs hier als „idéalisme philosophique radical“, und in SUHRAWARDĪ / CORBIN, Opera metaphysica et mystica, XXXVI FN 49, bemerkt er wiederum: „c'est quelque chose d'aussi différent du réalisme thomiste que du nominalisme et de l'idéalisme.“ Anders AL-SUHRAWARDĪ / SINAI, Philosophie der Erleuchtung, 281: „Denn diese Position ermöglicht es al-Suhrawardī, einen konsequenten Nominalismus zu vertreten: Ausserhalb des Geistes existieren allein konkrete Individuen mit ihren partikularen Eigenschaften, die sich nicht in vorgängige metaphysische Substrate wie Essenz und Existenz auseinanderlegen lassen. Al-Suhrawardīs Begriff der ‚intellektuellen Betrachtungsweise‘ stützt also einen ontologischen Primat des Konkreten, und dieser ist wiederum eng mit seinem weiter oben analysierten intuitiven Erkenntnisbegriff verflochten, der Erkenntnis primär nicht als Subsumption von Einzelnen unter Allgemeinbegriffe versteht, sondern als ein unvermitteltes Gewahren konkreter Individuen.“

<sup>7</sup> SUHRAWARDĪ / CORBIN, Opera metaphysica et mystica, XXXVI.

#### D) Fazit: Rückgewinnung der mentalen Tiefe und die universelle Vision

Spiritualität wird heute oft und gerne in Zusammenhang mit Herz und Gefühl gebracht. Theologen mit gescheiterten und ‚verkopften‘ Darlegungen wie auch Theologen in dogmatischem Gebaren scheinen dann gleichermassen zu bestätigen, dass Religion eben doch etwas anderes sei als Spiritualität. Spielt sich jene im Kopf ab, so hat diese im Herzen ihren Ort; wirkt jene verstaubt und altbacken, ohne je ins Leben zu sprechen, so fließt diese frisch und blumig mitten ins mystische Erleben. Offenbar hat sich diese Tendenz schon in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh. bemerkbar gemacht, wenn von Theologenseite her anprangernd und kritisierend auf das um sich greifende Verlangen nach einem ‚mystischen Halbdunkel‘ oder nach einer ‚Intensität des Gefühls‘ verwiesen wurde. Wie wir gesehen haben, war diejenige Mystik, welche Corbin bei Suhrawardī entdeckt hat, jedenfalls frei von solch dualistischen und simplifizierenden Gegenüberstellungen, denn bei dieser Form von Spiritualität scheinen Mystik und Philosophie, Denken und Erleben, Darlegung und Erzählung aufeinander bezogen zu sein. Dies kommt wohl auch dadurch zum Ausdruck, dass gerade im Sufismus das Herz nicht einfach darin aufgeht, Organ des Fühlens zu sein, sondern vielmehr Ort des tiefen Geistes und des Bewusstseins ist, der intuitiven Schau wie auch der Gottesbegegnung – ein Verständnis wohlgemerkt, wie es auch im ostkirchlichen Christentum kultiviert wird und letztlich zurück geht bis auf den biblischen Begriff des Herzens.<sup>1</sup>

Wenn heute in unseren Breitengraden aber anderswo als im Kopf und ‚Intellekt‘ nach spirituellem Erleben gesucht wird, so hat dies wesentlich mit jener Feststellung zu tun, welche Gebser folgendermassen auf den Punkt bringt: „Seit der Renaissance fängt das Mentale an defizient zu werden; es deformiert sich ins Rationale.“<sup>2</sup> Aus eben dem Grund haben wir im Fazit zu Teil 1 auch vom *rationalistisch* gewordenen Paradigma gesprochen, obwohl es sich von der Bewusstseinsstruktur her und nach Gebser's Terminologie grundsätzlich um das *mentale* Paradigma handelt, welches aber als Defizientform den Zug zum Rationalismus enthält. Hat sich eben dieser Zug seit der Renaissance stark bemerkbar gemacht, sodass Corbin mit vielen anderen Denkern darin übereinstimmte, dass es sich hierbei tatsächlich um eine rationalistische Engführung handelt, so galt seine Forschungssuche eben jener Sorge, die prinzipielle Tiefe des mentalen Paradigmas zurück ins Bewusstsein zu bringen. Ein wichtiger Wegbereiter war ihm hierbei sicherlich Émile Bréhier, obwohl dieser gerade im rationalistischen Impetus lehrte. Aber er machte doch zumindest darauf aufmerksam, welche mentalen Elemente im System Plotins ebenfalls mitenthalten sind nebst den vermeintlich eigentümlichen griechischen Elementen: Nämlich diejenigen, welche unter indischem Einfluss vermutet und eben deshalb als ‚irrational‘ charakterisiert wurden; Elemente, welche nicht so sehr dem diskursiven Denkverfahren zuzurechnen seien, als vielmehr der aus Sammlung und Meditation entspringenden intuitiven Erkenntnisform. Damit aber gehörten sie nach rationalistischem Verständnis nicht so sehr der Philosophie an, als vielmehr der Mystik. Gerade diese Erkenntnisform aber hat beim Philosophen Corbin das Interesse geweckt, und zwar deshalb, weil er das Geschäft der Philosophie innerhalb eines mentalen und nicht nur innerhalb eines rationalistischen Paradigmas verstand.

Gesagt ist damit u.a., dass das mentale Paradigma mehr zu bieten hat als eine veräusserlichte Zweckrationalität, und man muss an die Anfänge desselben gehen, um dies zu sehen. Hier in den Anfängen eines neu sich bildenden Bewusstseins, sozusagen bei den Pionieren des Mentalen, erkennt man, wie das mentale Bewusstsein aus dem mythischen hervorgegangen ist und den Blick in seiner ganzen Tiefenschärfe freigibt.<sup>3</sup> Der Schritt vom Mythos zum Logos war ein folgenreicher, welcher im menschl-

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu James S. CUTSINGER, *Paths to the Heart. Sufism and the Christian East*, Bloomington, Indiana 2002.

<sup>2</sup> GEBSER, *Ursprung und Gegenwart*, Bd. 2, 410.

<sup>3</sup> Vgl. DERS., *Ursprung und Gegenwart*, Bd. 2, 399, wo er bemerkt, „dass bisher noch in jeder echten Mutationszeit jene Kräfte in menschlicher Form Gestalt annahmen, die dann während längerer Zeiten wirkend das jeweilige

chen Bewusstsein bis auf den heutigen Tag die Achse bildet – von daher auch Jaspers Begriff der Achsenzeit, der auf eben jenen Schritt verweist, welcher ihm gemäss und in grossen Einheiten gemessen, etwa zeitgleich in China, Indien und Griechenland stattfand. „Das Neue dieses Zeitalters ist in allen drei Welten, dass der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewusst wird. [...] Er erfährt die Unbedingtheit in der Tiefe des Selbstseins und in der Klarheit der Transzendenz. Das geschah in Reflexion. Bewusstheit machte noch einmal das Bewusstsein bewusst, das Denken richtete sich auf das Denken. [...] In jedem Sinne wurde der Schritt ins Universale getan. Durch diesen Prozess wurden die bis dahin unbewusst geltenden Anschauungen, Sitten und Zustände der Prüfung unterworfen, in Frage gestellt, aufgelöst. Alles geriet in einen Strudel. Soweit die überlieferte Substanz noch lebendig und wirklich war, wurde sie in ihren Erscheinungen erhellt und damit verwandelt.“<sup>1</sup> Damit kommt die Möglichkeit zur Selbsterkenntnis aus dem innersten Grund heraus als das eigentlich Humane in den Mittelpunkt zu stehen, was sich auch daran ablesen lässt, wie Gebser zeigt, dass die etymologische Wurzel von indog. *man-* Pate steht für Wörter wie skr. *manas* (Geist, innerer Sinn, etc.), lat. *humanus* oder dt. *Mann* wie auch *Mensch*.<sup>2</sup> Kommt dies m.E. in den Upanischaden bspw. dadurch zum Ausdruck, dass zwei Wissen unterschieden werden, von denen das erste mit allerlei Überlieferungen und Künsten zu tun hat, das andere und höhere aber mit Selbsterkenntnis der innersten Natur des Menschen,<sup>3</sup> so war es für den Westen v.a. Sokrates, der als erster in dieser Klarheit von der Selbsterkenntnis als dem höchsten Gebot der Philosophie spricht. Daraus resultiert jener fest gegründete Selbststand, in dem der Mensch unabhängig von blosser Überlieferung in der Kraft der inneren und vernünftigen Überzeugung zu stehen vermag – so zumindest in der Darstellung Platons. Es ist ja gerade dieser, welcher nach einem bekannten Diktum Whiteheads die Grundkoordinaten für den weiteren Verlauf der Philosophiegeschichte gesteckt habe, sodass alles Weitere nur noch Fussnoten zu Platon wären. Jedenfalls kann man von ihm Folgendes sagen: „Für Platon bestand die grosse Aufgabe des Philosophen darin, aus der Höhle flüchtiger Schatten herauszutreten und seinen verdunkelten Geist zurück ins archetypische Licht zu führen.“<sup>4</sup> Hierzu lehrte er verschiedene und sich z.T. überlagernde Erkenntnisweisen, von denen diejenige an der Spitze steht, welche „die Schau der Ideen durch einen intuitiven Sprung“ bezeichnet, „der zugleich als Wiedererinnerung an das frühere Wissen der unsterblichen Seele galt.“<sup>5</sup> Für *den* Philosophen am Beginn der (westlichen) Philosophiegeschichte also waren intuitive und diskursive Erkenntnis nicht voneinander dissoziiert, sondern aufeinander bezogen als Möglichkeiten des Mentalen und damit Bestandteile der einen Philosophie. Genau hierauf macht auch Ken Wilber aufmerksam, wenn er Platon als einen wichtigen Quellpunkt sowohl der Mystik wie auch des rationalen Denkens ansieht. Aber er macht eben auch auf Folgendes

---

Mutationsprinzip sichtbar verkörperten. Gestalten wie Zarathustra, Kungfutse, Dschuang Dsi, Laotse, Buddha, Mahavira, Sokrates und Platon, vor allem aber wie Jesus Christus erscheinen nicht zufällig gerade in dem Moment, da eine Mutation sich vollzieht.“

<sup>1</sup> JASPERS, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 20.

<sup>2</sup> Vgl. GEBSER, Ursprung und Gegenwart, Bd. 1, 130.

<sup>3</sup> So nachlesbar in der Mundaka-Upanischad, wo der Weise Angiras auf die Frage eines Suchenden sagt: „Die erleuchteten Weisen sagen, es gibt zweierlei Wissen, höheres und niederes. Das Studium der Veden, die Sprachwissenschaft, die Rituale, die Astronomie und alle Künste kann man als niederes Wissen bezeichnen. Das höhere ist jenes, das zur Selbst-Verwirklichung führt. Das Auge kann es nicht sehen; der Geist kann es nicht erfassen. Das todlose Selbst hat weder Kaste noch Rasse, weder Augen noch Ohren noch Hände noch Füsse. Die Weisen sagen: Dieses Selbst ist unendlich im Grossen und im Kleinen, ewig während und unveränderlich, die Quelle des Lebens [...]. In Unkenntnis ihrer Unwissenheit, doch weise ihrer Selbsteinschätzung nach, laufen diese verblendeten Menschen, stolz auf ihre nutzlose Gelehrsamkeit, immerzu im Kreis wie die von den Blinden geführten Blinden. [...] Aber jene, die reinen Herzens sind, die Meditation praktizieren und ihre Sinne und Leidenschaften bezwingen, sollen das unsterbliche Selbst erlangen, die Quelle allen Lichts und Quelle allen Lebens.“ (Eknath EASWARAN, Die Upanischaden. Eingeleitet und übersetzt von Eknath Easwaran, München 2008, 154-156. Für eine präzisere Übersetzung siehe Walter SLAJE, Upanischaden. Arkanum des Veda, Frankfurt am Main u.a. 2009, 355-357).

<sup>4</sup> TARNAS, Idee und Leidenschaft, 52.

<sup>5</sup> Ebd., 65.



aufmerksam: „Wenn die westliche Zivilisation eine Reihe von Fussnoten zu Platon ist, dann sind es gebrochene Fussnoten.“<sup>1</sup> Denn Platon lehrte zwar den Aufstieg vom Vielen zum Einen, dessen Erkenntnis letztlich eine mystische Erkenntnis ist, wie er auch den Abstieg vom Einen zum Vielen lehrte. „Während jedoch Platon von *beiden* Bewegungen sprach, hat sich die Geschichte der abendländischen Zivilisation zu einem Kampf *zwischen* diesen beiden Bewegungen entwickelt, zwischen denen, die nur in ‚dieser Welt‘ der Vielheit leben mochten, und denen, die nur in ‚jener Welt‘ der transzendenten Einheit leben mochten [...]. Aufsteiger verneinen die Schöpfung, Absteiger sehen nichts anderes als die Schöpfung: Das sind die beiden Hauptformen gebrochener Fussnoten, die im Westen seit zweitausend Jahren umgehen.“<sup>2</sup> Gab es laut Wilber nach Platon noch derartige Glanzleistungen in Platons Sinne der ‚Nondualität‘, so v.a. bei Plotin,<sup>3</sup> sodann bei christlichen Mystikern von Dionysios Areopagita bis Meister Eckhart<sup>4</sup>, so geschah es doch schon sehr bald, dass die Aufspaltung in ‚diese Welt‘ und ‚jene Welt‘ immer stärker wurde – so insbesondere durch das „mythisch-buchstabenhörige Christentum“<sup>5</sup>. Die vollendete Dissoziation aber geschah dann in der Aufklärung, während der im Namen der Vernunft nicht nur eine befreiende Entlarvung alles Mythischen vollzogen wurde, sondern zugleich – und zwar auf dem Hintergrund einer tragischen Vermengung von Mythos und Mystik<sup>6</sup> – auch jede Möglichkeit eines Aufstiegs verworfen wurde. Im Siegeszug der Moderne mit ihrem rationalisierten Zugriff auf die Aussenwelt der Wirklichkeit wurden die Errungenschaften früherer Kontemplativen mit ihrer geschulten Introspektion unter dem Vorbehalt des Mythos einfachhin verworfen. Der Blick wandte sich immer mehr auf das Viele im Aussen und seine Beherrschung, denn es schien, dass alles in dieser Welt durch den empirischen und rationalen Fokus hinreichend erkannt werde. „Diese Vernunft, die sich vor allem als Kämpferin gegen alles Mythische verstand, blickte folglich fast ausschliesslich nach unten, und unter diesem vernichtenden Blick wurde die moderne westliche Welt geboren.“<sup>7</sup> Wilber nun liegt im Namen des Integralen daran, diese und andere Dissoziationen aufzuheben in einer umfassenderen Schau. Dazu gehört es wesentlich, eben gerade auch jenes Vermächtnis wieder in Erinnerung zu rufen, welches bspw. in einem Platon oder Plotin wurzelt, und womit wesentlich die Tiefen des Mentalen gemeint sind. Diese Rückbesinnung bedeutet jedoch nicht, die zentralen Errungenschaften auch der Moderne aufzugeben, wozu bspw. eine voll ausgebildete Rationalität gehört oder die hart errungene Idee der Freiheit. Der Sprung in ein neues Bewusstsein bedeutet keine Regression, sondern vielmehr Integration und zugleich Transzendierung des bislang Paradigmatischen. „Was die Rationalität zerlegt hat, kann die Schau-Logik wieder vereinigen – das ist das Potential, die Aussicht, der Kampf der Postmoderne. Was die Moderne differenziert hat, muss die Postmoderne integrieren.“<sup>8</sup>

Nach dem bereits Bekannten von Corbin scheint es schwierig, ihn nicht genau in dieser Tendenz begriffen zu sehen, und zwar von allem Anfang an! Nicht nur zog ihn der Platonismus und die Frage nach der Mystik schon früh an, sodass er den ‚grossen Pfaffen‘ und seinen Geistesschüler aus Alexandrien nicht durch eine eingestellte rationalistische Brille zu lesen lernte, sondern, im Aufmerken auf die mentalen Tiefen derselben, bislang verschüttete Möglichkeiten wiederzuentdecken bereit war – und zwar

<sup>1</sup> WILBER, Eros, Kosmos, Logos, 392.

<sup>2</sup> Ebd., 392f.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 405ff. Wilbers Einschätzung von Plotin ist zentral, wenn er schreibt: „Nach Platon wurde die Fackel der Nichtdualität vor allem von Plotin (205-270 n. Chr.) weitergetragen, und er gab dieser Erfahrung die wohl erschöpfendste und mitreissendste Formulierung, die es in Ost oder West und zu welcher Zeit auch immer je gegeben hat. ‚Kein anderer mystischer Denker‘, sagt William Inge, ‚kommt Plotins Kraft und Einsicht und spiritueller Durchdringungskraft auch nur nahe‘.“ (405).

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 433ff.

<sup>5</sup> Ebd., 426.

<sup>6</sup> Auch Gebser steht übrigens noch in der Nachwirkung dieser Vermischung, vgl. bspw. GEBSER, Ursprung und Gegenwart, Bd. 1, 113. Dagegen HALBFAS, Der Glaube, 37, welcher in der Mystik möglicherweise gerade etwas Kennzeichnendes in der Ausbildung des Integralen zu sehen meint.

<sup>7</sup> WILBER, Eros, Kosmos, Logos, 482.

<sup>8</sup> Ebd., 475.

gerade auch zur spirituellen Grundlegung des Humanen! Der Geist oder Intellekt, immer mehr zu einem Instrument der äusseren Weltbemächtigung rationalisiert und damit degradiert, hält nach dieser Lesart noch höhere Potenzen bereit, welche einerseits im Platonismus, v.a. aber auch in Zeugnissen des Ostens, so bspw. in den Upanischaden oder im Buddhismus, wiederentdeckt werden sollten. Gerade hier scheinen mächtige Ströme philosophisch-spirituellen Lebens den Fokus der ‚metaphysischen Realisierung‘ in der Aufdeckung der inneren Natur des Geistes aufrechterhalten zu haben. Ihre Rückbesichtigung würde das Geschäft der Philosophie wesentlich erweitern – bzw. vertiefen! Corbin ist damit an einem Punkt angekommen, wo er die moderne Abspaltung nicht mehr einfach so hinnehmen möchte, wonach die Frage nach spiritueller Verwirklichung in den subjektiven Privatraum verbannt werden soll, ja, nach einem bestimmten, d.h. positivistischen Fortschrittsglauben überhaupt bald obsolet werden würde. Die Beschäftigung mit metaphysischen und religiösen Fragestellungen sollte vielmehr in die Mitte der Gesellschaft gestellt werden, denn ihre Abwesenheit hat unweigerlich eine Entgeistlichung und damit auch Entwürdigung des Menschlichen zur Folge.

Einen so vertieften Stand sah Corbin deshalb klar in solider, universitärer Bildung verwurzelt und zwar mit einer Zentrierung im Fach der Philosophie. Damit bewahrt er die Errungenschaften der Moderne. Zugleich möchte er sich nicht in den eng gewordenen Bezirken der modernen Einstellung bequemen, sondern drängt vielmehr voran zu einer neu ausgerichteten Philosophie, nämlich der hermeneutischen Phänomenologie, welche die Innenbezirke des Menschseins auf neue Weise offenzulegen vermag. Andererseits gesteht er offen und ehrlich zu, dass er auf einer spirituell motivierten Suche ist, welche von einer ‚metaphysischen Unruhe‘ angetrieben wird. Corbin sieht sich hierin insofern legitimiert, als die Anerkennung oder Aberkennung einer höheren Welt des Geistes letztlich eine philosophische Wahl ist. Dies hat er gerade auch durch sein Studium der Phänomenologie erkannt, welche von ihren Grundsätzen her diejenige Korrelation ans Tageslicht gebracht hat, wonach es der Akt meiner Präsenz ist, welcher darüber entscheidet, was ich mir durch ihn vergegenwärtige, bzw. welche Gegenwart durch ihn überhaupt erst in den Horizont meiner Gegenwart tritt. Ein Philosoph des Geistes sollte sich der hermeneutischen Ebenen bewusst sein, welche mit dem Akt der Gegenwärtigkeit einhergehen, weshalb seine Schulung letztlich eine umfassendere als die etablierte mit sich bringen würde. Mit anderen Worten: Ein Phänomenologe klammert seine eigene (Alltags-)Erfahrung nicht aus unter dem Vorwand, es handle sich dabei um nur Subjektives, was dem philosophischen Denken nicht würdig wäre. Vielmehr ist er der Meinung, dass nur das wirklich verstanden werden kann, was er annäherungsweise selbst erlitten und erfahren hat, und eben deshalb integriert er in seinem Denken auch seine eigene Erfahrung. Solche Selbstinvolviertheit des Einzelnen vor Gott oder dem Unendlichen – und damit gerade die *spirituelle* Erfahrung – war Corbin nicht nur während der 20er und 30er Jahre eine wichtige Verankerung, bspw. fassbar in seinen theologischen Studien, sondern später gerade auch in Istanbul, wo er den Wert der Klausur so richtig schätzen gelernt hat. Noch später scheint er im Iran nicht nur eine Einweisung in dessen geistigen Ideenkosmos erhalten zu haben, sondern auch gewisse Einweihungserfahrungen gemacht zu haben. Aufgrund seiner eigenen Worte können wir deshalb vermuten, dass ihm spätestens in Istanbul bewusst wurde, wie – um eine aktuellere Begrifflichkeit zu verwenden – der Rahmen eines Retreats die Präsenz des Retreatants anders und tiefer stimmt als es im alltäglichen Bewusstsein meist der Fall ist und dass es eben diese Präsenz ist, welche den Horizont wesentlich weitet und vertieft. Weiter können wir vermuten, dass sein Kontakt mit einer lebendigen Überlieferung, gepaart mit seiner geistigen Offenheit, diese Überlieferung mit neuen Augen sehen und verstehen liess, als wenn er sie einzig und allein aus Büchern studiert hätte.

Was mit der Herangehensweise seines so vertieften Philosophiebegriffs ebenfalls mit einher ging, war sodann seine postmoderne Haltung, mit welcher er sich klar von vormodernen Zugängen distanzierte. Das zeigte sich nicht nur daran, wie er gerade im Iran sich möglicherweise reserviert geben musste gegenüber allfälligen geistigen Einvernahmen aus einem traditionellen Impetus heraus, sondern noch mehr und expliziter in seiner Positionierung gegenüber der Gruppierung rund um *Esprit*. Zwar wusste er durchaus ihre Rückbesinnung zu würdigen. Wovon er sich aber distanzierte, war ihr Exklusivismus

und eben dies macht die postmoderne Haltung wesentlich aus. Auf ähnliche Weise verhielt er sich gegenüber Guénon: Einerseits wusste er mit voller Sympathie Guénons Rehabilitierung eines vertieften Verständnisses dessen, was Metaphysik und Esoterik eigentlich meinen könnten, zu würdigen, andererseits aber distanzierte er sich von seiner pauschalen Ablehnung westlicher Errungenschaften. Angesichts der modernen Verengung und der damit einher gehenden Unzufriedenheit geht es ihm nicht etwa um einen Rückschritt durch alleinige Revitalisierung des Althergebrachten, sondern vielmehr um eine Zusammenschau dessen, was die Menschheit jenseits der modernen Engführung an geistigen Erzeugnissen hervorgebracht hat.<sup>1</sup> Corbins Ankündigung, dass hier im Westen eine neue Generation sich darauf vorbereite, den Menschen des Ostens auf Augenhöhe zu begegnen, sie ernst zu nehmen und sie zu würdigen, ist Ausdruck eben dieser Haltung. Was dabei noch entscheidender ist, läuft parallel zu seiner Haltung gegenüber *Esprit* oder Guénon. So wenig es nämlich um eine einseitige Würdigung der Vergangenheit geht, so wenig geht es nun um den Osten allein! Ist gegenüber der westlichen Vergangenheit der moderne Begriff der (geistigen) Freiheit hochzuhalten und das ihr mitgegebene endlose Suchen nach neuen Horizonten, sodass ein Einnisten in einer nur partiellen Wahrheit nicht nach Corbins Geschmack ist, so wäre es weiter falsch, nun den Osten einseitig zu favorisieren, denn mit im Gespräch zu halten wären zugleich auch westliche Errungenschaften wie Objektivität, Präzision, technische Fertigkeiten, wie auch das Ideal karitativer Barmherzigkeit. Es verhält sich deshalb vielmehr so, dass einerseits alles in Erwägung gezogen werden sollte, und zwar im Bewusstsein der grundsätzlichen Perspektivität alles Seienden, und dass zweitens das Eigene durch das Andere und Fremde vertieft wird, weil es in solcher Belichtung neue Potenzialitäten freisetzt. Was Corbin also über alles hinaus bewegt, ist nicht ein Entweder-oder, sondern ein Sowohl-als-auch und damit die Idee einer universellen oder integralen Sympathie und Zusammenschau, wobei aufgrund der modernen Entgeistlichung, und sozusagen als Gegengewicht, gerade Zeugnisse geistlicher Art – ihre spezifischen Seins- und Erkenntnisweisen – rund um den Globus und durch die Zeiten hindurch erinnert und erwägt werden sollten. Sein Beteuern, er habe eine geologische Sicht des Geistes, ist dabei mehr als deutlich! In ähnlichem Zusammenhang zitiert Gebser nuancierend Rudolf Pannwitz, welcher schreibt: „Der ganze Mensch... ist die Synthese und Kristallisation *aller* seiner Schichten und Stufen ... wir wachsen aber, unzweifelhaft, dem komplexen Menschen entgegen', wobei hier [...] ‚komplexer Mensch' als Synonym zu dem von uns gebrauchten Begriff des ‚integralen Menschen' zu betrachten ist“<sup>2</sup>.

Erhoffte sich Corbin in frühen Jahren eine ‚sagesse supérieure', die bestenfalls aus der Meditation der gesamten Menschheitszeugnisse hervorgehen könnte, so hat sich sein Zugang mit derjenigen Spur, die ihn schliesslich zur endgültigen Entdeckung Suhrawardīs führte, nochmals nuanciert. Zwar fand er hier genau jene platonische Stufung möglicher Erkenntnisquellen über die Zeiten hinweg und bis auf den heutigen Tag überliefert, wonach jenem Philosophen der höchste Rang zukommt, der sowohl über mystische Erfahrung wie auch über die Fähigkeit verfügt, diese rational zu durchdringen. Aber er fand diese Art von Philosophie dahingehend nuanciert, dass es sich hierbei eben deshalb noch wesentlicher um eine Theosophie handelt. Die Philosophie, der er sich fortan verpflichtet fühlte, war eine *orientalische* Philosophie bzw. Theosophie, insofern sie diejenige Erkenntnisquelle in den Mittelpunkt stellt, welche als Quellort der Erkenntnis im mystischen bzw. metaphysischen Orient angesiedelt angesehen wird und welche näherhin als präsentische Erkenntnis bezeichnet werden soll, welche für alles weitere

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch GEBSER, Ursprung und Gegenwart, Bd. 1, 195f.: „Aber *nicht auf eine Bewusstseins-Erweiterung, sondern auf eine Bewusstseins-Intensivierung kommt es an*. [...] Damit befinden wir uns aber genau an der Stelle, an der sich die Angst unserer Epoche manifestiert: das *dualistische Entweder-Oder* wird hier als unüberbrückbare Alternative überdeutlich und stellt drohend alles in Frage: entweder Fortschritt, wie ihn die ‚Exoteriker' (z.B. die Technologen) versprechen und prophezeien, also nur weitere Quantifizierung und Abwendung vom Ursprünglichen – oder Rückwendung zum Ursprünglichen, wie sie die ‚Esoteriker' (die Geheimwissenschaftler) predigen. Aber beides, einerseits ein Überdrehen des Rades (nach vorwärts), andererseits der Versuch, das Rad zurückzudrehen, ist illusorisch, wie jedes blosses Vorwärts oder Rückwärts illusorisch ist.“ Zu jenen Esoterikern gehörig zählte Gebser explizit auch René Guénon, vgl. S. 112.

<sup>2</sup> Ebd., 76.

*orientierend* bleibt. Damit zusammenhängend und ebenfalls entscheidend für den weiteren Weg Corbins ist dabei die Personalisierung dieses Orients der Erkenntnis. Suhrawardī war nicht einfach Platoniker im üblichen Sinne, vielmehr wurde bei ihm die Ideenwelt personalisiert und zwar auf angelogischem Hintergrund. Damit eröffnete er eine Perspektive, die nicht einfach im Rahmen einer natürlichen Theologie aufgeht. Anders etwa als bei Platon oder auch Plotin, welche den Weg von unten, d.h. vom Menschen her zum Einen hin beschrieben haben und welches letzteres wiederum apersonal gedacht wird, stehen hier die Vorzeichen anders: Das Eine, Gott, wird – dem prophetischen Strom der Kinder Abrahams treu – personal gedacht und mit ihm die ganze Lichthierarchie der Engel, welche auf die Objekte dieser Welt personalisierend einwirken. Es war Suhrawardī, welcher einerseits eine Kontinuität zur altherwürdigen griechischen Philosophie aufrechterhielt, sie zugleich aber vertiefte hin zu einem personalisierenden Intellekt-Verständnis. Seine Erzählungen sind laut Corbin nicht einfach Allegorisierungen einer Lehre oder blossen Mythen, welche die Philosophen abstrahierend und eigentlich adäquater darzulegen wüssten. Vielmehr verhält es sich umgekehrt so, dass deren Abstraktionen oder intellektuelle Anschauungsweisen eine Einebnung bedeutet. Anders gesagt: Der Mythos geht nicht auf im Logos, sondern verwandelt und vertieft sich in dessen Licht hin zur Mystik. Mythos verinnerlicht wird zur Metahistorie und der Intellekt erweist sich in seinem inneren Wesen als angelisches Licht. Suhrawardīs Erzählungen sind sozusagen Nahaufnahmen eines personalen und mystischen Geschehens aus Wort und Geist.

Damit aber hat er auch Raum für Gnade und Offenbarung geschaffen, etwas also, was in der natürlichen Theologie keinen Platz zu haben scheint. Im Mittelpunkt steht zwar noch immer der Begriff der Philosophie, aber nun eben in einem platonischen und noch mehr theosophischen Sinne – sie übergreift demnach die Theologie und die Philosophie, wie sie heute üblicherweise verstanden werden; sie ist und bleibt orientiert auf den wirkenden Geist und gerade insofern ist die Spiritualität, welche Corbin gesucht und hier gefunden hat, einerseits zwar durchaus eine anthropologische Möglichkeit, in einem tieferen Sinne aber bleibt sie pneumatologisch verankert. Einerseits ist ihre zentrale Erkenntnisquelle nicht mehr das rationale Denken an und für sich – auch wenn ihm noch immer eine wichtige Rolle zukommt –, sondern die intuitive und spekulative, d.h. spiegelnde Schau der Lichtpräsenzen, durch welche das schauende Subjekt selbst verwandelt wird. Ermöglichungsgrund hierfür ist die Selbstgegenwart des Philosophen, d.h. die auf sich selbst sammelnde Aktivität der Seele, womit die anthropologische Dimension dieses Weges klar zum Ausdruck kommt. Andererseits aber handelt es sich nicht um eine apersonal ausgerichtete Philosophie eines Plotins, dessen Streben auf das unbestimmte Eine zielte. Vielmehr sind die platonischen Ideen verwandelt in ein Meer personaler Präsenzen, welche ihre Einheit in Gott selbst als das ‚Licht der Lichter‘ oder als das ‚Licht über Licht‘ haben. Der Mystiker und Philosoph begibt sich damit nicht allein und aus eigenen Kräften auf den Weg nach oben, um in einem unpersönlichen Geist aufzugehen, sondern er weiss sich vielmehr erfasst und ergriffen durch das vom Himmel her kommenden Wort, welches Geist ist und mit dem er sich in ein personalisierendes Verhältnis gesetzt weiss. Gerade dieser Punkt – und das wäre eine entschiedene Kritik von Corbin her – scheint bei Wilber nicht sonderlich im Fokus zu stehen, vielmehr geht dieser von einer asiatisch und plotinisch inspirierten Seinsmystik aus, der es um die Realisierung der Identität mit dem Absoluten geht – weder Gott als agierende Person, noch die Idee einer Offenbarung scheinen dabei eine wesentliche Rolle zu spielen.<sup>1</sup> Für Corbin aber blieb dieser Aspekt zentral, angefangen bei Gisons Konzept

---

<sup>1</sup> Zur selben Kritik vgl. auch SUDBRACK, Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten, 72, wo er in Übereinstimmung mit Corbins Hochhalten einer *unio sympathetica* schreibt: „Zu einem grossen (grösseren?) Teil erfahren die Mystiker und besonders auch die Mystikerinnen keine Verschmelzung mit dem Göttlichen zur Einheit, sondern eine ‚Unio mystica‘ als Liebeseinheit [= *unio sympathetica*!]. Sie löst den Menschen nicht auf, sondern bringt ihn zu seinem Wesen.“ Zumindest was Gott als Person betrifft, wurde dieser Aspekt später noch im ‚System‘ aufgenommen, vgl. bspw. Ken WILBER u.a., *Integrale Lebenspraxis. Körperliche Gesundheit. Emotionale Balance. Geistige Klarheit. Spirituelles Erwachen. Ein Übungsbuch*, München 2010, 263ff.

einer christlichen Philosophie, bei der unter Anleitung des Glaubens die Offenbarung rational durchdrungen werden soll, über die Wertschätzung von Barth, der dem Begriff der Offenbarung wieder seine ganze Ehre gab, bis hin zu Heschel, welcher vom Pathos Gottes sprach, d.h. eines Gottes, der mit der Welt mitgeht und Menschen, in eine *unio sympathetica* mit sich selbst aufgenommen, zu seinen Agenten und Propheten macht. Theologie im Sinne einer Rede vom wirkenden Gott bleibt auch für Corbin ein zentrales Element, aber er wollte sie geweitet wissen weg von exklusivem Dogmatismus hin zu einem religionsphilosophischen Fragen nach der *res religiosa* bzw. nach dem ‚Geist der Religionen‘ im Horizont einer allgemeinen Theologie der Religionen. Um es in einem Satz zu sagen: Corbin war Religionsphilosoph mit phänomenologischer Brille und theosophischer Orientierung, welcher im Horizont der geistigen Menschheitszeugnisse auf der Suche nach einer allgemeinen Theologie der Religionen war.

Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, wie Corbin mit seiner Umschreibung der Philosophie Suhrawardī als einer Philosophie der *Präsenz* oder *Gegenwart* eine Begrifflichkeit verwendet und prägt, die gerade im Zusammenhang der Spiritualität des 20. Jh. vermehrt eine Schlüsselrolle einnehmen sollte.<sup>1</sup> Auch das scheint mir nicht zufällig und einen Hinweis darauf zu sein, dass er sehr wohl neuen Horizonten entgegen ging und diese mitprägte. Er wählte diese Begrifflichkeit gerade auch im Zusammenhang seiner phänomenologischen Methode, bei der es darauf ankommt, sich in die Gegenwart dessen zu begeben, dessen Werk man untersucht, um in eben dieser Gegenwart jene Präsenz zu gewahren, in deren Horizont er sich gestellt sah. Erinnern wir uns, dass Gebser's Werk *Ursprung und Gegenwart* heisst, so kommt schon damit zum Ausdruck, dass auch bei ihm die Idee der Gegenwart eine zentrale Rolle spielte gerade im Hinblick auf die Mutation ins Integrale. Gebser sieht die neue Äusserungsform des integralen Bewusstseins im ‚Eteologem‘ gegenüber dem ‚Philosophem‘ des mentalen, oder dem ‚Mythologem‘ des mythischen Paradigmas. Nicht mehr ein rationales System steht damit im Mittelpunkt, sondern die ‚Wahrung‘: „Das ἔτεον (eteon) als das Wahrseiende wird in den Eteologemen zur Aussage, durch die das Wahre ‚gewahrt‘ wird, durch die es also jene Wahrnehmung erfährt, die aus dem Wahrnehmen-Wahrgeben erwächst. [...] Jedes Eteologem ist Wahrnehmung, die als solche stets nur Gültigkeit hat, wenn sie den Ursprung in der Gegenwart durchsichtig werden lässt“<sup>2</sup>. U.a. sieht Gebser dies gerade im phänomenologischen Bemühen teilweise eingelöst, geht es hier doch um ein Wahres dessen, was je nach Intentionalität des Bewusstseins so oder so erscheint.<sup>3</sup> Gebser betont, dass „der Mensch immer dort in Frage gestellt ist, wo er nur eine seiner Realisationsweisen als Seinsmöglichkeit betrachtet und dabei, sei es dem Magischen, Mythischen oder Mentalen, Ausschliesslichkeits-Charakter zuspricht. Erst das diaphane Wahre aller Bewusstseinsstrukturen und der durch sie wirksam werdenden Seinsweisen erlaubt dann jene ‚Vergegenwärtigung‘“<sup>4</sup>, welcher es einem integralen Bewusstsein zu tun wäre. Wie wir nun in Teil 3 sehen werden, war dies tatsächlich ein Anliegen von Corbin. Er wird es so sagen: Es geht nicht darum, zurück in die Vergangenheit zu gehen, um in alten Weltentwürfen seine Wohnung zu beziehen, sondern darum, den Seinsweisen, welche dort verborgen sind und sich phänomenologisch sagen lassen, in wachsender Integration in sich selbst eine Wohnung zu geben.

---

<sup>1</sup> Um nur ein Beispiel zu nennen, vgl. ROHR, Pure Präsenz.

<sup>2</sup> GEBSE, Ursprung und Gegenwart, Bd. 2, 418f.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 553f.

<sup>4</sup> Ebd., 554.

### Teil 3: Pionierwege – mit Brennpunkt Eranos

*Si le logos, le ‚discours‘ de la phénoménologie sans plus, est de faire apparaître ce qui se manifeste dans le phénomène, le plus souvent en s’y voilant, le logos de la phénoménologie religieuse, de la hiérologie, ne fera en somme que prolonger l’office de celui que les religions à mystères, à l’époque du syncrétisme gréco-romain, désignaient comme le hiérophante, l’exégète des choses sacrées, des objets offerts en symboles à l’initié. Car la vieille exégèse des textes saints et des objets sacrés est sans doute le type accompli, car elle en a connu toutes les difficultés, de ce à quoi nous tendons aujourd’hui: une exégèse de l’homme.<sup>1</sup>*

Immer wieder wurde Corbin vorgeworfen, dass er sich zu sehr mit seinem Gegenstand identifiziert habe, sodass nicht mehr erkenntlich sei, von welchem Ort aus Corbin operiert.<sup>2</sup> Wir können dieser Einschätzung ohne Weiteres zustimmen, wollen aber nicht bei einer blossen Feststellung derselben Halt machen, sondern nach den eigentlichen Gründen suchen, welche Corbin zu einer solchen Involviertheit veranlasst haben mögen. Ein wesentlicher Grund dieser Forschermodalität ist die Inanspruchnahme jener illuminationsphilosophischen Einsichten, die Corbin v.a. während der 40er Jahre gemacht hatte und die um den Begriff einer *Wissenschaft der Präsenz* kreisen. Mit dieser Art des Zugangs wiederum kam Corbin in starke Resonanz mit jenem Phänomen – so eine der Hauptthesen dieses Teils –, welches seinen Ort und seine Zeit in *Eranos*<sup>3</sup> hatte. Corbin wird ab 1949 ein engagiertes Mitglied dieses Kreises und findet darin seine eigentliche Mitte im rhythmischen Pendeln zwischen Paris und Teheran, das spätestens ab 1954 – dem Jahr seiner Berufung auf den Lehrstuhl für Islamwissenschaften an der *l’École des Hautes-Étude* in Paris – seinen Lauf nehmen wird. Damit beginnt um das Jahr 1950 die dritte Phase im Lebenswerk Corbins, welche von vielen Pionierwegen geprägt ist und ihren Brennpunkt m.E. in Eranos hat. Die Darstellung verläuft weiterhin grundsätzlich chronologisch, jedoch mit einigen Einschränkungen, so v.a. im Hinblick auf das Kapitel zu Eranos, in dem einige spätere Publikationen voran gesetzt werden, um den Blick auf das Folgende zu schärfen. Zunächst aber nehmen wir den Faden ausgehend von Corbins Vortrag am Institut für Iranologie in Teheran im Jahr 1948 auf. Hier wird der Bogen geschlagen zwischen den iranologischen Einsichten Corbins, welche v.a. illuminationsphilosophischen Charakter haben, und den Konsequenzen, die sich hieraus grundsätzlich auch für die religionswissenschaftliche bzw. religionsphilosophische Beschäftigung ergeben. Die Analyse dieses Vortrages wird uns also den methodologischen Boden klären, auf dem Corbin gerade auch im Eranoskreis, aber darüber hinaus auch ganz allgemein, seine Arbeiten gegründet wissen wollte. Jene Involviertheit, die ihm vorgeworfen wurde, nimmt hierbei eine zentrale Rolle ein und folgt gewissermassen aus seinem Selbstverständnis.

Vorweg aber auch an dieser Stelle eine bedeutsame Anekdote aus dem Leben Corbins, welche nicht nur sein Selbstverständnis verdeutlicht, sondern auch sein komplexes und jeder Simplifizierung entge-

---

<sup>1</sup> Henry CORBIN, *Iranologie et science des religions*. Conférence inédite donnée à la faculté des lettres de Téhéran le 13 mai 1948, in: Roger MUNIER (Hg.), *Henry Corbin. L'Iran et la philosophie*, Paris 1990, S. 9–38, 33.

<sup>2</sup> Vgl. bspw. Earle WAUGH, *En Islam iranien*. Book Review, in: *History of Religions* Vol. 14, No. 4 (1975), S. 322–344, 322, der in seiner Rezension zu Corbins Spätwerk und *opus magnum* folgende bezeichnende Worte gleich zu Beginn formuliert: „*En Islam iranien* is an extraordinary religious document. In this culmination of Henry Corbin’s lifetime work in Islamic philosophy, the most striking aspect recurring again and again is his religious involvement and interaction with the material.” Man beachte, dass Waugh das Werk als *religiöses* Dokument bezeichnet!

<sup>3</sup> Wie Hakl und viele andere spreche ich einerseits *vom* Eranos, also im männlichen Genus, aber auch gleichermaßen *von* Eranos, also im Sinne eines Ortes. Zusammengesetzte Begriffe sind meistens mit Bindestrich geschrieben, also Eranos-Jahrbuch, Eranos-Redner, Eranos-Beitrag, jedoch Eranoskreis.

genstehendes Verhältnis zum Orient klarstellt. Sie kann geradezu als allgemeine Orientierung über diesem ganzen Teil stehen.<sup>1</sup> Corbin berichtet, wie er einst in einem muslimischen Land – er nennt den Namen nicht – einen Vortrag über einen grossen Sufi gehalten habe. Der Vortrag war allem Anschein nach ein leidenschaftliches Zeugnis und deshalb nicht das, was jenem Mann der Wissenschaft entspricht, der seine Gelehrtheit und die Erfahrung seines Herzens säuberlich zu trennen pflegt. Einige Tage nach dem Vortrag haben ihn dann zwei junge Männer aufgesucht, Schüler eines Meisters, dem Sufismus feind. Corbin war über ihre Erscheinung befremdet und fragte sich, ob solche Personen nun auf fanatische Weise Modernisten zu sein versuchen oder ob ihr ‚Modernismus‘ vielleicht gerade eine Form modernen Fanatismus sei. Wie dem auch sei, die Schüler, alarmiert und auch perplex von Corbins Auftritt, wollten von ihm wissen, was denn genau seine Agenda sei: ist er Historiker? ein Aufwiegler? oder gar ein religiöser Reformator? Der Wahrheit verpflichtet, wollte Corbin zunächst klar stellen, dass ihn die Geschichte als solche nicht interessiere. Es sei aber etwas anderes, die Bedeutsamkeit grosser spiritueller Figuren aus der Vergangenheit für die Gegenwart zurückzuholen, d.h. sie in den Präsens zu setzen. Zugleich wollte er aber auch klarstellen, dass es nicht in seinen Kräften stehe, die Rolle irgendeines Reformers anzunehmen. Aber was war er denn nun, wenn nicht Historiker und auch nicht Reformator? Er versuchte ihnen also den Begriff der Phänomenologie näherzubringen, was aber hoffnungslos erschien, da ihre Sprache weder in Form eines Begriffs noch Konzepts ein Äquivalent herzugeben vermochte. Dementsprechend schwierig, ja geradezu unmöglich sei es gewesen, ihnen klar zu machen, welche Art von Transformation dieses Konzept in der Gemengelage unserer Probleme im Westen für uns bedeute, ja welche Bewusstseinsrevolution der Perspektive damit einhergehe. Ihnen solches auseinanderlegend, merkte Corbin aber bald, wie die Gesichter seiner beiden Besucher nach und nach einen entmutigten Eindruck machten. Offenbar entpuppte sich für sie die Situation als noch ärger als erwartet. Von ihm wieder gegangen, wusste Corbin später nicht, ob sich die Beunruhigung ihres Meisters fortgesetzt hat, denn tragischerweise wurde er einige Monate später ermordet.

### 3.1. Vom Iran zu Eranos

Immer wieder wird sich herausstellen, dass für Corbin das, was er mit den beiden Begriffen *Iran* und *Eranos* verbindet – klanglich angezeigt besonders in der Adjektiv-Form (iranisch-eranis) –, viel miteinander zu tun haben. Dieses Kapitel handelt deshalb vom bedeutungsvollen Übergang vom Iran zu Eranos.

#### 3.1.1. Corbin als Fackelträger einer hierologischen Religionswissenschaft

Unter dem Titel *Iranologie et science des religions*<sup>2</sup> geht Corbin in diesem äusserst aufschlussreichen Vortrag so weit zu sagen, dass die Erkenntnisse aus der Iranologie zu einer methodologischen Erneuerung der Religionswissenschaft zu führen vermögen – „c’est-à-dire au renouvellement des manières de voir et de faire voir. C’est en parvenant à cette tâche, que nous justifierons dans son essence la connexion entre les deux concepts: iranologie et science des religions.“<sup>3</sup> Corbin fühlt sich zu dieser Zeit also optimistisch und selbstbewusst, sinnvoll und wesentlich zur Etablierung der noch jungen Religionswissenschaft beitragen zu können. Denn nur wenige Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg und dessen schmerzlichen Erfahrungen scheinen im Rahmen einer gesellschaftlich umfassenden Revision auch die

---

<sup>1</sup> Nacherzählt aus Henry CORBIN, *Autour de Jung. Le bouddhisme et la Sophia*. Édition établie par Michael Caze-nave avec la collaboration de Daniel Proulx, Paris 2014, 21f. Es handelt sich um das Vorwort einer bis 2014 unveröffentlichten Schrift Corbins, welche vom Verhältnis Jungs mit dem Buddhismus handelt.

<sup>2</sup> Dieser Vortrag wurde erst posthum publiziert, nämlich 1990 in MUNIER, Henry Corbin, 9-38.

<sup>3</sup> CORBIN, *Iranologie et science des religions*, 11.

Humanwissenschaften (*sciences humaines*) in einer Umgestaltung begriffen zu sein.<sup>1</sup> Diese Umgestaltung zeichnet sich dadurch aus, dass sie sich weg bewegt von einer naiven naturalistischen Betrachtungsweise, der zufolge das untersuchte Objekt losgelöst vom untersuchenden Subjekt behandelt werden könnte – „comme si l’objet pouvait toujours être retrouvé là et contemplé, hors de la *dimension intentionnelle* qui situe son apparition même.“<sup>2</sup> Im Benennen eben dieses blinden Flecks kündigt sich schon die Stossrichtung jener Umgestaltung an: Es geht um die Aneignung eines phänomenologischen Zugangs, der sich der intentionalen Struktur von Bewusstseinsakt und korrelierendem Bewusstseinsobjekt, also dem Phänomen, bewusst ist. „Les sciences humaines prennent aujourd’hui conscience de la condition métaphysique, ou plus simplement *transnaturelle*, qui est constitutive de leur essence même. On découvre que le Moi et le Monde, les *modes d’être* du sujet personnel et les *régions d’être* qu’il explore ne sont pas deux choses qui se juxtaposent, mais une présence l’un à l’autre, une *inter-présence*, une corrélation indissoluble, une *structure*. C’est dans l’ensemble ce que l’on peut appeler l’orientation *phénoménologique* des sciences humaines.“<sup>3</sup>

Mit dieser Grundorientierung und einer charakteristischen illuminationsphilosophischen Modifizierung, die es noch zu erläutern gilt, glaubt Corbin, dem Sinn und der Sache der Religion gerechter zu werden, als es einige der reduktionistischen Zugänge zur Religionsgeschichte bislang unternommen hatten. Dazu rollt er im ersten Teil<sup>4</sup> seines Aufsatzes die relativ junge Geschichte der Religionswissenschaft auf und stellt sich gewissermassen in eine bestimmte Ahnenreihe von Forschern, die er selbst mit den entsprechenden Neuerungen aus Phänomenologie und Illuminationsphilosophie fortsetzen möchte. Die Ahnenreihe nimmt ihren Anfang im Umkreis der deutschen Romantik, wo Namen auftauchen wie Goethe, Schleiermacher, Creuzer und Schelling, gestaltet sich dann über Max Müller, dem eigentlichen Begründer der religionswissenschaftlichen Disziplin, und setzt sich im 20. Jh. fort bei Goblet d’Alviella, Rudolf Otto und Gerardus van der Leeuw.<sup>5</sup> Wesentlich bei den meisten dieser Zugänge ist, dass sie im Unterschied zu abstrakten und allgemeinen Religionstheorien der individuellen Erscheinungsweise von Religionen Rechnung tragen, wenngleich sie sich der einen Sache bewusst bleiben möchten, um die es ihrer Meinung nach bei allen zu gehen scheint. Diese eine Sache spricht Corbin schon ein wenig weiter vorne an, wo er die religionswissenschaftlichen Forschungen folgendermassen umschreibt: „Leur interrogation porte sur les plus graves questions que l’être humain ait pu ou pourra jamais se poser lui-même, sur son être absolument propre. Et elles s’efforcent de saisir les réponses que leur ont données tour à tour les générations humaines dans les symboles qu’elles ont configurés et dans les textes qu’elles nous ont transmis, ou qu’il nous faut reconquérir. Mais si l’objet de l’enquête est comme la source qui lui donne origine, universellement humain, c’est toujours dans une situation concrète de l’homme qu’il nous est donné, et c’est à partir de cette situation concrète qu’il peut devenir compréhensible. Et là est la difficulté primordiale, d’ordre méthodologique.“<sup>6</sup> Geht es also in den Religionen um die letzten und universalen Fragen des Menschseins, so werden diese Fragen doch immer in eine bestimmte und konkrete historische Situation gestellt und dementsprechend in spezifischer Symbolik bearbeitet.

---

<sup>1</sup> Diese Bemerkungen finden schon Eingang ganz zu Beginn des Vortrags, nämlich ebd., 10f., werden aber richtig erst ab S. 29 entfaltet.

<sup>2</sup> Ebd., 29.

<sup>3</sup> Ebd., 29. Corbin erwähnt im Anschluss hieran auch die entsprechenden Erkenntnisse in der Quantenphysik und zeigt damit, dass er auch über den Tellerrand der Geisteswissenschaften zu sehen vermag: „Quelque chose d’analogique se passe également dans les sciences physiques.“

<sup>4</sup> Beginnend schon in ebd., 9f. und sodann 12ff.

<sup>5</sup> Diese Namen finden sich verstreut im besagten Vortrag, wobei Max Müller (ebd., 13ff.) und Goblet d’Alviella (ebd., 20ff.) besondere Beachtung finden.

<sup>6</sup> Ebd., 10.



Eben dieser spezifischen Symbolik haben jene Religionsforscher, beginnend in der Romantik, Rechnung getragen, so etwa Friedrich Creuzer in seiner symbolischen Schule,<sup>1</sup> dann noch in weit stärkerem Masse Max Müller, der in seiner *Introduction to the Science of Religion* Goethes Diktum zur Sprache auf die Religion adaptierte, wonach derjenige, der nur eine kennt, keine kennt.<sup>2</sup> Corbin lobt Müllers Arbeit, wenngleich unterschieden werden müsse zwischen dem, was er eigentlich intendierte, und den Mitteln, die ihm zur Verfügung gestanden haben, sodass gewisse exzentrische Auswüchse nicht ausbleiben konnten. Dennoch gilt: „Ce qu’il a voulu, lui, le penseur qui était sous l’influence de Schelling et du grand théologien du romantisme allemand Schleiermacher, il l’a énoncé clairement dans ce livre: restituer à l’histoire entière du monde son caractère véritable et sacré. A cette fin il voulut appliquer le procédé comparatif en le transposant de la linguistique nouvelle à la science des religions“<sup>3</sup>. Müller war es schliesslich, der der Religionswissenschaft zu einer eigenen universitären Forschungsrichtung verholfen habe, sodass sich in seinem Gefolge diese Disziplin nach und nach etablieren konnte: „L’éveil était donné. La jeune science des religions avait posé ses assises, dessiné son objet, tracé ses voies.“<sup>4</sup> Zugleich aber führte eine Unterscheidung, die Müller als erster einbrachte, nach und nach zu einem Riss in der neu entstandenen Disziplin. Es war dies die Unterscheidung zwischen komparativer und theoretischer Theologie, eine Unterscheidung, deren Legitimität je länger je mehr infrage gestellt worden sei. Denn was, fragt Corbin, kann der Gegenstand einer Religionswissenschaft noch sein, welche im Französischen *science des religions* (also im Plural), im Englischen aber *science of religion* (also im Singular) heisst? Kann es noch um mehr gehen als um die blosser Erforschung historischer Erscheinungen von Religion(en)? Wie Corbin kommentiert: „En vérité, il y a toujours eu du flottement autour de cette appellation, et c’est loin d’être l’effet du hasard.“<sup>5</sup> Und weiter auf jene Unterscheidung von komparativer und theoretischer Theologie bezogen: „Double souci qui, pour se maintenir, aurait présupposé que déjà fût surmonté le malaise épistémologique des temps modernes, car ne nous le dissimulons pas: le secret des vicissitudes de notre science des religions au cours du XIX<sup>e</sup> siècle et au début de celui-ci, au fond, est là. Toutes les écoles et méthodes qui se sont succédé peuvent être déduites ou de la complaisance, ou de la lassitude, ou d’un défi, à l’égard du positivisme et de l’agnosticisme. On a parlé successivement de *science comparée des religions*; plus prudemment encore d’*étude comparée*. Finalement, beaucoup à cause des exigences d’une spécialisation croissante, on s’est rangé de plus en plus à l’appellation d’*histoire des religions* comme en un dernier refuge. [...] Faut-il se contenter d’un historicisme pur et simple, comme s’il était inconditionné?“<sup>6</sup>

Einen Ausweg aus einer rein historischen Betrachtung und Erforschung von Religion sieht Corbin nun im Vorstoss, den ein wenig bekannter belgischer Religionsgeschichtler namens Eugène Goblet d’Alviella unternommen hat, indem er die religionswissenschaftlichen Disziplinen unterteilte in eine beschreibende *Hierographie*, eine erklärende und generalisierende *Hierologie* und eine spekulative *Hierosophie*.<sup>7</sup> Corbin sieht sehr wohl die Schwierigkeit einer Hierosophie, sodann jene einer Möglichkeit, genau zwischen Hierographie und Hierologie unterscheiden zu können, weshalb er schliesslich

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 12: „Attentive à sauvegarder la signification de toutes les religions particulières, cette école voyait en toutes celles-ci autant d’individualisations d’une pure religion primitive, les ‘différents dialectes’ dans lesquels celle-ci nous parle, les revêtements symboliques dont elle se voile nécessairement du fait des ces individualisations mêmes.“

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 13.

<sup>3</sup> Ebd., 13f.

<sup>4</sup> Ebd., 15.

<sup>5</sup> Ebd., 19.

<sup>6</sup> Ebd., 20.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 20f. Goblet d’Alviella (1846-1925) hatte den ersten Lehrstuhl für Religionsgeschichte an der freien Universität in Brüssel inne. Nebst seiner Tätigkeit als Professor war er zugleich Jurist und Politiker und Grossmeister der Freimaurer. Zudem war er von 1896-1898 Rektor der Universität. Vgl. Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN, Art. Goblet d’Alviella, Eugène, in: Lindsay JONES / et al. (Hg.), *Encyclopedia of Religion*. Second Edition, Detroit 2005, Bd. 5, S. 3537, 3537.

einzig und allein für eine Hierologie im Sinne eines „discours‘ ou science des choses sacrées“<sup>1</sup> als des eigentlichen Unternehmens einer seiner Meinung nach richtigen Religionswissenschaft plädiert – denn das Entscheidende ist nicht so sehr die Differenzierung zwischen ‚Graphie‘, ‚Logie‘ und ‚Sophie‘, sondern das Heilige selbst als das Wesen religiöser Tatsachen. Das aber würde bedeuten, dass sich eine so verstandene Religionswissenschaft klar abgrenzt gegenüber anderen Wissenschaften: sie würde sich nicht reduzieren lassen wollen auf Philologie, noch auf soziologische und ethnologische Studien, noch würde sie alles kausal erklären wollen, etwa im Rahmen einer psychologischen oder historischen Interpretation.<sup>2</sup> Gerade letzteres ist ja eine Hauptsorge Corbins, insofern in der historischen Erklärung das Objekt in der Vergangenheit belassen wird, losgelöst vom Subjekt. Solch unpersönlicher Objektivität möchte er die Unerbittlichkeit (la rigueur) einer Wissenschaft der Präsenz entgegensetzen:<sup>3</sup> „la hiéologie postulait et indiquait une manière de voir et de faire voir qui lui fût propre et qui correspondît enfin en propre à cette région de l'être que l'on dénomme le Sacré.“ Einen solchen Zugang aber wählten unter den vielen Historikern, Philologen, Soziologen, Ethnologen und Psychologen, die sich mit Religionen beschäftigten, nur wenige, unter diesen aber sind zu nennen v.a. die Namen eines Rudolf Otto und Gerhard van der Leeuw. Sie sind laut Corbin nicht wie viele der Versuchung erlegen, die positiven Daten, die als solche für die religionswissenschaftliche Forschung zwar unerlässlich sind, auf einen engen Rahmen zu reduzieren (auf Psychologie, Philologie, etc.), denn: „il y a plusieurs ordres de réalités, auxquels correspondent plusieurs modes de données et d'existence objective, modes irréductibles les uns aux autres, non justiciables les uns des autres. Et que l'on ne peut atteindre les uns et les autres que par l'analyse des actes de conscience qui y mènent, et dans lesquels seuls peut se manifester la région de l'être à laquelle ils tendent. Bref, que l'on ne peut espérer parler d'une manière sensée et convaincante de l'objet religieux qu'en se plaçant à l'intérieur de la conscience religieuse et en faisant appel aux critères qui lui sont propre.“<sup>4</sup> Sich ins Innere des religiösen Bewusstseins zu begeben, um von hieraus das religiöse Phänomen zu erforschen, das sich jenem Bewusstsein gezeigt hat, das also wäre eine Wissenschaft der Präsenz, welche dem phänomenologischen Grundsatz gerecht würde, welcher besagt, dass eine Korrelation besteht zwischen Bewusstseinsakt und der Seinsregion, die sich diesem offenbart.

Mit diesen phänomenologischen Erwägungen kommen wir der Sache schon näher, um die es Corbin mit einer spezifischen illuminationsphilosophischen Modifikation zu tun ist. Worin besteht diese? Corbin deutet gegen Schluss seines Aufsatzes an, dass es gewisse Konsonanzen gibt zwischen Phänomenologie und Illuminationsphilosophie, insofern nämlich, als in beiden Entwürfen das Licht eine zentrale Rolle spielt.<sup>5</sup> So fällt es nicht schwer, äquivalente Begriffe für die phänomenologischen Termini in der arabischen bzw. persischen Sprache zu finden – im Gegenteil, diese Begriffe erschliessen sogar weiteres Terrain. Es besteht nämlich ein innerer, etymologischer Zusammenhang arabischer Begriffe, welche allesamt auf die eine Wurzel zurückgehen und in ihren verschiedenen Abwandlungen dieser Wurzel zugleich zur Bezeichnung des ganzen Clusters um ‚Phänomenalität‘ (*zohūr*), aber auch für die Pole von esoterisch (*bāṭin*) und exoterisch (*zāhir*) gebraucht werden können. Und auch eine ‚Wissenschaft

<sup>1</sup> CORBIN, Iranologie et science des religions, 21: „D'abord le terme *hiérosophie* avait une saveur trop mystique, trop néoplatonicienne pour complaire à tout le monde. Ensuite, et nous serons tous d'accord, il est bien difficile, d'instituer une cloison étanche entre des opérations purement descriptives (celles d'une source hiérographique) et celles qui seraient déjà explicatives (celles d'une source hiérologique), car les premières, ne serait-ce que pour suivre un certain ordre, présupposent la plupart du temps les secondes.“

<sup>2</sup> Die psychologistischen und historistischen Reduktionismen behandelt Corbin noch eigens und ausgedehnt in ebd., 17ff.

<sup>3</sup> Ebd., 22 – „la rigueur que peut comporter une science de la présence.“

<sup>4</sup> Ebd., 23.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 33f. Tatsächlich sei er immer wieder fragend darauf angesprochen worden von Leuten, denen beide Geistesrichtungen bekannt waren.

der Präsenz' findet ein Äquivalent in der arabisch-persischen Sprache, nämlich in *'ilm-i-hozûrî*.<sup>1</sup> Durch die tiefe, auch philologische Vertrautheit Corbins mit beiden philosophischen Richtungen – denn vergessen wir nicht, dass Corbin ein Jahrzehnt zuvor noch als Heideggerexperte rangierte! – kommt es nun in diesem Aufsatz zu einer Art Kombination oder gar Vermischung beider.<sup>2</sup> Denn Corbin wendet das intentionale Bewusstsein illuminationsphilosophisch dahingehend, in ihm das Licht zu verstehen, in dem etwas erscheint; mehr noch, dieses Licht als eine Art transzendentes Licht wird zu dem, was der Mensch im Grunde sucht in allem, was es selbst erst ermöglicht und ins Licht setzt.

Corbin rollt diesen Punkt vom Problem des Selbstbewusstseins bzw. der Selbsterkenntnis auf.<sup>3</sup> Der Moment der Differenzierung zwischen dem Ich und der Welt setzt zugleich die Dualität von Erkennendem und Erkanntem – was nun hat das zu bedeuten für den delphischen Rat ‚erkenne dich selbst‘, in dem Erkennender und Erkannter auf eine Weise doch und auf eine andere Weise doch nicht in eins gesetzt werden? Ähnliche Maximen sind bekannt aus dem Sufismus, wo es heisst, dass derjenige, der sich selbst erkennt, seinen Herrn erkennt; sodann im Buddhismus, wo geraten wird, sich selbst zu vergessen oder im Alten China, sich selbst zu realisieren. „Et toutes ces variations éminemment instructives indiquent que l'homme découvre *en lui, en avant et en arrière* de lui, une présence qui est à la fois *lui et autre* que lui, ce jet de lumière qui précède et rend possible toutes les pensées de sa pensée, et qui se *manifeste* en chacune d'elles. [...] Saisir, même fugitivement, ce compagnon inconnu, c'est le reconnaître dans ces manifestations de lui-même, et ce serait cela atteindre à la connaissance de soi. Jusque-là, c'est cette présence que l'homme cherche à atteindre, à reconnaître, en une quête tantôt confiante, tantôt lucide, tantôt aberrante, vers le point d'appui, la demeure originelle, la réconciliation hors de la dualité. Et c'est cette recherche acharnée, cet exode hors de soi-même, que décrit la science des religions. Les temples, les liturgies, les dogmes, les écritures saintes, les rites, les images et monuments figurés ne prennent leur *sens* hiérolgique que si nous savons y découvrir ces efforts de l'homme pour identifier son *autre* (le 'plus-que-l'homme')“.<sup>4</sup> Eine ihrer Sache gemässen Religionswissenschaft sollte also ihre Untersuchungsgegenstände in eben diesem Licht zu verstehen suchen, wobei das Verstehen im französischen *com-prendre* die Sache noch besser trifft: denn es geht um ein ‚Nehmen‘ des Gegenstandes, wie er ‚genommen‘ wurde von jenen, denen er sich so und so gezeigt hat, ein Mit-nehmen also; der Gegenstand muss, um wirklich verstanden zu werden, in jenem Bewusstsein gesehen werden, in dem er gesehen wurde. Darin besteht eben gerade die Pointe des Begriffs des Phänomens. Denn dieser hat seinen etymologischen Ursprung im Griechischen, nämlich im *medialen* Partizip Präsens, d.h. es ist weder im aktiven noch im passiven Modus, sondern eben im Medium. Somit ist das Phänomen der Ort und das Medium, in und durch das sich das Subjekt selbst erscheint. „Immédiatement, nous nous apercevons que ‚phénomène‘ ne veut pas dire ici ce qui est apparent de prime abord, ce qui tombe sous les sens de n'importe qui, comme également et indifféremment valable. Car

---

<sup>1</sup> Ebd., 34: „Presque tous les termes techniques qu'il m'est arrivé d'employer sont immédiatement traduisibles dans la langue de Sohrevardî. 1) Tous les concepts ‚phénomène, phénoménologie, révélation du sujet à lui-même‘ composent un registre correspondant exactement à celui qui chez Sohrevardî et ses successeurs commande tous les termes s'ordonnant autour du concept de *zohûr*, ou 'épiphanie de l'être'. 2) Le concept de science de la Présence correspond littéralement à *'ilm-e hozûrî*, cette 'science présente' qui commande toute la doctrine de l'*Ishrâq*, celle-ci étant connaissance illuminative ou *orientale*, c'est-à-dire non pas une connaissance parmi d'autres, mais l'*Orient* même, le Matin de la Connaissance. 3) Enfin, il y a le contraste fondamental résultant de l'opposition entre *bâtin* et *zâhir*. L'*ésotérique*, le caché se manifestant tout en restant voilé dans l'*exotérique*, c'est-à-dire dans ce qui est apparent de prime abord aux yeux de tous; ce contraste invite – pour le surmonter et pour atteindre à la vérité de la révélation de l'Esprit à lui-même – au dévoilement qu'opère le *ta'wîl*, c'est-à-dire l'herméneutique ou exégèse spirituelle.“ Auf diese terminologischen Äquivalenzen kommt Corbin später auch in seinem Interview von Philippe Nemo zu sprechen, vgl. CORBIN / NEMO, De Heidegger à Suhrevardî, 26.

<sup>2</sup> Tatsächlich wurde ihm solches später vorgeworfen, vgl. ebd., 25.

<sup>3</sup> Vgl. CORBIN, Iranologie et science des religions, 29f.

<sup>4</sup> Ebd., 30.

cette révélation *de* lui-même, c'est sa sortie, son exode *hors de* lui-même. Sa révélation à lui-même, ce sera le retour à soi-même, le 'se connaître soi-même. La méthode phénoménologique, c'est cela précisément: saisir et dévoiler la conscience telle qu'elle se révèle elle-même dans l'objet qu'elle dévoile, que l'on croit là visible et perceptible, mais qui n'est dévoilé qu'en tant qu'elle est conscience de cet objet. C'est *par* cette révélation *d'*elle-même la révéler à elle-même. Le *logos* qui compose le mot 'phénoménologie' veut dire: *montrer ce qui se révèle dans l'apparent*. La *signification*, qui est constitutive du phénomène, s'accomplit dans ce réfléchissement du connu vers le connaissant, vers la présence qui chaque fois 'rend présent' l'objet 'connu', par une 'mise au présent' qui seule fait connaître et permet de reconnaître cette présence. Coupez ce lien, rompez le cercle, vous n'aurez plus que ces données matérielles livrées aux stratifications du passé en tant que passé, mais ne signifiant plus leur présence."<sup>1</sup> Wird also der Kreis gekappt, der besteht zwischen dem Subjekt und dem Objekt und im Phänomen sichtbar wird, so sind wir dort, wogegen Corbin ein Leben lang gekämpft hat – nämlich in einer rein im Historischen operierenden Erforschung von Religion. Das Eigentliche, worum es nach Corbin aber in der Religion ginge, nämlich jener Suche nach sich selbst, ist hier gar nicht mehr im Blickfeld. Eine Religionswissenschaft aber im Sinne einer Hierologie sollte auf eben diesen Zielpunkt hinarbeiten. Es ist hierbei interessant zu vermerken, dass dieses transzendente Licht, worin das Phänomen erscheint und wonach im Grunde gesucht wird, und das Heilige, worum es einer Hierologie ginge, offenbar in eins gesetzt werden. Beide sind im transzendentalen Bereich angesiedelt, sodass sie jedem religiösen Akt, sei es ein Denken, Fühlen oder Wollen, vorausgehen: ce dernier [l'acte religieux] est si bien lui-même et dès l'origine: pensée, sentiment, volonté, etc., qu'il est également mode propre de sentir, mode propre de vouloir, mode propre d'expression (langue religieuse, prière, culte), et c'est pourquoi Rudolf Otto pouvait parler du sacré comme *a priori*. Qu'il soit en effet un acte transcendantal, inséparable structurellement du terme corrélatif qui le signifie ou le représente; une Présence transcendente, inséparable de Ce qu'elle rend présent"<sup>2</sup>.

Da nun weiter die Suche nach dieser heiligen Präsenz immer in einer konkreten Situation erfolgt und ansichtig wird bspw. in einem bestimmten heiligen Text, einem bestimmten Tempel oder einer bestimmten Liturgie und insofern insgesamt in einer bestimmten Symbolwelt beheimatet ist, kann es einer so postulierten Religionswissenschaft nicht um Deduktion aus allgemeinen Prinzipien und um Erklärungen zu tun sein, sondern sie muss verstehend und damit hermeneutisch in der konkreten Symbolik ansetzen. Das macht eben die Schwierigkeit religionswissenschaftlicher Methodik aus.<sup>3</sup> Denn es kann sich hier nicht um eine bestimmte Technik handeln, die es einfach so zu erlernen gäbe, sondern sie setzt – zwar unausgesprochen, aber klar nach einem Diktum Ottos – eine gewisse Gestimmtheit voraus, welche es erlaubt, Tatsachen religiöser und philosophischer Art überhaupt als solche erfassen zu können.<sup>4</sup> Nun ist aber zusätzlich das Verstehen selbst ein wesentliches Unternehmen religiöser Subjekte, exemplarisch entfaltet in ihren exegetischen Reflexionen. Thomas von Erfurt bspw. war bereits

<sup>1</sup> Ebd., 31.

<sup>2</sup> Ebd., 25.

<sup>3</sup> Ebd., 32. Vgl. auch 11f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 11f. Es ist hier zunächst interessant, dass Corbin nicht nur von religiösen, sondern auch philosophischen Tatsachen spricht – eine Verbindung, die aus dem Vorangegangenen gut nachvollziehbar ist, sind für ihn doch die Grenzen zwischen Religion und ‚wahrer‘ Philosophie fließend. Die Anspielung auf Rudolf OTTO, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München <sup>29</sup>1936, 8, wonach jener mit der Lektüre seines Buches aufhören soll, welcher keine Momente religiöser Erregtheit kennt, sind ebenfalls mit Händen zu greifen. Gleich zu Beginn von CORBIN, Iranologie et science des religions, 11f., schreibt er: „Mais avant tout, persuadons-nous de ceci: si quelqu'un est incapable de distinguer un intervalle de quarte d'un intervalle de quinte, on ne lui conseillera pas de tenter une carrière musicale. Si l'un de vos amis n'arrive pas à saisir le mécanisme des déclinaisons, vous sourirez en l'entendant exprimer de hautes ambitions linguistiques ou philologiques. De même, reconnaissons qu'il existe une certaine tonalité de l'être conditionnant la perception de l'objet philosophique ou de l'objet religieux; si l'on en est privé, mieux vaut s'occuper de tout autre chose. Le moins qu'on puisse dire – hélas! – c'est que ce postulat de simple honnêteté a été trop souvent

bekannt, dass eine innere Korrelation besteht zwischen dem Seinsmodus, dem Verstehensmodus und dem Bedeutungsmodus, sodass gilt, dass es auch hier nicht um allgemeine logische Operationen, losgelöst von einem bestimmten Subjekt, geht, sondern um einen Aufstieg eines bestimmten Subjekts ausgehend von einem existenziellen Konkretum.<sup>1</sup> „Dans le mode d’appréhension religieux de la transposition du divin, ce sont toujours des choses concrètes uniques (événements, situations vécues, images) qui servent de support à la relation éprouvée et vécue ‘au présent’.“<sup>2</sup> Aus all dem kommt Corbin zu einer bemerkenswerten Schlussfolgerung, womit er sich – im Nachhinein gesehen – einerseits direkt ins Abseits der sich entfaltenden Religionswissenschaft manövrierte. Denn diese hatte, nicht zu unrecht, nach und nach einen generellen „Theologieverdacht“<sup>3</sup> in solchen und ähnlichen normativen Setzungen, worum es in der Religion gehen könnte. Andererseits aber stellte sich Corbin hiermit zugleich die Weichen für seinen Weg in den Eranoskreis! Möchte sich nämlich eine Religionswissenschaft nach seinem so verstandenen Sinne ihrer Sache annehmen, nämlich jener heiligen Suche nach sich selbst, welche im Modus der Selbstausslegung mit einer wachsenden Transparenz des Göttlichen einhergeht, so wäre sie gewissermassen nichts Geringeres als die Fortsetzung jener Hierophanten, denen es um die Auslegung heiliger Dinge ging.<sup>4</sup> Hiermit also, mit der Auslegung des Menschen im Gewand des Hierophanten, sind wir mitten in Eranos angekommen!

### 3.1.2. Persönliche und ideelle Netzwerke zu Eranos

Der soeben besprochene Aufsatz steht nebst der thematischen Nähe zu Eranos auch mit dem Verfasserjahr 1948 ziemlich dicht an Corbins Eintrittsschwelle in den Eranoskreis. Im August 1949 hält Corbin hier nämlich seinen ersten Vortrag.<sup>5</sup> Wie üblich, wurde auch er nicht durch eine Bewerbung, sondern durch eine Berufung<sup>6</sup> Teil des Eranoskreises, und zwar unter Empfehlung seines ehemaligen Lehrers Louis Massignon, der seit 1937 ein engagiertes Mitglied von Eranos war und fast jährlich dort sprach bis ins Jahr 1955.<sup>7</sup> Im biographischen Überblick ist bereits hervorgehoben worden, dass aber auch Rudolf Otto von Anfang an zumindest als indirekte Vermittlerperson wichtig wurde für Corbins Bezug zu Eranos. Er wurde ja im soeben besprochenen Aufsatz schon mehrmals erwähnt, bzw. Corbin

---

bafoué et que les gens les plus fermés à l’objet dont ils prétendaient s’occuper ont été les plus intrépides à formuler des jugements ne retombant que sur eux-mêmes.“

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 32: „Aussi bien trouvons-nous déjà le problème totalement posé dans telle grammaire spéculative du XIV<sup>e</sup> siècle (Thomas d’Erfurt), où l’auteur réfléchissant sur le *cercle* que referment sur eux-mêmes les *modes d’être*, les *modes de comprendre* et les *modes de significations*, aboutit à cet enseignement: que le mode dont tu comprends révèle ton *mode d’être*, et la *signification*, qui se révèle à ta manière de comprendre, *dépend de ton mode d’être*.“

<sup>2</sup> Ebd., 32.

<sup>3</sup> Klaus Hock, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt <sup>3</sup>2008, 65 und 67.

<sup>4</sup> Vgl. dazu das Eröffnungszitat zu Beginn dieses dritten Teils.

<sup>5</sup> HAKL, Eranos, 326, macht den Hinweis, dass Corbin bereits seit 1946 von Frau Fröbe zum Eranos eingeladen worden sei, es Corbin aber aus Termingründen nicht eher als 1949 möglich gewesen war.

<sup>6</sup> Die Referenten wurden von Frau Fröbe-Kapteyn, der Initiantin und Leiterin von Eranos, nach bestimmten Kriterien persönlich eingeladen. Dabei nahm sie natürlich auch Empfehlungen entgegen, so auch von bereits bewährten Eranos-Rednern. Solche Empfehlungen nahmen aber bereits bei ihren Gesprächen mit Rudolf Otto ihren Anfang, der ihr eine ganze Kartei mit Hunderten von Namen übergab. Vgl. ebd., 106. Zum Einladungsverfahren vgl. auch ebd., 90, 142, 245 FN 30, usw. Vgl. auch die einleitenden Worte zu Henry CORBIN, The Time of Eranos, in: Spring: A Journal of Archetype and Culture 92 (2015), S. 211–221, 211.

<sup>7</sup> Vgl. HAKL, Eranos, 230ff. Weitere Namen, die Corbin aus seiner Frühzeit mit Eranos verbinden, sind Henri-Charles Puech, den Corbin aus dem Kreis rund um die Zeitschrift *Recherche Philosophiques* während der 30er Jahre her kannte und der ebenfalls in Eranos gesprochen hat, vor Corbin jedoch nur einmal im Jahr 1936 und dann 1951 nochmals. Vgl. Daimon-Verlag (Hg.), Eranos. Yearbooks - Jahrbücher - Annales, Verzeichnis aller Eranos-Jahrbücher bis 1988, Einsiedeln Jahr unb., 34. Ebenfalls erwähnenswert ist zweitens, dass auch Jean Baruzi bereits zur ersten Tagung im Jahr 1933 angefragt worden ist. Aus mir unbekannten Gründen ist er jedoch nicht zum Eranos gekommen, sodass an seiner Statt Friedrich Heiler die Vorträge zu christlicher Mystik und Kontemplation übernahm. Vgl. HAKL, Eranos, 121.

selbst hat ihm einen bedeutenden Platz in seinen Reflexionen eingeräumt. Nebst diesem Aufsatz spricht Corbin von Ottos Bedeutung für seinen Werdegang, gerade auch was Eranos betrifft, in einem kurzen Beitrag unter dem Titel *De l'Iran à Eranos* in der schweizerischen Kulturzeitschrift *Du*, die in der April-Ausgabe 1955 Eranos gewidmet war.<sup>1</sup> Auf die beiden Namen von Iran und Eranos bezogen, schreibt Corbin, dass die klangliche Nähe beider für ihn kein Zufall sei, "mais une connivence, invitant à goûter la prévenance secrète qui prépara les étapes incurvant l'itinéraire d'un unique pèlerinage. Sous ces deux noms, j'en lis en transparence un autre: Rudolf Otto, vers qui me dirigea, il y a plus de vingt ans, le maître et l'ami douloureusement regretté que fut Jean Baruzi."<sup>2</sup> Rudolf Otto ist es also, der mit dem Lebenslauf Corbins auf eigentümliche Weise verbunden ist, einem Lebenslauf, den Corbin mit Vorbehalt bemerkenswerterweise unter das Motto 'von Iran nach Eranos' gestellt wissen möchte. Otto ist dabei auf zweierlei Weisen mit dem Werdegang Corbins verbunden: Erstens steht er am Anfang von Corbins Wegen während der 30er Jahre, als er unter der Empfehlung von Jean Baruzi zu Otto nach Marburg fährt. Corbins Besuch in Marburg nun fällt genau in jene Zeit, in der auch Olga Fröbe-Kapteyn, die Begründerin des Eranoskreises, Rudolf Otto aufsuchte, um mit ihm ihr Projekt einer akademischen Sommerakademie zu besprechen.<sup>3</sup> Gemäss Frau Fröbe war es Otto selbst, der ihr den Namen Eranos vorgeschlagen habe, und Corbin nennt es eine Koinzidenz, dass er genau zu dieser Zeit ebenfalls mit diesem Rudolf Otto in Kontakt gewesen sei.

Nebst und über diesen persönlichen Netzwerken oder Verflechtungen spannen sich aber in einem noch bedeutsameren Sinne ideelle Verbindungen aus. Zunächst ist Rudolf Ottos Werk zu nennen, in dem Themen entfaltet werden, die auf besondere Weise mit dem zu tun haben, was Corbin in Iran selbst in einem gründlicheren Masse entdecken sollte. So bespricht Otto in seinem Spätwerk *Reich Gottes und Menschensohn* ein Analogieverhältnis zwischen Henoch und dem Himmlischen Menschen einerseits und zwischen Jesus und dem Anthropos andererseits, wobei Corbin erläutert: „qu'ils exemplifient un même archétype, celui qu'éclaire, en théosophie iranienne, la figure de la Fravarti – l'entité féminine qui est à la fois l'archétype céleste et l'Ange personnel de chaque être de lumière.“<sup>4</sup> Ein weiteres Motiv, das Corbin in Iran neu für sich entdeckt hat, ist jenes vom Reinen Land (Terre Pure),<sup>5</sup> welches ebenfalls mit Otto – m.E. jedoch auf eher lose Weise – verbunden sei, sodass er dann schliessen kann: „Fravarti et Terre Pure: deux thèmes enracinés aux profondeurs de l'âme iranienne“<sup>6</sup>. Die Bearbeitung dieser beiden Themen, die laut Corbin tief in der 'iranischen Seele' eingraviert seien, bliebe aber ohne Frucht, würde sie nicht in einem zeitgemässen Feld ihren Ort haben. Und eben hier kommt Eranos als der Zielpunkt seiner iranischen Pilgerreise ins Spiel, jenem Eranos, dem – gleich einem „rendez-vous avec le destin“<sup>7</sup> – Otto seinen Namen gegeben habe. „c'est 'en Eranos' que le pèlerin venu d'Iran devait rencontrer celui qui par sa 'Réponse à Job' lui fit comprendre la réponse qu'il

<sup>1</sup> Vgl. Henry CORBIN, *De l'Iran à Eranos*, in: *Du. Kulturelle Monatsschrift* 4 (April 1955), S. 29. Der Beitrag ist auch abgedruckt unter DERS., *De l'Iran à Eranos*, in: Christian JAMBET (Hg.), *Henry Corbin*, Paris 1981, S. 261–263. Vgl. auch DERS., *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 42f.

<sup>2</sup> CORBIN, *De l'Iran à Eranos*.

<sup>3</sup> Vgl. CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 42, und HAKL, *Eranos*, 104ff.

<sup>4</sup> CORBIN, *De l'Iran à Eranos*, 29.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 29: „Un autre souvenir: l'allusion à ce jeune bouddhiste japonais, disciple de la Terre Pure, venu jusqu'à Rudolf Otto, à la trace de Luther, ce 'Bouddha d'Occident', parce que la doctrine de rédemption par grâce et bonté, avait résonné en lui comme un écho de la compassion d'Amitabha, le Bouddha de la Lumière infinie, seigneur de la Terre Pure.“ Um wen es sich bei diesem jungen japanischen Buddhisten handelt, ist mir unbekannt. Was aber die Bezeichnung ‚Bouddha d'Occident‘ betrifft, so gibt es eine parallele Erzählung aus derselben Zeit und ebenfalls im Zusammenhang mit einer Person aus Japan. In CORBIN, *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, 257f. FN 200, erwähnt er jene Unterhaltung mit Daisetz T. Suzuki – einem japanischen Meister des Zen-Buddhismus, der in Eranos 1953 und 1954 gesprochen hat (vgl. Daimon-Verlag, *Eranos*, 37.) –, in der dieser Swedenborg als „votre Buddha du Nord“ (258) bezeichnet.

<sup>6</sup> CORBIN, *De l'Iran à Eranos*, 29.

<sup>7</sup> Ebd., 29.

rapportait en lui-même de l'Iran. Le chemin vers l'éternelle Sophia. Que C.G. Jung en soit encore remercié.<sup>1</sup> C.G. Jung, nach Eliade der *spiritus rector* von Eranos,<sup>2</sup> gab Corbin offenbar einen Schlüssel an die Hand, mit welchem er aufzuschliessen vermochte, was er schon als implizites Wissen in sich trug. Und der Fingerzeig ging hierbei klar in Richtung der Ewigen Sophia.

Möchte man Corbins Worten ihr Gewicht zugestehen, so lesen wir dies: Er zog aus in ein fremdes Land, um dort vertraut zu werden mit einer Motivik, die er für unsere Zeit aktualisieren wollte, wobei der Ort und die Zeit und die Zugangsweise für diese Aktualisierung eben in Eranos vorbereitet worden sind. Dieser Eranos nimmt für Corbin einen höheren Sinn in der Geschichte ein als dass er ‚bloss‘ eine akademische Sommerakademie wäre – vielmehr hat Eranos eine weltgeschichtliche Funktion und steht in einer Tradition, welche darin besteht, als ein Organ der *anderen* Welt eine Fackel hochzuhalten, um der fortwährenden oder gar wachsenden Verdunkelung *dieser* Welt Einhalt zu gebieten. Als Berufene durch jene Welt sollen die Eranos-Redner aus Ergriffenheit für jene Welt die Stirn bieten gegen all die Bedrohungen dieser Welt. Auf Frau Fröbe verweisend, durch die der Ruf an die einzelnen Redner jeweils ergehe, und die so selbst zum Instrument jener Welt würden, betont er so zum Schluss des Textes: „Eranos n'était possible qu'en un temps de détresse comme le nôtre. En un temps où toute vérité authentique est menacée par les forces de l'impersonnel, où l'individu abdique son droit et son devoir de différer devant la collectivité anonyme, où pour celle-ci l'individualité même signifierait déjà culpabilité, – nous aurons été du moins l'organe d'un monde qui depuis 'la descente des Fravartis sur terre' n'a pas succombé aux forces démoniaques, et nous aurons contribué à la *tradition lampadis*. Parce que ce monde impérissable aura été notre passion, et celle-ci le secret de ce que Madame Fröbe-Kapteyn a si justement encore nommé notre *Ergriffenheit*, source de cette juvénilité à laquelle faisait allusion Schleiermacher en déclarant: 'La religion déteste la solitude, et dans sa jeunesse surtout, qui pour tout est l'heure de l'amour, elle se consume en dévorante nostalgie.'<sup>3</sup> Corbin scheint ganz einer und derselben Meinung zu sein mit Frau Fröbe, gibt aber ihren Aussagen noch seine spezifischen Nuancen. So streicht er in viel stärkerem Masse die Bedeutung der Individualität heraus, die im Meer der

---

<sup>1</sup> Ebd., 29.

<sup>2</sup> Vgl. Mircea ELIADE, Les Danseurs passent, la danse reste, in: Du. Kulturelle Monatsschrift 4 (April 1955), S. 60–62, 60. Vgl. auch HAKL, Eranos, 206.

<sup>3</sup> CORBIN, De l'Iran à Eranos, 29. Corbin nimmt hierbei wohl Bezug auf das Vorwort von Frau Fröbe zum Eranos-Jahrbuch 1951, vgl. Olga FRÖBE-KAPTEYN, Vorwort, in: *Dies.* (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1951. Mensch und Zeit, Zürich 1952, S. 5–7, besonders S. 7: „Eranos hat nur in Europa und nur in einer Zeit der Not entstehen können. Der Boden, aus dem der Eranos-Gedanke gewachsen ist, war bitterer Art: Not, aussen und innen – Druck von aussen durch die Ereignisse, Druck von innen durch Verlust und Umgestaltung aller Werte, insbesondere der religiösen; Unsicherheit aussen und innen, denn den Menschen unserer Zeit wurden alle Sicherungen genommen; Desorientierung durch Kriege, durch die kulturelle Auflösung und durch Verlust an Richtung und Zentrierung. Dies waren die Voraussetzungen für die Eranosarbeit: es ging um Besinnung, Konzentration, um Forschung nach den verschütteten Werten der Vergangenheit und ihre Eingliederung in eine Synthese der Wissenschaften. Wir mussten entdecken, dass solche Werte bleibend und unzerstörbar sind und uns in Epochen wie der heutigen und gestrigen nur entrückt sind. Denn auch heute ist die Zeit dunkel. Es ist ein Schicksal, vielleicht ein Vorrecht, in der heutigen Zeit zu leben. Wir stehen alle im Dienste des Unzerstörbaren, ob wir es wissen oder nicht, und hier liegt Verpflichtung, Verantwortung und Ethos unserer Zeit. Das Annehmen dieses Dienstes bedingt in weitem Masse die Qualität und die Substanz der sich erneuernden Kultur.“ Und zum wichtigen Begriff der Ergriffenheit vgl. S. 6: „Achten Sie darauf, was in den Vorträgen wirkt: oft sind es die uralten Texte, die ihre mantrische Wirkung nie verfehlen; oft ist es die Ergriffenheit des Redners. Jeder Redner ist das gestaltende Instrument jener inneren Bilder der unzerstörbaren Welt, die seinem Vortrag ihre Dynamik verleiht. Unsere Aufgabe ist es, zu dem Durchbruch dieser Vorbilder, die sich im kommenden Zeitalter manifestieren wollen, einen Beitrag zu leisten. Betrachten wir die Redner – betrachten wir die Zuhörer! Alle sind erfasst von der Tiefe her. Es ist wesentlich, dass die Vorträge uns ergreifen und berühren, und wir haben meist das Glück, die Mitwirkung solcher Forscher zu haben, die von ihrem Thema ergriffen sind. Für solche sind ihre eigenen Vorträge ein Erlebnis und darum auch für uns.“ Das Zitat von Schleiermacher stammt aus seinen Reden *Über die Religion* und zwar aus dem letzten Abschnitt der letzten Rede, vgl. Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Göttingen 1991, 206 [312]. Wir werden hierauf später zurückkommen.

modernen Kollektivismen zu ertrinken droht und die es gerade heute emporzuheben gilt. Weiter scheint bei ihm der Entwicklungsgedanke weniger im Mittelpunkt, als dies bei Frau Fröbe der Fall ist, wenn sie vom kommenden Zeitalter spricht und damit wohl das anbrechende Wassermannszeitalter meint.<sup>1</sup> Eher betont er die Eingliederung von Eranos in eine uralte Tradition der Fackelträgerschaft des Geistes, welche schon immer bestanden hat in dieser Welt der Zwielfichtigkeit: *traditio lampadis*. Jedenfalls aber spricht er Eranos eine erstaunliche Wichtigkeit zu und er ist dabei nicht alleine. Auch Mircea Eliade, der in derselben Zeitschrift ebenfalls einen kleinen Beitrag beisteuert, neigt dazu, Eranos mit gewissen Zirkeln der Renaissance oder der deutschen Romantik zu vergleichen.<sup>2</sup> Und das Bild, das er gebraucht und als Titel verwendet, passt auch zu Corbins Konzept der *traditio lampadis*: „Les Danseurs passent, la danse reste.“<sup>3</sup> Es ist dies schliesslich sicherlich auch im Sinne einer *philosophia perennis* zu verstehen, welche Suhrawardī wieder aufzurichten versucht hat und in diesem Zusammenhang von der Überlieferung des Sauerteigs ewiger Weisheit sprach.<sup>4</sup> Fackelträgerschaft, Tanz und Sauerteig ewiger Weisheit, *traditio lampadis* und *philosophia perennis* – das sind verschiedene Bilder und Konzepte, sie weisen aber auf eine zugrunde liegende Idee hin. Corbin möchte Eranos offenbar in diesem Zusammenhang sehen und verstehen – er hat für ihn deshalb grösste Bedeutung und gesellt deshalb seinem geliebten Iran nichts anderes bei als Eranos selbst, wenn er seine Lebensbahn verlaufen sieht vom einen zum anderen, ‚de l’Iran à Eranos‘!

Ein verdichtetes Zeugnis hiervon legen die Zeilen ab, welche Corbin schon im Jahr 1951, also nur zwei Jahre nach seinem ersten Beitrag in Eranos, Olga Fröbe-Kapteyn gewidmet hat. Es handelt in komprimierter und verschlüsselter Form gleicherweise von seinem Pilgerweg von Iran zu Eranos:<sup>5</sup> Beinahe

<sup>1</sup> Vgl. hierzu Olga FRÖBE-KAPTEYN, Vorwort, in: *Dies.* (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1936. Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West, Zürich 1937, S. 5–9, 9: „Unsere Zeit ist eine gebärende Zeit. Sie birgt eine Frucht, die nur geahnt werden kann – die vielgestaltige Frucht des vergangenen Zeitalters. Wir stehen im Regenerations-Prozess zwischen zwei Welt-Perioden, zwischen zwei Tierkreiszeichen. Es ist diese Not-Wende, diese Wandlung, diese Umkehr, die uns heute anpackt, und dieser Prozess bedeutet für den einzelnen Menschen wie für die kollektive Menschheit, Erschütterung, Qual, Auflösung, Wandlung und neues Leben. Diese Steigerung des schöpferischen Erlebens ist wie das Ausbrechen von tausend Quellen, die aus tiefster Erde hervorspringen und zuerst alles überschwemmen, – dann aber ihr Flussbett finden und das Land fruchtbar machen.“ Vgl. dazu auch HAKL, Eranos, 509.

<sup>2</sup> ELIADE, Les Danseurs passent, la danse reste, 60.

<sup>3</sup> Ebd., 60. Zwar beschränkt Eliade dieses Bild allein auf Eranos, insofern dieser schon über Jahre besteht, die Mitwirkenden sich aber von Jahr zu Jahr neu konfigurieren. Aber das Bild liesse sich ohne Weiteres ausweiten auf das Konzept der *traditio lampadis*.

<sup>4</sup> Vgl. CORBIN, Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī, 22ff.

<sup>5</sup> Vgl. DERS., A Olga Fröbe Kapteyn, in: Christian JAMBET (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981, S. 264–265, 264f. Meine hier gegebene kurze Interpretation möge man selbst am ganzen Gedicht überprüfen: „A l’horizon d’un Derviche / Pérégrinant sur les hauts plateaux de Perse: / Des espaces illimités et nus, matière tellurique primordiale, / Ocre silencieux, s’exaltant aux flamboiements des aurores, / Aux fugitives extases des crépuscules. / Des crêtes proposant tour à tour leur profil / Qu’adoucit un ciel translucide, / Et vers lesquelles on chemine entre d’autres, lointains et hauts remparts. / Solitude, silence, pèlerinage: le sans-limite. / Rien que des Stations: / Jamais ne montera au cœur la pensée: ‘Ceci est le lieu de mon repos.’ / Le Pèlerin, le *Sâlek*, répond à l’appel de l’espace: / Plus outre, toujours ailleurs. Il est l’Errant, le Renonciateur. // Imaginera-t-il, lors d’une halte qui surplombe / Un de ces lacs de *sel* immobiles et désolés, figés dans la mémoire de songes / Que conserve seule l’*Ame* de la Terre, – / Nappes de *Mercur*e au fond d’une cuve de roc, / Impassibles, hiératiques, fascinantes, – / Imaginera-t-il surfaces d’*Eau Vive* réfléchissant l’éclat des fleurs, / De hauts sommets ne faisant qu’enclorre l’espace / Sur lequel dire: ‘Ceci serait le lieu de mon repos’ ? // Parce que là, l’Impossible, une fois, fut réalisé. / L’Impossible: que, venus d’ailleurs, ignorant leur coprésence sur Terre, / Les Pèlerins aient répondu au mystérieux Appel / Et à la promesse d’une *Pentecôte*. / Ils ont pensé à haute voix: / Ils ont dit leur route, leur Quête, un espoir insensé. / Et voici que de leurs voix successives / Vibrant l’accord d’une secrète préexistence. / Ils ont formé ensemble le *cercle* des Agapes, // un moment, ils furent les *Douze*. // Alors ils purent repartir, les distances les reprendre dans leur ombre. / Le cercle invisible à tout jamais existe / Dans le monde qu’il préfigura, // A Celle qui du *Centre* émit l’Appel et en réussit le prodige, – / Qui fit le Don céleste affluer aux âmes / Un moment écloses les unes aux autres, – / S’adresse une pensée continue qui est à la fois / Reconnaissance pour ce qui fut / Et vœu confiant pour Ce qui, encore, / Doit être.“



schien es ihm als geistigem Schüler (*sālek*), als ob er sich isoliere in seiner Wahlheimat Iran, wo sich ihm, im Horizont eines Derwishes (Suhrawardī), das Land des Lichts erschlossen hat, aber doch auch in versteinelter Form zu einem Gedächtnis geronnen ist, welches erst wieder verflüssigt werden müsste durch die Kraft des *Mercurius*. Und so erging denn auch alsbald ein Ruf an ihn aus dem Unsichtbaren, ein Ruf, der gleichermassen auch andere Pilger auf ihrer Suche verstreut auf Erden in den Kreis wie zu einer pfingstlichen Geistausgiessung versammelt hat. Er ging aus von einer Frau – „*Celle qui du Centre émit l'Appel et en réussit le prodige, – / Qui fit le Don céleste affluer aux âmes*“ –, wobei es sich hier vordergründig um Frau Fröbe handelt, der ja das Gedicht gewidmet ist, aber in einem tieferen Sinn mit ziemlicher Sicherheit auf ‚Frau Weisheit‘ selbst verweist.<sup>1</sup> Zu ihr hin, zur ewigen Sophia, bewegte sich ja Corbins Suche, und auf ihre Verheissung hin fand er zu Eranos, wo u.a. unter dem Einfluss von C.G. Jung das Vergangene ausbuchstabiert und aktualisiert werden konnte. Um sie herum versammeln sich am Runden Tisch von Eranos die Pilger, um im Sinne der *traditio lampadis* oder der *philosophia perennis* die dauernden Gedanken aus der Vergangenheit in die Zukunft zu überliefern, indem sie hier in Eranos vergegenwärtigt wurden: „*A Celle [...] s'adresse une pensée continue qui est à la fois / Reconnaissance pour ce qui fut / Et vœu confiant pour Ce qui, encore, / Doit être.*“ Hier scheinen sich also zwei verstanden zu haben, Olga Fröbe-Kapteyn und Henry Corbin! Sie sprechen Eranos eine enorme Bedeutung zu. HAKL spricht in seiner erweiterten Ausgabe einen Briefwechsel an, der zwischen Fröbe und Corbin bestanden habe.<sup>2</sup> In einem Brief von 1951 schreibt Fröbe an Corbin, wie sie beide offenbar von einem bestimmten Archetypen beherrscht werden, sie vom Archetypen des Eranos, er von demjenigen des Iran. Sie betont und lobt sein tiefes Verständnis für das, was Eranos sei und wird in einem weiteren Brief, 1957, noch deutlicher, wo sie Bezug nimmt auf sein Vorwort für die englische Ausgabe einer dritten Sammlung von Eranos-Vorträgen und sein Verständnis folgendermassen auf den Punkt bringt: „Es gibt niemand sonst, der wie Sie Eranos bis zum Grunde versteht.“<sup>3</sup>

### 3.2. Die Zeit von Eranos – eine aktualisierende Zugangsweise

Wenn Corbin Eranos eine so grosse Bedeutung beimisst, so macht es Sinn – sofern wir Corbin denn besser verstehen wollen –, sich mit diesem Phänomen des 20. Jh. eingehender zu beschäftigen.

#### 3.2.1. Vom Werden des Eranos: Eranos aus seiner Zeit expliziert

Wir haben soeben von jenem Vorwort Corbins gehört, welches Frau Fröbe mit hohen Tönen gelobt hatte. Er wendet sich hier einmal mehr gegen jene Anschauungsweise, nach der man in einer in Mode gekommenen Manier versucht, historische Phänomene dadurch zu verstehen, indem die wesentlichen Einflüsse eruiert und die Migration der Motive überprüft werden, um dann den vermeintlichen Schluss zu ziehen, man habe nun die betreffende Sache aus ihrer Zeit heraus erklärt. Corbin meint in weiser Voraussicht, dass dieses Schicksal einst auch Eranos selbst widerfahren könnte, indem bspw. ein Geschichtsstudent in einer Dissertation sich Eranos annimmt. Warnend vor einem solchen Vorhaben schreibt er: „Er mag glauben, ihn [den Eranos] durch eine scharfsinnige und tiefschürfende Dialektik der ‚Ursachen‘ erklärt zu haben. Was er hierbei aber nicht erraten hat, ist, dass das eigentliche Problem darin liegt, herauszufinden, nicht WAS die EXPLIKATION von Eranos IST, sondern WAS Eranos EX-PLIZIERT

<sup>1</sup> Vgl. Seyyed Hossein NASR / Ramin JAHANBEGLOO, In search of the sacred. A conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought, Santa Barbara 2010, 98, wo Nasr Corbin als „hermeneut of the angelic world“ bezeichnet: „He was a kind of natural visionary. Whenever he looked at things, he looked behind them, not only at them.“

<sup>2</sup> HAKL, Eranos, 326f.

<sup>3</sup> Zitiert nach ebd., 327, weiter: „Wenn ich Fragen zu Eranos beantworte, findet man mich immer etwas verrückt. Selbst Jung, glaube ich... Eben weil ich so selten jemanden treffe, der ein solches Verständnis wie Sie aufbringt, mag es auch fragmentarisch sein, sage ich Ihnen: Danke. Ihr Vorwort war eine so grosse Bestätigung für mich.“

kraft dessen, was er IM-PLIZIERT: zum Beispiel die Idee einer echten Gemeinschaft, die Sprecher und Hörer miteinander verbindet, einer so ungewöhnlichen Gemeinschaft, dass sie keines der charakteristischen Merkmale aufweist, die Statistiker und Soziologen interessieren. Darum liegt, wenn hier von unserem eventuellen Historiker gesprochen wird, dieser Annahme keine auf Ruhm spekulierende Eitelkeit zugrunde, vielmehr die Befürchtung, dass bei dem erwähnten Wagnis eines Tages das Herzstück des Eranos verlorengehen könnte.“<sup>1</sup> Der Warnung Corbins eingedenk, soll in diesem Kapitel trotzdem ein mehr historischer Blick auf Eranos geworfen werden, um dann aber in einem nächsten Schritt auch das besagte Herzstück wieder in den Blick zu bekommen.<sup>2</sup>

Wie wir bereits sahen, nimmt Eranos seine greifbaren Anfänge in derselben Zeit, in der Corbin rastlos auf der Suche ist, nämlich Anfang der 30er Jahre – 1933 findet die erste offizielle Eranos-Tagung statt, welcher 1934 der erste Tagungsband folgt. Olga Fröbe schreibt im Vorwort zu diesem Tagungsband: „Die Eranos-Tagungen haben sich das Ziel einer Vermittlung zwischen Ost und West gesetzt. Die Aufgabe dieser Vermittlung, und die Notwendigkeit eine Stätte zu schaffen zur Förderung einer solchen Verständigung auf geistigen Gebieten, ist immer deutlicher geworden, und so entstand vor einigen Jahren der in einem Garten am Lago Maggiore gelegene Vortragssaal Eranos.“<sup>3</sup> Was sich hier 1933 zum ersten Mal ereignete, bedurfte jedoch der Vorbereitung eben jener Stätte und die Wurzeln hierzu gehen zurück bis zur Jahrhundertwende, wobei diese eng mit der Person von Olga Fröbe-Kapteyn verwoben sind.<sup>4</sup> Diese wurde 1881 in London geboren und lebte seit 1900 in Zürich. Hier machte sie eine Ausbildung an der Kunstgewerbeschule und ging auch an Vorlesungen über Kunstgeschichte. Die Ehe mit Iwan Fröbe ab 1909 dauert nur sechs Jahre, während denen sie in München und Berlin-Wannsee wohnten – ihr Mann starb durch einen Flugzeugabsturz. Gegen Ende des zweiten Jahrzehntes verbrachte sie dann mit ihrem Vater einen Kuraufenthalt im Sanatorium des Monte Verità in Ascona, währenddem ihre Sympathien für die Umgebung rund herum entzündet wurden. Ihr Vater kaufte deshalb eine Villa am Ufer des Langensees bei Moscia, einem Weiler zwischen Ascona und Brissago, direkt vor den beiden Isole di Brissago gelegen. Der Wirkungsort von Eranos spielte sich also am Fusse des Monte Verità ab, jenem Ort, an dem sich seit der Jahrhundertwende freigeistige und lebensreformistische Menschen zusammentaten.<sup>5</sup> Frau Fröbe zog schon 1920 in das erworbene Haus ein und ihr Vater, welcher bald sterben sollte, hatte es ihr denn auch überschrieben. Mit dem zusätzlich geerbten Geld konnte sie 1928 den besagten Vortragssaal bauen lassen, sodass hier schon bald und also bereits vor 1933 Leute zu zirkulieren begannen, welche von Interessen rund um Kunst, Religion und Philosophie mit einer betont esoterischen Note umgetrieben waren.

---

<sup>1</sup> Henry CORBIN, Eranos-Zeit, in: Daniel BRODY (Hg.), Geist und Werk. Aus der Werkstatt unserer Autoren, Zum 75. Geburtstag von Dr. Daniel Brody, Zürich 1958, S. 197–208, 197f.

<sup>2</sup> Ich werde mich dabei insbesondere auf die bereits zitierte Arbeit von Haki berufen. Vgl. dazu auch seine Kurzfassung in Form eines Aufsatzes: Hans Thomas HAKI, Eranos im Spiegel der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts, in: ARCHAËUS. Studies in the History of Religions VI (2002), S. 183–200. Weitere Arbeiten zu Eranos sind, kritisch: Barbara von REIBNITZ, Der Eranos-Kreis. Religionswissenschaft und Weltanschauung oder der Gelehrte als Laien-Priester, in: Richard FABER / Christine HOLSTE (Hg.), Kreise - Gruppen - Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziationen, Würzburg 2000, S. 425–440, bis sehr kritisch: Hans Heinz HOLZ, ERANOS - eine moderne Pseudo-Gnosis, in: Jacob TAUBES (Hg.), Gnosis und Politik, München 1984, S. 249–263, aber auch William MCGUIRE, Bollingen. An adventure in collecting the past, Princeton 1982. 2015 wurde eine Ausgabe des *Spring Journal* (Vol. 92) eigens Eranos gewidmet, worin sich auch einige aufschlussreiche Aufsätze finden. Speziell Corbin betreffend (jedoch mit Vorsicht zu genießen!), zusammen mit Eliade und Scholem, vgl. WASSERSTROM, Religion after religion. Für Zeugnisse von ‚Eranos-Identifizierten‘ ist die *Du*-Ausgabe vom April 1955 ein guter Einstieg. Zu einem neueren Sammelband, vgl. Elisabetta BARONE u.a., Pioniere, Poeten, Professoren. Eranos und der Monte Verità in der Zivilisationsgeschichte des 20. Jahrhunderts, Würzburg 2004.

<sup>3</sup> Olga FRÖBE-KAPTEYN, Vorwort, in: *Dies.* (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1933. Yoga und Meditation im Osten und im Westen, Zürich 1934, S. 5–6, 5.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu HAKI, Eranos, 34ff.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 77ff.

Damit kommen wir von den mehr äusseren Stationen hin zu ihren inneren Neigungen. Diese genau zu identifizieren, fällt nicht in jeder Hinsicht leicht, weil Frau Fröbe, wie Haki schreibt, über ihre esoterische Frühphase „ein Tuch des Vergessens breiten wollte“<sup>1</sup>. Haki macht aber auf einige bedeutsame Wurzelgründe ihres seelischen Strebens aufmerksam, auf die wir hier aber unmöglich detailliert eingehen, sondern nur stichwortartig in Erinnerung rufen können, um so zumindest einen Eindruck von Fröbes innerem Suchen zu erhalten:<sup>2</sup> Zu nennen wäre als erstes Ludwig Derleth aus dem Münchener Kosmiker-Kreis, in dem Frau Fröbe sowohl ihren unerreichbaren Geliebten wie auch eine Art spirituellen Meister sah und der sie in einer Art mystagogischer Unterweisung in das symbolische Denken eingeführt habe. Sodann wäre Rudolf Maria Holzapfel zu erwähnen, der sich dem Panideal verschrieb, welches um den Aufbau einer neuen, geistigen Welt kreiste. In eine ähnliche Richtung gingen die theosophischen Bestrebungen, womit sich Frau Fröbe ebenfalls beschäftigte und in Alice Bailey eine befristete Weggefährtin fand, die sich zwar von der Theosophischen Gesellschaft abgespaltete, dafür aber ihre eigene Arkanschule gründete, welche gerade auch das Konzept einer Zeitenwende im Sinne eines anbrechenden Zeitalters propagierte und so wesentlich zur Popularisierung des Begriffs vom sogenannten Wassermannszeitalter beitrug, auf welches Fröbe, wie wir sahen, ebenfalls verwies.<sup>3</sup> 1930 wurde dann in Moscia zusammen mit Bailey eine erste Sommerschule durchgeführt unter dem Titel *School of Spiritual Research*, wobei Frau Fröbe die Eröffnungsrede hielt. Schon hier taucht die Idee einer Begegnungsstätte zwischen Ost und West auf, an der sich spirituell interessierte Menschen ohne Verhaftung an bestimmte Dogmen treffen und austauschen sollten. Ich zitiere einen Satz aus Hakis Darstellung, welcher aus dem *Report of First Session* stammt und das damalige, wie auch das in Eranos sich durchsetzende Anliegen gut zum Ausdruck bringt: „Vor allem versuchen wir, daraus ein Zentrum zu schaffen, in dem die Qualität der Sprecher so hoch und die Botschaft so praktisch, jedoch auch so voller spiritueller Vorgaben ist, dass es als ein Brennpunkt auf der physischen Ebene für jene subjektiven Kräfte und geistigen Führer der menschlichen Rasse dienen möge, die angestrengt an der Besserung der Menschheit arbeiten.“<sup>4</sup> So hoch das angestrebte Ideal war, so schnell wurden sie auf den Boden der Realität gebracht, denn die Arbeit zwischen den beiden starken Frauen zerbrach alsbald, sodass sich Bailey aus dem Staub machte.

Unterstützung für das bleibende Ideal zeigte sich jedoch bald von anderer Seite. Zu dieser Zeit bestanden nämlich bereits Kontakte von Frau Fröbe zu C.G. Jung, welche um sein Mitwirken warb, er jedoch noch auf Distanz blieb. Alfons Rosenberg, der eng mit Frau Fröbe bekannt war, berichtet, dass es Jung gewesen sei, der Frau Fröbe aus dem Einfluss von Frau Bailey und wohl auch der Theosophie insgesamt losgelöst habe.<sup>5</sup> Diese theosophische bis okkulte Anlaufphase keinesfalls leugnend, sollte sich Eranos schliesslich eher an jene Form anschliessen, welche der 20er Jahre bis zum Anheben der nationalsozialistischen Ära in Deutschland in der *Schule der Weisheit* um Graf Keyserling ihren Ort hatte. Diese Schule entstand in jener Atmosphäre vom Deutschland der 20er Jahre, in der unter dem Eindruck des Ersten Weltkrieges viele nach einem Heilmittel gegen die desolate Situation der westlichen Welt und nach dem ‚Neuen Menschen‘ Ausschau hielten und in den Überlieferungen des Ostens Inspirationen fanden.<sup>6</sup> Hier sollte einem weiter gefassten Philosophiebegriff Vorschub geleistet werden, bei dem es

---

<sup>1</sup> Ebd., 51.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 44ff.

<sup>3</sup> Insofern geht die Einschätzung von Holz, ERANOS - eine moderne Pseudo-Gnosis, 262, m.E. in eine falsche Richtung, wonach Fröbe einem verdeckten Programm das Wort rede, das im Kontext nationalsozialistischer Weltanschauung zu verorten sei. Zwar kommen im Vorwort zum Eranos-Jahrbuch 1935 Begriffe wie Rasse oder Blut vor, sind aber ganz anders kontextualisiert. Vgl. Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1935. Westöstliche Seelenführung, Zürich 1936, 8. Zum ganzen Feld der Problematik rund um den Nationalsozialismus gerade auch im Zusammenhang mit C.G. Jung vgl. HAKI, Eranos, 141ff., und zur kritischen Diskussion des kritischen Aufsatzes von Hans Heinz Holz, vgl. ebd., 487ff.

<sup>4</sup> Zit. nach ebd., 66.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 69f.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 71ff.

im Sinne der Weisheit mehr um eine Art Kultivierung des Menschseins geht als um einen akademischen Lehrbetrieb – dass der Osten hierzu einiges beizutragen hat, davon war man überzeugt, wenngleich Keyserling den Westen als überlegen betrachtete. Die Schule bestand seit 1920, und bis 1930 wurden in Darmstadt zehn Tagungen durchgeführt, an denen Redner auftraten, die später dann auch in Eranos erscheinen sollten, so C.G. Jung, Gerardus van der Leeuw und Erwin Rousselle. Fröbe nahm hier 1930 teil und dürfte „die gleichzeitig anspruchsvolle und doch privat-intime Tagungsform schätzen gelernt haben, die schliesslich für Eranos typisch wurde.“<sup>1</sup> An diesen Tagungen nahm übrigens auch Richard Wilhelm teil, ein Freund von C.G. Jung und erster Deutschübersetzer des chinesischen I Ging, welches für Eranos später sehr wichtig werden sollte. Jung zitierend schreibt Haki: „‘Das Buch der Wandlungen‘ (I Ging) stellt die Frage nach dem Bleibenden im Wandel und nach der Ordnung der Dinge inmitten einer vergänglichen Welt.‘ Das war auch die Frage, die sich bewusst oder unbewusst der tiefe Eranos stellte, denn das ist gleichzeitig die Frage nach dem Sinn des Menschseins und ebenso danach, wie sich dieses in den gesamten Kosmos einzufügen vermag.“<sup>2</sup>

Vom letzten wichtigen Puzzle-Teilchen schliesslich, welches zum Entstehungsbild vom Eranos beiträgt, haben wir bereits in Ansätzen gehört: Rudolf Otto. Haki schreibt von einem Bericht von Frau Fröbe aus dem Jahr 1952, wonach bei ihrem Besuch bei Otto folgendes geschah: „Kaum fünf Minuten sprachen wir miteinander, da reichte er (d.h. Rudolf Otto) mir einen Kasten mit Hunderten von Namen und sagte: Ich übergebe Ihnen die Kartothek meines Werkes, des Menschheitsbundes, das ich nicht zustande bringe. Vielleicht machen jetzt Sie mit Eranos eben das, was ich machen wollte und nicht konnte.“<sup>3</sup> Otto, der während vielen Jahren die Welt bereiste und dabei in Kontakt gekommen war mit Repräsentanten vieler Religionen, wollte mit dem 1921 gegründeten Menschheitsbund die Herausbildung eines ‚Menschheits-Gewissens‘ fördern, welches sich aus allen Gewissenhaften der ganzen Erde und damit aus allen Völkern und Religionen bilden und sich also nicht auf die Christenheit allein beschränken sollte. Das so entstandene ‚Menschheits-Gewissen‘ soll „dem Verhältnisse der Völker, Schichten und Klassen zueinander das Gesetz der Gerechtigkeit und das Gefühl wechselseitiger Verantwortlichkeit“ aufzwingen, um so den neuen Aufgaben der Menschheit gewachsen zu sein. Otto begrüsst darin zwar alle Menschen guten Willens, d.h. auch solche, welche sich nicht mehr religiös definieren, möchte aber mit dieser Absicht „vornehmlich die Leute von religiösem Enthusiasmus und die Inwendig Brennenden“<sup>4</sup> ansprechen, weil er in der Religion eine besondere Kraft zur Vollbringung des Gewollten zu sehen glaubte. Infolge der erschwerenden Bedingungen in Deutschland hatte sein Projekt leider keinen Erfolg und eben deshalb hoffte er nun auf eine Fortsetzung des Begonnenen unter anderer Form, was sich in Eranos zum Teil realisieren konnte, wenngleich er sich selbst in diesem Kreis nicht sah und ihm z.T. auch kritisch bis spöttisch gegenüberstand.<sup>5</sup> Nichtsdestotrotz ist ihm die Namensgebung zu verdanken: *Eranos* bedeutet im Altgriechischen ein Gastmahl, welches die Geladenen durch ihre je eigene Gabe mitgestalteten. Wie Kérenyi, der klassische Philologe und langjährige Eranos-Redner, verdeutlicht, ging es nicht darum, „beim Gastmahl das Eigene zu essen und zu trinken, sondern

---

<sup>1</sup> Ebd., 83. Vgl. auch REIBNITZ, Der Eranos-Kreis, 428: „Keyserlings Unternehmen wiederum scheint in mehrfacher Hinsicht, in Programm, Organisationsform und Aussenrepräsentation, Modellfunktion für das Eranos-Projekt gehabt zu haben.“

<sup>2</sup> HAKI, Eranos, 87f.

<sup>3</sup> Ebd., 106.

<sup>4</sup> Die zitierten Passagen von Otto selbst finden sich bei Udo TWORUSCHKA, Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker, Köln u.a. 2011, 120, mit weiteren Informationen dazu ab S. 111ff. und dem entsprechenden Quellentext ab S. 120ff.

<sup>5</sup> Ob Neid im Spiel war? Er selbst war jedenfalls der Ansicht, dass sich seine „trockenen Untersuchungen“ nicht „mit dem Hochflug Ihrer [Fröbes] Profeten“ messen lassen (zit. nach HAKI, Eranos, 106). Und 1933 berichtet er in einem Brief an einen Kollegen ironisch: „Die Konferenz in Ascona soll glänzend gewesen sein. Heiler hat dort Exercitien abgehalten und seine Messe durchgeführt, ob im Bischofsornate weiss ich nicht, hoffe es aber. Rousselle hat als Ministrant dabei assistiert. Es muss ergreifend gewesen sein, und die Haare stehen mir zu Berge. Aber das tun sie gewöhnlich schon...“ (zit. nach ebd., 121).

sich durch eine Gabe als der Einladung würdig zu erweisen.“<sup>1</sup> Eine solche Gabe kann auch eine Rede sein, mit der man sich als des Kreises würdig erweist, wie eben im Falle des Eranos des 20. Jh. in Ascona oder prototypisch in Platons *Symposion*, wo die Reden „ausdrücklich als ein Eranos an Eros, als Liebesgaben zu Ehren des Liebesgottes bezeichnet“ werden, „dessen Wesen sie von allen Seiten her beleuchten sollten“<sup>2</sup>. Damit ist letztlich und bedeutsamerweise nicht nur auf den etymologischen Zusammenhang von Eranos und Eros hingedeutet, sondern eben auch auf den weisheitlichen Kontext. Insgesamt gesehen kam es also unter dem Einfluss C.G. Jungs, der *Schule der Weisheit* und Fröbes Konsultation bei Rudolf Otto zu gewissen Umleitungen weg vom eher Esoterischen hin zum mehr Akademischen, und so entschloss Frau Fröbe schliesslich, 1933 die erste offizielle Eranos-Tagung in der Weise durchzuführen, wie sie sich dann wirklich etablieren konnte. Diese erste Tagung stand unter dem Leitthema *Yoga und Meditation im Osten und im Westen* und wurde geprägt von Heinrich Zimmer, Mrs. Rhys Davids, Erwin Rousselle, C.G. Jung, G.R. Heyer, Friedrich Heiler und Ernesto Buonaiuti.<sup>3</sup> Damit sind die wichtigsten ‚Herleitungen‘ von Eranos genannt, und mit Barbara von Reibnitz kann man folgendermassen zusammenfassen: „Die Eranos-Idee hat ihre Wurzeln im religiösen Weltanschauungslaboratorium der 10er und 20er Jahre, dessen bedeutendste Vertreter diesem ‚magischen Ort‘ durch längeren oder kürzeren Aufenthalt verbunden waren.“<sup>4</sup> Mit 1933 beginnt damit eine lange, kontinuierliche und erfolgreiche Geschichte von alljährlichen Eranos-Tagungen, deren Frucht ganz konkret fassbar ist in 90 Jahrbüchern mit ca. 30'000 Seiten.<sup>5</sup> Ganz unabhängig von der Einschätzung von Eranos insgesamt sind auch die kritischsten Gelehrten zumindest darin einig, dass in diesen Tausenden von Seiten eine Fundgrube für das geistesgeschichtliche Studium beschlossen liegt.<sup>6</sup> Barbara von Reibnitz hat den Versuch unternommen, drei Phasen in der Themenwahl durch die Jahrzehnte von Eranos hindurch zu unterscheiden:<sup>7</sup> 1933-1945 standen „spirituelle Traditionen und Heilslehren in westlichen und östlichen Religionen“ im Zentrum; 1946-1962 ist eine „‘anthropologische‘ Wende zum Thema ‚Mensch‘“ zu verzeichnen und ab 1963-1988 stehen eine „Kulturphänomenologie und phänomenologische Anthropologie“ im Mittelpunkt. Corbin kam also während der zweiten Phase zum Eranos hinzu und prägte diese wesentlich mit, ja, sein Einfluss auf Eranos kann laut Hakl kaum überschätzt werden, gehörte er doch schon bald zu dessen innerstem Kreis.<sup>8</sup> Michel Cazenave nennt nebst C.G. Jung nur noch Henry Corbin als die beiden ‚Mana-Persönlichkeiten‘, welche Eranos ganz besonders ihren Stempel aufgedrückt haben.<sup>9</sup> Schauen wir also, wie Corbin selbst den Eranos charakterisiert.

### 3.2.2. Eranos-Zeit: Was Eranos expliziert

„Die ERANOS-Tagungen sind sozusagen das Reagenzglas, in dem die Substanzen historischer Forschung zum Elixier einer quasi-religiösen Heilspraxis transformiert werden.“<sup>10</sup> Was Hans Heinz Holz hier als äusserst fragwürdig anprangert, kann im Grunde tatsächlich als das eigentliche eranische Werk angesehen werden. Corbin formuliert es im Hinblick auf historische Zeugnisse so: „Das wahre Transzendieren der Vergangenheit kann nur darin bestehen, sie als ZEICHEN ‚in Präsens zu verwandeln‘. Und, wie ich glaube, kann man sagen, dass das ganze Werk des Eranos in diesem Sinne ein VERWANDELN IN

<sup>1</sup> Karl KERÉNYI, Was bedeutet der Name Eranos?, in: Du. Kulturelle Monatsschrift 4 (April 1955), S. 39–40, 40.

<sup>2</sup> Ebd., 40.

<sup>3</sup> Vgl. Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1933. Yoga und Meditation im Osten und im Westen, Zürich 1934.

<sup>4</sup> REIBNITZ, Der Eranos-Kreis, 426.

<sup>5</sup> Vgl. HAKL, Eranos, 32. Mitgezählt sind dabei die Bücher aller drei sich später aufzweigenden Eranosstränge.

<sup>6</sup> Vgl. HOLZ, ERANOS - eine moderne Pseudo-Gnosis, 252.

<sup>7</sup> Vgl. REIBNITZ, Der Eranos-Kreis, 429.

<sup>8</sup> Vgl. HAKL, Eranos, 316ff.

<sup>9</sup> Vgl. Michel CAZENAVE, Remembrance of Eranos, in: Spring: A Journal of Archetype and Culture 92 (2015), S. 223–231, 230.

<sup>10</sup> HOLZ, ERANOS - eine moderne Pseudo-Gnosis, 262.

DAS PRÄSENS ist.<sup>1</sup> Wir haben hier also zwei Einschätzungen vom Eranos vor uns, die sich in der Sache zwar treffen, aber die in der Bewertung diametral auseinander gehen. Für den einen ist das Ganze ein grosser Schwindel, für den anderen das Eigentliche, worum sich religionswissenschaftliche Forschung bemühen sollte. Die beiden Ansätze könnten unterschiedlicher nicht sein, denn was der eine ächtet als einen Verrat wissenschaftlicher Redlichkeit, das sieht der andere geradezu als Heilmittel einer geistig sich tot laufenden Gesellschaft. Hinwiederum treffen sich die beiden auch darin, dass die Gnosis hierbei eine zentrale Stellung einnimmt, wenngleich mit unterschiedlichster Wertung.

Betrachten wir zunächst die Einschätzung von Hans Heinz Holz, so schreibt dieser richtig – davon legt das vorangegangene Kapitel Zeugnis ab –, dass Eranos auf dem Hintergrund von Frau Fröbe verstanden werden muss, durch den er einen „starken weltanschaulichen Impetus“<sup>2</sup> erhält und v.a. unter einem Stichwort zusammengefasst werden kann: Das „mythologisierende Sektenwesen“, das hier um sich griff, habe nicht selten den „Anspruch erhoben, gnostisches Erbe anzutreten und eine moderne Gnosis zu inaugurieren.“<sup>3</sup> Ein wesentliches Indiz dieser gnostischen Art sieht Holz v.a. darin, dass bewusst mit einer Doppelbödigkeit gespielt wurde – er nimmt Bezug auf Scholems Äusserung „Es war sozusagen ein bisschen Schwindel dabei“<sup>4</sup> –, wonach die Vortragenden zwar als Wissenschaftler und darin als eine Art Elite auftraten, von ihren Hörern aber wahrgenommen wurden als „Verkünder einer in Bildern sich verhüllenden Wahrheit, die jede wissenschaftliche Erkenntnis übersteigt.“ „Die Zweischichtigkeit dieses Wissens, wissenschaftliches Wissen nur als Indiz für ein höheres Wissen religiöser Qualität zu sein, ist definitiv für die ‚ERANOS-Erfahrung‘ (wenn ich das so nennen darf), und das ist es, was daran als ‚gnostisch‘ verstanden wird.“<sup>5</sup> Diese Zweischichtigkeit oder dieser der Gnosis gemeinhin zugesprochene Dualismus schlage sich sodann in verschiedener Form nieder:<sup>6</sup> Erstens gibt es da eine klare Trennung zwischen den Vortragenden einerseits, die als Wissende gelten, und andererseits den Geführten, also den Zuhörern. Zweitens: „Das Interesse der Zuhörer der ERANOS-Vorträge richtete sich nicht eigentlich auf die wissenschaftliche Information; vielmehr geht es ihnen um eine allgemeine weltanschauliche Daseinsorientierung, die ihre Leitbilder in der [...] mythischen und mystischen Überlieferung vor allem des Orients sucht. Aus diesen Quellen schöpft man – wie aus einer esoterischen Heilsverkündigung – Massstäbe der *Lebensführung*, Regeln der *Selbstfindung* und die *Heilserwartung* einer Befreiung von weltlichen Übeln durch Rückgang in die Innerlichkeit. Die psychoanalytische Metaphysik C.G. Jungs dient dabei als Medium der Modernisierung und Aneignung des Frühen und Fremden.“<sup>7</sup> Drittens unterstellt Holz den Zuhörern und einem Gros der Eranos-Redner jene bekannte Gnosis-Charakterisierung „einer *dualistischen Entgegensetzung von Selbst und Welt*“, wonach die Welt als böse gilt, sodass sich der Mensch zu seiner Erlösung auf sein geistiges Selbst zurückziehen müsse. Holz schliesst deshalb: „Der gemeinsame Nenner der individuell sehr gestreuten Heilsvorstellungen der ERANOS-Gemeinde

---

<sup>1</sup> CORBIN, Eranos-Zeit, 202f.

<sup>2</sup> HOLZ, ERANOS - eine moderne Pseudo-Gnosis, 250.

<sup>3</sup> Ebd., 251.

<sup>4</sup> Gershom SCHOLEM, Identifizierung und Distanz. Ein Rückblick, in: Adolf PORTMANN / Rudolf RITSEMA (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1979. Denken und mythische Bildwelt - Thought and Mythic Images - Image mythique et pensée, Frankfurt am Main 1981, S. 463–467. Vgl. HOLZ, ERANOS - eine moderne Pseudo-Gnosis, 252.

<sup>5</sup> Ebd., 254. Auf diese „Dichotomie von Wissenschaft und Heilswissen“ (252) wird auch Bezug genommen in REIBNITZ, Der Eranos-Kreis, 433ff.: „In der Konzeption von Olga Froebe hatte nicht Wissenschaft die Priorität, sondern Seelsorge, Heilslehre und Weltanschauung. Die Vorreden, die sie den Tagungsbänden jeweils vorangestellt hat, zeigen dies in aller wünschenswerten, im übrigen allerdings eher zu vermissenden Klarheit.“ (434) Und auf den Bericht von Jolande Jacobi verweisend (Jolande JACOBI, Eranos. Vom Zuhörer aus gesehen, in: Du. Kulturelle Monatsschrift 4 (April 1955), S. 51–57), kommentiert sie: „Spätestens hier dürfte deutlich sein, dass es sich, jedenfalls von den Zuhörern her, nicht primär um wissenschaftliche Erkenntnis, sondern um ein spirituelles Erlebnis handelte.“ (435).

<sup>6</sup> Vgl. HOLZ, ERANOS - eine moderne Pseudo-Gnosis, 256f.

<sup>7</sup> Ebd., 256f.

liegt wohl darin, dass alle die Erlösung als vermittelt durch Wissen um eine verborgene Wahrheit erwarten, das geistesgeschichtlich eingehüllt in viele Zeichen und Darstellungen vorliegt, die man kennen und deuten lernen muss.“<sup>1</sup> Er bleibt in seinem Aufsatz zwar vorsichtig, inwieweit der Eranoskreis tatsächlich als gnostisch charakterisiert werden könne, und bezeichnet Eranos in seinem Aufsatztitel denn auch als „eine moderne Pseudo-Gnosis“<sup>2</sup> – denn inwiefern etwas als gnostisch bezeichnet werden könne, hänge davon ab, ob man unter Gnosis einen Gattungsbegriff verstehe, der auf verschiedene historische Situationen anwendbar wäre oder ob unter Gnosis nur jenes Phänomen der spätantiken Welt anzusehen wäre, von dem dann alles Weitere bloss „Nachwirkungen und Wiederaufnahmen gnostischer Denkmuster im Rahmen anderer Kontexte“<sup>3</sup> wäre. Deshalb stellt er denn auch eine Gegenfrage: „Fügt sich das Bild von ERANOS nicht vielmehr in die allgemeine Soziologie der spirituellen Sekten- und Zirkelbildungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein, die in der einen oder anderen Weise als Verkünder von Heilslehren auftraten und ihre Quellen eklektizistisch in irrationalen Traditionen suchten? Ist insbesondere ERANOS in Ascona nicht einfach ein Teil der seit Ende des 19. Jahrhunderts dort im Umkreis des Monte Verità auftretenden spätbürgerlichen Weltfluchtbewegungen?“<sup>4</sup> Diese Fragen, gerade auch was die Gnosis betrifft, bilden einen guten Anknüpfungspunkt zur Diskussion eben desjenigen Aufsatzes bzw. Vorwortes von Corbin, von dem ausgehend Olga Fröbe ihm selbst geschrieben hat, dass Eranos niemand so fundamental verstehe wie er.<sup>5</sup> Wie bereits gesehen wehrt er sich dagegen, Eranos rein aus seiner Zeit heraus erklären zu wollen. Um Eranos wirklich zu verstehen, muss man den „‘schöpferischen Urgrund‘“<sup>6</sup> in Betracht ziehen, welcher für ihn einzig und allein im Subjekt, im Individuum „als der primären und einzigen konkreten Realität“<sup>7</sup> zu finden sei. Das Beispiel, das er hier und auch andersorts gerne verwendet, ist nun gerade das Phänomen der Gnosis: „Man mag jede Art begünstigender Umstände annehmen, man mag alle nur denkbaren Schlüsse daraus ziehen, man würde aber nur in vacuo demonstrieren, wenn nicht primär das besondere FAKTUM der gnostischen Denkweise da wäre. Nicht ‚Zeitströmungen‘ haben dieses Denken geweckt und zur selben Zeit herbeigeführt, vielmehr hat es selbst eine besondere Strömung ins Leben gerufen und sein eigenes zeitliches Zusammentreffen bewirkt.“<sup>8</sup> Corbin möchte also den Fokus hinweg lenken von einer als autonom konzipierten Ursachenkette, mit der ein historisches Phänomen zufriedenstellend erklärt sein

---

<sup>1</sup> Ebd., 257.

<sup>2</sup> So der Titel „Eranos – eine moderne Pseudo-Gnosis“, ebd., 249.

<sup>3</sup> Ebd., 260.

<sup>4</sup> Ebd., 260.

<sup>5</sup> Dieses Vorwort lag zunächst in französischer Sprache vor und zwar aus dem Jahre 1956, erschien dann aber in englischer Übersetzung im besagten Band von Joseph Campbell, Henry CORBIN, *The Time of Eranos*, in: Joseph CAMPBELL (Hg.), *Man and Time. Papers from the Eranos yearbooks*, New York 1957, S. XIII–XX, und wurde auch ins Deutsche übersetzt für die Festschrift zum 75. Geburtstag von Daniel Brody, dem Verleger des Rhein-Verlages, unter dem die Eranos-Jahrbücher bis 1969 herausgegeben wurden. 1963 schliesslich wurde der französische Originaltext publiziert in einem Sammelband für Roger Godel, wo sich noch weitere einführende Bemerkungen von Corbin dazu finden, DERS., *Le temps d'Eranos*, in: Antoine ASFAR (Hg.), Roger Godel. *De l'humanisme à l'humain*, Paris 1963, S. 177–186. Weitere Publikationsorte hiervon sind DERS., *Le temps d'Eranos*, in: Christian JAMBET (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981, S. 256–260 und DERS., *Eranos-Zeit*, in: Adolf PORTMANN u.a. (Hg.), *Vom Sinn der Eranos Tagungen*, Ascona 1978, S. 7–17. CORBIN, *Eranos-Zeit*, ist zugleich die erste deutsche Übersetzung eines Aufsatzes von Corbin überhaupt, und ich werde wie bei den wenigen anderen, die es in deutscher Sprache gibt, in der Regel diese zitieren.

<sup>6</sup> Ebd., 199.

<sup>7</sup> Ebd., 200.

<sup>8</sup> Ebd., 199. In DERS., *Iranologie et science des religions*, 27f., schreibt er erläuternd: „On parle de ‚courants d'idées‘ sans toujours bien peser la métaphore... On a dit par exemple: la rencontre du pessimisme (plus exactement du dualisme) iranien et du pessimisme (dualisme) grec, c'est cela qui a produit la *gnose* (pour ne pas parler d'autres 'courants'). Sans doute est-ce un aspect de ce dont il s'agit. Mais avons-nous vraiment là quelque chose qui explique, ou bien plutôt ne serait-ce pas ce quelque chose qu'il s'agit d'expliquer? Et qu'obtiendrions-nous si nous renversions la perspective? Car pourquoi ces deux courants devraient-ils se rencontrer? Et où se sont-ils rencontrés? Est-ce la géographie qui en définit le lieu, ou bien la situation et l'horizon des âmes, ainsi que leur

will, hin zum Verstehen der je individuellen Situation des Subjektes, denn „die konkrete psychologische Individualität [ist] dasjenige Subjekt, welches Organ und ORT der Geschichte in einem ist.“<sup>1</sup> Anstelle einer Ursachenerklärung plädiert er also für eine Hermeneutik im Sinne eines innerwerdenden Verstehens menschlicher Subjekte. Aus seinen früheren Ausführungen gerade zu Suhrawardī wissen wir, welche Bedeutung die Gegenwärtigkeit des Subjektes hat. In diesem Aufsatz verweist er weiter auch auf eine stoische Grundansicht, zu dessen Nähe er sich hier bekennt, wonach das wollende Subjekt ins Zentrum zu stehen komme und grundlegend hermeneutisch ausgerichtet sei.<sup>2</sup> Er zitiert hierbei, ohne ihn beim Namen zu nennen, ein Kürzel aus Ciceros Beschreibung des Menschen – *totius vitae cursum* –, wonach dieser im Unterschied zum Tier kraft seiner Vernunft aus seiner Gegenwart heraus die zeitlichen Dimensionen sowohl der Vergangenheit wie auch der Zukunft zu umschliessen vermag: „denn vom Umfang seiner Intelligenz und von seinem seelischen Format hängt es ab, ob er die Gesamtheit des Lebens umfängt, *totius vitae cursum*, ob er in sich die Menschheit zusammenfasst und umschliesst, indem er sich bis an die fernste Grenze seiner Gegenwartsdimension ausweitet. Das ist VERSTEHEN, und es ist völlig verschieden von der Konstruktion einer Dialektik der Dinge, die in der Vergangenheit zu sein aufhörten. Es ist ZEICHENDEUTUNG, und diese ist nicht die Erklärung von materiellen Fakten, sondern von Seinsformen, die Seiendes kundtun. Die Hermeneutik als das Wissen vom Individuum steht im Gegensatz zur historischen Dialektik als der Entäusserung vom individuellen Menschen.“<sup>3</sup>

Was Holz also als Betrug und Schwindel betrachtet, nämlich der Versuch, eine „verborgene Wahrheit“, die „eingehüllt in viele Zeichen und Darstellungen vorliegt“, deutend verstehen zu wollen, das kommt für Corbin gerade ins Zentrum seiner und seiner Einschätzung nach der Eranos-Arbeit insgesamt zu stehen. Die Zeichen, die uns aus der Geschichte vorliegen, sind nicht einfach Daten, die es zu erheben gälte und deren Strom und Eigenart im Modus einer Kausalerklärung einsichtig würden, sondern es sind Kundgaben von Subjekten bzw. Individuen, die an und für sich nicht erklärt, sondern nur verstanden werden können. Um in einer Veranschaulichung zu sprechen, die Corbin selbst benützt, geht es weniger um die horizontalen Kraftfelder und Verschiebungen im Strom der Geschichte, sondern um jene vertikale Dimension zwischen Himmel und Erde, aus der heraus er sich auch zu einem lauten Nein bewegt fühlt gegenüber einem „wissenschaftlichen, materialistischen und atheistischen Kollektivismus“, „der aus der übereinstimmenden Gesinnung jener wohlmeinenden Leute hervorgeht, die keine andere Rechtfertigung für ihr eigenes Dasein finden können als ihr soziales Wirken und keine andere Grundlage für ihre Erkenntnis kennen als die ‚Sozialwissenschaften‘.“<sup>4</sup> Corbin und gemäss ihm dem ganzen Eranos geht es um mehr, als bloss ein Kind seiner Zeit zu sein und aus seiner Zeit heraus gänzlich verständlich sein zu wollen – im Gegenteil habe Eranos nie versucht, mit seiner Zeit, der allgemeinen und kollektiven Zeit zu gehen und nachzuplappern, was das Kollektiv für gültig und erstrebenswert erachte.<sup>5</sup> Von daher verstehen sich auch seine recht emotionalen Attacken gerade gegen jegliche „Anonymität, Entpersönlichung, Abdankung des individuellen menschlichen Willens vor dem Netzwerk

---

choix et leur refus? Ne serait-il donc pas plus signifiant de poser tout d'abord que précisément *parce qu'il y a eu* des gnostiques, dualisme grec et dualisme iranien *alors* se sont rencontrés. Explique-t-on *vraiment la gnose* par la non nécessaire et inexplicable rencontre de ces deux 'courants'? C'est à voir. En tout cas, la gnose, elle, *nous explique cette rencontre*; mieux encore, elle *est* cette rencontre, rencontre toujours concevable, possible, mais qui ne devient actuelle que par la *Présence en acte* de la gnose. Quant à vouloir déduire rationnellement le singulier, l'individuel et unique, l'imprévisible, ce sont des ambitions qui dépassent notre propos. L'Unique ne se déduit pas; il se montre.“

<sup>1</sup> DERS., Eranos-Zeit, 203.

<sup>2</sup> Ebd., 200. Corbin lobt und verweist hier auf ein damals aktuelles Buch von Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée du temps*, Paris 1953. Es sei hier auch daran erinnert, dass Corbin in seinen Studienjahren eine von der Universität Salamanca ausgezeichnete Arbeit schrieb zu *Stoïcisme et augustinisme dans la pensée de Luis de León*. Vgl. JAMBET, Repères biographiques, 16.

<sup>3</sup> CORBIN, Eranos-Zeit, 202.

<sup>4</sup> Ebd., 204.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 198, 206.



der Dialektik“, wofür er sich denn auch z.T. entschuldigt.<sup>1</sup> Eranos sei es vielmehr daran gelegen, seine eigene Zeit zu sein und „jenseits aller Dogmatismen und Akademismen in völliger Freiheit“<sup>2</sup> sich die Zeichen der Vergangenheit sinngebend anzueignen und zu aktualisieren.

Es fragt sich hier natürlich, was das heisst, seine eigene Zeit zu sein. Sicherlich ist hier zunächst mit Nachwirkungen von Heideggers *Sein und Zeit* zu rechnen, in dem dieser ja gleichermassen gegen das verallgemeinernde *man* angehen wollte, auf dass der Mensch im Vorlaufen auf seinen eigenen Tod seine Eigentlichkeit ergreife und wesentlich werde. In einem noch tieferen Sinne aber hängt diese eigene Zeit mit jenen ‚gnostischen‘ Fragen zusammen, welche Corbin an den Anfang seines Erano-Beitrages stellt, den er im Jahr 1951 unter dem Tagungsmotto *Mensch und Zeit* hält und welcher auch in Campbells Sammelband erscheint, zu dem Corbin eben gerade dieses Vorwort geschrieben hatte. Es sind dies die Fragen, welchen sich ein junger Mensch laut einem Manual mazdäischer Lehre stellen muss: Wer bin ich und wem gehöre ich an? Woher komme ich und wohin gehe ich? Was ist meine Berufung hier auf Erden? usw. Gnostischer Denkweise gemäss lassen sich diese Fragen nicht auf der Ebene horizontaler Kräftefelder beantworten im Sinne einer historisierenden Herleitung, sondern betreffen eben jene vertikale Dimension, die Erde und Himmel verbindet, über die Historie hinausgeht und sozusagen in jenem „schöpferischen Urgrund“<sup>3</sup> gründet, von welchem Eranos seine Motivation schöpft. Corbin spricht in diesem Sinn vom ‚Geist des Eranos‘, den er folgendermassen umschreibt: „Es geht jedem darum darzulegen, was ihm in seinem Arbeitsgebiet für das Streben nach Selbsterkenntnis und zum Selbstverständnis des Menschen wesentlich erscheint. Es gilt die dauernden ewigen Werte im menschlichen Forschen und Erfahren ins Zentrum zu stellen. Alle Vorträge ordnen sich um eine gemeinsame Mitte: das Bild von sich selbst, das der Mensch in seinem eigenen Universum entdeckt. Und dieses ‚Sich-Ordnen‘ geschieht in völliger geistiger Freiheit, ohne doktrinaire Voraussetzung welcher Art auch immer, und ohne vorherige Absprache.“<sup>4</sup>

In einem weiteren Text aus dem Jahre 1962, in dem Corbin der verstorbenen eranischen Prägeleute Fröbe und Jung gedenkt, formuliert er es noch treffender. Auf die Frage hin, weshalb in Eranos trotz so unterschiedlicher Redner dennoch immer wieder eine Art Akkord sich einstellen konnte, nennt er zwei eranische Schlüsselworte: „Freiheit und Spontaneität. Das liegt daran, dass wir hier am *Eranos* nie darauf aus waren, uns irgendeinem gegebenen Modell anzupassen, dass es hier keine Rücksichten auf irgendeine Orthodoxie gab, dass wir uns nur um *Eines* kümmerten: bis zum innersten Ziel unserer selbst vorzustossen, bis zum Ende jener Wahrheit, die sich ja immer nur aus unserem Bemühen, an unserer Ehrlichkeit und an dem inneren Mass unseres Herzens erahnen lässt – dank dieser Freiheit nun, und dank dieser Spontaneität, bilden wir alle zusammen zwar gewiss keinen Gleichklang, aber eine Polyphonie mit individuell differenzierten Stimmen.“<sup>5</sup> Corbin sagt es deutlich: In Eranos geht es nicht um eine distanzierte, möglichst objektive Erforschung vergangener Zeiten, sondern im Gegenteil um die Einvernahme und Einverleibung derselben in die eigene Zeit, ins eigene Fragen, in die eigene Suche nach dauernden Werten und Wahrheit, nach sich selbst und seinem Grund. Er *will* gar nicht in dem Sinne objektiv und neutral sein, wie man es akademischerseits zu fordern beflissen ist, wobei im Übrigen solche Objektivität gerade im historischen Sinne an sich schon infrage gestellt werden müsste.<sup>6</sup> Was er viel mehr will, ist, historische Daten in Zeichen zu verwandeln, oder viel eher, sie als

---

<sup>1</sup> Diese Entschuldigung findet sich jedoch nur in der französischen Ausgabe, CORBIN, *Le temps d'Eranos*, 179 und im internen Heft der Eranos-Stiftung, woraus ich zitiere, DERS., *Eranos-Zeit* (1978), 7: „Wenn in den hier folgenden Seiten an manchen Stellen gar starke Gefühle mitschwingen, so muss man bedenken, dass hier intensiv Erlebtes zum Ausdruck kommt.“

<sup>2</sup> DERS., *Eranos-Zeit*, 207.

<sup>3</sup> Ebd., 199.

<sup>4</sup> DERS., *Eranos-Zeit* (1978), 7. Vgl. dazu den französischen Text in DERS., *Le temps d'Eranos*, 177.

<sup>5</sup> DERS., *Eranos*, in: Adolf PORTMANN (Hg.), *Eranos-Jahrbuch 1962. Der Mensch, Führer und Geführter im Werk*, Zürich 1963, S. 9–15, 13.

<sup>6</sup> So würden Historiker selten damit beginnen, „wenn sie auch Ding und Wesen aus deren Zeit erklären“ wollen, „dass sie über die Natur der historischen Zeit nachdenken“, CORBIN, *Eranos-Zeit*, 198.

Zeichen zu erkennen und zu deuten, sie *erscheinen* zu lassen als „Seinsformen, die Seiendes kundtun“<sup>1</sup>. Es geht darum, um die Erkenntnisse aus dem ersten besprochenen Aufsatz dieses Kapitels zu rekapitulieren, den Gegenstand so zu nehmen, wie er genommen wurde, ihn so zu sehen, wie er gesehen wurde, ja, in dem Seienden die darin verborgenen Seinweisen aufzudecken. Das Zeichen ist der Ort und das Medium, in und durch das sich das Subjekt selbst erscheint. Immer geht es deshalb um „das Bild von sich selbst, das der Mensch in seinem eigenen Universum entdeckt“<sup>2</sup> – so die Formulierung hier. Das aber bedeutet für das Zeichen im Unterschied zum Datum (dem Gegebenen), dass es nicht in einer abstrakten, allgemeinen Universalzeit verortet und *eingestellt* ist, sondern in einer qualitativen und persönlich *bezogenen* Zeit gehalten wird. Corbin und Eranos insgesamt wäre es deshalb darum zu tun, diese qualitative Zeit als *Möglichkeit* auch für sich selbst zu entdecken und sie zugleich in eins zu sehen.

Diese Worte fordern geradezu heraus, schon an dieser Stelle zu konstatieren, dass Corbin weit entfernt von einem Traditionalismus zu sein scheint. Seiner Zeit weit voraus, mutet er vielmehr wie ein post-moderner Denker an, der sich den üblichen Regeln und Gepflogenheiten nicht nur der religiösen, sondern auch – wenn man das so sagen darf – der akademischen Orthodoxie nicht mehr verpflichtet fühlt, sondern der zu spielen weiss mit den Zeichen verschiedener Zeiten, darüber hinaus aber zugleich darum bemüht ist, sie in einer integralen Gesamtschau zu vereinen. Folgender Abschnitt bringt dies klar zum Ausdruck, wo er genau von dieser einen Aufgabe einer Gesamtschau zu sprechen scheint und „deren wir uns vielleicht noch nicht einmal angefangen haben bewusst zu werden. Es geht darum, miteinander dieselben ZEICHEN gleichzeitig wahrzunehmen; es geht darum, dass jeder von uns sich in jedem Falle diese Zeichen seinem eigenen Lebenssinn gemäss deutet; es geht aber auch darum, eine harmonische Hermeneutik der Zeichen zu schaffen, so wie einst die vier- und siebenfachen Sinndeutungen der Heiligen Schrift in Harmonie miteinander waren. Um das auszuführen, darf man sich nicht weiterhin in eine abstrakte Zeit flüchten, in die Zeit der anonymen Kollektivismen; vielmehr muss die subjektiv-konkrete Zeit wiederentdeckt werden, die Zeit des individuellen Menschen. Das heisst im Grunde nichts anderes als das Öffnen der lebendigen Quelle nicht-bedingter Sympathie, der Sympathie, die früher besteht als unsere abwägenden und bewussten Zwecke. Sie ist es, die den Zusammenschluss von Menschen bewirkt und allein sie zu ‚Zeitgenossen‘ macht.“<sup>3</sup> Diese Deutung soll deshalb bereits an dieser Stelle angetönt werden, weil der in der Einleitung und in den Fazits erwähnte Bewusstseinsforscher Jean Gebser ebenfalls in Eranos zugegen war, jedoch 1942-48, also noch vor Corbins Zeit.<sup>4</sup> Sein Hauptwerk *Ursprung und Gegenwart* kam gerade rund um 1950 heraus und es ist schwer zu sagen, ob Corbin es gekannt hat. Was er jedoch mit Sicherheit gekannt hat, war das ebenfalls in dieser Zeit erschienene und in der Einleitung erwähnte Werk vom Eranos-Redner Erich Neumann mit dem Titel *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*<sup>5</sup>, worin dieser eine Zusammenschau von phylo- und ontogenetischer Bewusstseinsentwicklung versucht. Jungs *Antwort auf Hiob* wiederum steht – wie wir bald sehen werden – in einer gewissen Korrelation zu dieser Sicht und Corbin lobt sie mit den höchsten Tönen. Seine energischen Worte betreffend der ‚modernen‘ Gepflogenheiten muss man insofern nicht in einem reaktiven, sondern vielmehr in einem progressiven Modus verstehen. Er wäre m.E. falsch verstanden, wenn man ihm unterstellte, er wolle zurück in die Vergangenheit. Vielmehr scheint er in eine neue Zukunft zu drängen, deren Aufgabe „wir uns vielleicht noch nicht einmal angefangen haben bewusst zu werden“...

<sup>1</sup> Ebd., 202. Die Formulierung im Original ist freilich klarer, DERS., *Le temps d'Eranos*, 183: „C'est ‚interpréter‘ des signes, non plus expliquer des faits matériels, mais des manières d'être qui révèlent les êtres.“

<sup>2</sup> DERS., *Eranos-Zeit* (1978), 7.

<sup>3</sup> DERS., *Eranos-Zeit*, 206.

<sup>4</sup> Vgl. HAKL, *Eranos*, 26f.

<sup>5</sup> NEUMANN, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* (Erstauflage 1949). Vgl. den Verweis in CORBIN, *La Sophia éternelle*, 44 FN 26, wo Corbin die Arbeit als „l'important livre“ deklariert!

Hans Heinz Holz insofern Recht gebend, ist Eranos nach Corbins eigener Deutung tatsächlich ein Ort der religiösen (oder spirituellen?) Selbstfindung, an dem das aufgearbeitete Material vergangener Zeiten für die eigene Suche aktualisiert und dem eigenen Fragehorizont eingegliedert wird. Auch ist es richtig, dass sich die eranischen Forscher gerade im Falle eines Henry Corbins durch ihr Wissen und ihre wissenschaftliche Forschungstätigkeit wie auch durch ihre religiöse ‚Musikalität‘ in der Lage wähnten, eine verhüllte Wahrheit ans Licht zu bringen, die hinter den Zeichen vergangener Zeiten enthüllt werden möchte und zwar – wieder im Falle Corbins – gerade durch jene Phänomenologie, wie er sie früher darzustellen versuchte. Seine Rede vom Hierophanten scheint hier also wieder auf. Die ganze Doppelbödigkeit aber, die Holz diesem eranischen Laboratorium unterstellt, ist nur in dem Masse zu verurteilen, wie der Eranos selbst reine akademische Wissenschaftlichkeit für sich in Anspruch nimmt. Das aber tat er nicht, auch wenn die Redner allesamt Akademiker waren, was gerade das Schillernde – und für manche das Problematische – von Eranos ausmachte. Eranos wurde zu einem Ort, an dem Akademiker ihre eigene Zeit sein und ihr Forschungsgebiet in Relation setzen durften mit ihrer eigenen Wahrheitssuche. Insofern ist Eranos nicht nur ein Ort religionswissenschaftlicher Auseinandersetzung, sondern er kann selbst zum Objekt einer solchen werden. Oder anders formuliert: Eranos steht nicht abseits vom Strom der Religionsgeschichte, um von da her möglichst neutral auf diese zu blicken, sondern Eranos ist selbst Teil derselben.<sup>1</sup> Dies jedoch unter distinkt veränderten Umständen, in denen man nicht mehr in einer bestimmten Tradition stehend diese religiös bearbeitet, sondern die vielen religiösen Traditionen in einer Art Zusammenschau auf ihre Aussagekraft hin auch für uns heute in ein neues Licht zu stellen versucht. Insofern ist Wasserstroms Buchtitel *Religion after Religion* zutreffend,<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch Bernardo NANTE, Eranos: The Study of Religion as a Religious Phenomenon, in: Spring: A Journal of Archetype and Culture 92 (2015), S. 169–190.

<sup>2</sup> Aber auch nur insofern! WASSERSTROM, *Religion after religion*, muss an dieser Stelle erwähnt werden, handelt es doch von Scholem, Eliade und Corbin auf dem Hintergrund von Eranos. Wasserstrom erhebt für seine Untersuchung folgenden Anspruch: „The greatest scholars require the closest study.“ (S. 3 und fortan immer wieder). Leider wird er diesem Anspruch nicht gerecht, zumindest was Corbin betrifft (denn nur diesen Ausschnitt vermag ich zu beurteilen). Das Buch ist nebst durchaus vielen wichtigen Hinweisen nur so gespickt von Fehldeutungen (wenn er bspw. Corbins spirituelle Ritterschaft mit „secret militant orders“ (16) verwischt oder wenn er ihn aufgrund seiner grundsätzlich eschatologischen Orientierung „als Apokalyptiker“ (172) bezeichnet) und tendenziösen Schubladisierungen gerade bezogen auf Corbin, wenn er ihn nebst anderen Verunglimpfungen („a sworn enemy of liberal democracy“ (146), „a dazzling master“ (149), „an amphibion professor [...] conducting a private war on reason“ (154), „a dangerous man“ (155), „a committed cold warrior“ (176), usw.) immer wieder unterschwellig in die braune Ecke drängen möchte (besonders 133ff., 154ff. und 177ff.), obwohl er zugleich ausdrücklich betont (179), dass es keine Hinweise auf einen Antisemitismus gebe. Mit der Zeit beginnt man sich ernsthaft zu fragen, ob er diesen Feldzug in intellektueller Redlichkeit geführt hat oder vielleicht eher in blinder Wut – deren Quelle etwa dort ausgemacht werden könnte, wo er schreibt: „he declared war on us“ (156) und mit ‚uns‘ die Religionshistoriker meint. Es ist richtig, dass sich Corbin entschieden und, wie gesehen z.T. emotional, zur Wehr setzte gegen eine *ausschliesslich* historische Erforschung religiöser Phänomene, indem er diese gerade phänomenologisch ‚retten‘ wollte und sich insofern immer nur sekundär als Historiker, primär jedoch als Philosophen verstand. Meine angebrachten Zweifel erhebt ganz entschieden auch Maria E. SUBTELNY, *History and Religion. The Fallacy of Metaphysical Questions* (A Review Article), in: Iranian Studies 36(1) (2003), S. 91–101, auf die wir hier mit allen Details verweisen möchten. Treffend beginnt sie mit den Worten: „If this book has a hero, it is Gershom Scholem, the great German-Israeli scholar of Jewish mysticism. And if it has a villain, it is Henry Corbin“ (91). Und Fazit gezogen wird entsprechend: „it just may be that to apply the logic of historical thought to the study of religion is not always appropriate, and that to try to do so in certain cases constitutes the greatest fallacy of all – that of metaphysical questions, which consists in the attempt to resolve non-empirical problems by empirical means. It seems to me, that if one were to study Corbin’s works closely and deeply, with an open mind if not an open heart, one would have to admit that this was one methodological pitfall he scrupulously avoided. [...] Where Wasserstrom sees religion *after* religion, Corbin saw religion *within* religion, and in doing so he enriched our understanding of the self-understanding of the medieval Muslim theosophists and mystics who, through their writings, contributed to the diversity of interpretive responses of the *mysterium* of monotheism.“ (100f.).

wenngleich diese Frucht erst dadurch ermöglicht wurde, indem Corbin und seine ‚Mitstreiter‘ durch die phänomenologische Brille die „Religion *within* Religion“<sup>1</sup> aufzudecken bemüht waren.

### 3.2.3. Am runden Tisch von Eranos und das sophianische Zeitalter

Ein herausragendes Beispiel einer Zeichendeutung, die gemäss des ganz eigenen Lebenssinnes vollzogen wurde und zugleich eine Gesamtschau versucht, ist Jungs *Antwort auf Hiob*<sup>2</sup> – eine Arbeit, welche seitens der Theologengilde auf erheblichen Widerstand stiess.<sup>3</sup> Währenddem Jung in seinen früheren Jahren, der Zeit entsprechend, noch sehr offen und interessiert sich dem Osten zugewandt hatte,<sup>4</sup> wandte er sich seit seiner Indienreise 1938 in seinem Schaffen mehr und mehr christlichen Themen zu, so etwa der katholischen Messe, der Trinität oder dem Symbol von Christus.<sup>5</sup> Seine *Antwort auf Hiob* ist schliesslich ein persönlicher Kommentar zur Bibel, wobei er sich der Sprengkraft dessen sehr wohl bewusst war. Er selbst schreibt in einem Brief an Corbin, dass der Text während eines Fiebers zu ihm gekommen sei: „Sie sagen, Sie hätten das Buch wie ein ‚Oratorium‘ gelesen. Das Buch ‚fiel mir ein‘ während einer Krankheit, im Fieber. Die grosse Musik eines Bach oder eines Händel begleiteten es. Ich bin kein auditiver Typ. So habe ich nichts wirklich gehört, ich hatte nur das Gefühl, einer grossen Symphonie oder vielmehr einem Konzert beizuwohnen. Das Ganze war ein Abenteuer, das mir zustiess, und ich beeilte mich, es aufzuzeichnen.“<sup>6</sup> Sein Inhalt hat denn auch nicht dazu beigetragen, gerade

---

<sup>1</sup> Ebd., 100.

<sup>2</sup> Vgl. JUNG, *Antwort auf Hiob*. M.E. handelt es sich hierbei für Corbins Denkweg um einen äusserst zentralen Text, von dem ausgehend er Wichtiges für sein eigenes Verständnis gewinnt bzw. dadurch angeregt, erstmals auf Papier bringt. Einmal mehr aber sind seine Ausführungen komplex, vielschichtig und vieles nur andeutend. Es kann hier nicht alles kommentiert werden, wenngleich vieles zur Sprache kommen muss. 2014 sind erstmals weitere unveröffentlichte Texte Corbins aus denselben Jahren und rund um Jung erschienen in CORBIN, *Autour de Jung*, worin auch *La Sophia éternelle* mitgedruckt ist (107-148).

<sup>3</sup> In krassem Unterschied zu Corbin, dem einstigen Verehrer von Karl Barth, schrieb dieser in seiner Kirchlichen Dogmatik in einer Nebenbemerkung folgendes zu Jungs *Antwort auf Hiob*: „Am Rande bemerkt: das berühmteste unter den neueren Hiob-Büchern: ‚Antwort auf Hiob‘ von C. G. Jung [1953] ist ein menschlich sehr ergreifendes Dokument – nebenbei höchst aufschlussreich zur Psychologie der berufsmässigen Psychologen! – leidet aber als Beitrag zur Erklärung des biblischen Hiob und der Bibel überhaupt nun doch hoffnungslos darunter, dass der Verf. bei seiner Abfassung nach seiner eigenen Erklärung [S. 15] ‚ungescheut und rücksichtslos‘ seinem sehr merkwürdigen ‚Affekt‘ das Wort gelassen hat, in welchem er unmöglich ruhig lesen und bedenken konnte, was dasteht, so dass sein Werk in dieser Hinsicht völlig unergiebig geworden ist.“ (BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* IV/3,1, 444).

<sup>4</sup> Redend für seine grosse Offenheit und sein Interesse für den Osten sind seine vielfältigen Beiträge zu Werken des Ostens, so seine 1929 geschriebene Einleitung zu einem chinesischen Klassiker, übersetzt von Richard Wilhelm (Richard WILHELM / C.G. JUNG, *Geheimnis der Goldenen Blüte*. Das Buch von Bewusstsein und Leben. Aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm. Mit einem Kommentar von C.G. Jung, München <sup>7</sup>1996), sein Geleitwort aus dem Jahre 1935 zum Tibetischen Totenbuch, welches Evans-Wentz übersetzt hat (C.G. JUNG, Geleitwort und psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol, in: Walter Yeeling EVANS-WENTZ (Hg.), *Das Tibetische Totenbuch*. Die Nahtod-Erfahrungen auf der Bardo-Stufe, Olten <sup>2</sup>1977, S. 41–56) oder sein Geleitwort zu einer Einführung in den Zen-Buddhismus durch Daisetz T. Suzuki (Daisetz T. SUZUKI, *Die grosse Befreiung*. Einführung in den Zen-Buddhismus. Aus dem Englischen von Felix Schottlaender. Mit einem Geleitwort von C.G. Jung, München 2012, 9-38). Zu eben diesen Texten nimmt Corbin Bezug in CORBIN, *Autour de Jung*, 15-101, wo er gemäss Vorwort (v.a. S. 23) die Begegnung Jungs mit dem Buddhismus aufgrund des Erlebten in seinem Individuationsprozess illustrieren möchte.

<sup>5</sup> Vgl. Murray STEIN, Introduction, in: *Ders.* (Hg.), *Encountering Jung. On Christianity*. Selected and introduced by Murray Stein, Princeton 1999, S. 3–23, 4.

<sup>6</sup> Brief von C.G. Jung an Henry Corbin, datiert auf den 4. Mai 1953, in: C.G. JUNG, *Briefe*. Zweiter Band 1946-1955. Herausgegeben von Aniela Jaffé, Zürich in Zusammenarbeit mit Gerhard Adler, London, Olten u.a. <sup>3</sup>1989, 332. In CORBIN, *La Sophia éternelle*, 37, schreibt und gesteht er tatsächlich, dass er das Buch wie ein Oratorium gelesen habe, „dont le sujet pourrait s’imposer à un Haendel à venir“. Nun ist mir selbst nicht klar, wie dieser Händel hier bei Corbin selbst schon Erwähnung finden kann. Ging seine von Jung gepriesene Intuition oder divinatorische

unter Theologen mehr Verständnis für Jungs Werk zu schaffen, wie er im selben Brief betont. Aber er erachtete ihn als so zentral und wesentlich,<sup>1</sup> dass er ihn publizieren wollte auch entgegen der Erwartung vieler seiner Freunde, welche den Text als zu kontrovers einschätzten.<sup>2</sup>

Corbin aber hat freudig und geradezu enthusiastisch auf diese Publikation reagiert und sogleich einen ausführlichen 33seitigen Kommentar dazu verfasst.<sup>3</sup> Wie wir bereits gesehen haben, fand er in Jungs eigenwilligem Buch eine Hilfestellung zum Verständnis jener Antwort, die er selbst bereits vom Iran her in sich trug und die ihm schliesslich den Pfad zur ewigen Sophia ebnete.<sup>4</sup> Sein Kommentar ist denn auch mit *La Sophia éternelle* betitelt. Andernorts kommentiert er das „grossartig-skandalöse Buch“ folgendermassen: „Dieses Buch darf und will nicht als eine bibelkritische Arbeit angesehen werden, darüber müssen wir uns klar sein; es handelt sich nicht um eine technische Textauslegung, sondern um eine andere: *die Exegese der Seele* und deren persönlichste Geheimnisse.“<sup>5</sup> Jung war ihm denn auch ausserordentlich dankbar, mindestens von *einem* vollständig verstanden worden zu sein. Er schreibt Corbin in seinem Brief: „Leider ist es mir unmöglich, all meinen Gedanken und Gefühlen während der Lektüre Ihrer grossartigen Darstellung Ausdruck zu verleihen. [...] Auf alle Fälle muss ich Ihnen sagen, wie sehr ich mich über Ihre Arbeit freute. Es war eine ungewöhnliche Freude und eine höchst seltene, sogar einzigartige Erfahrung, ganz verstanden zu werden.“<sup>6</sup> Obwohl sich Jung hier komplett verstanden fühlte, so werden wir doch sehen, dass Corbin Jungs Schrift eine eigenwillige Nuance verleiht – ob Jung darüber hinweg las, es nicht sah oder einfach ignorierte oder gar letzten Endes damit einverstanden war, wird eine offene Frage bleiben. Corbin hat jedenfalls erkannt, dass Jungs Schrift kein sachlicher Kommentar zum Hiobbuch sein wollte, sondern ein psychologischer, insofern hier auch seinem Affekt das Wort geredet sein wollte.<sup>7</sup> Es findet sich hier nämlich eine persönliche, wenngleich reflektierte Reaktion eines modernen Menschen auf das, was im Hiobbuch als Grundproblem ausgesprochen und in der Folge einem Drama gleich auseinandergesetzt wird.<sup>8</sup>

---

Kunst etwa so weit, dass er gar selbst die Musik hörte, von der Jung berichtet? Oder hat Jung einfach nachträglich so gesprochen?

<sup>1</sup> Wie wesentlich der Text ihm war, zeigt auch folgendes Zitat: „Not long before his death Jung himself affirmed its importance, remarking that ‚he would like to rewrite all of his books except *Answer to Job*, but he would leave that one just as it stands.“ Vorwort von Lawrence W. Jaffe zu Edward Ferdinand EDINGER / Lawrence W. JAFFE, *Transformation of the God-image. An Elucidation of Jung's Answer to Job*, Toronto 1992, 7.

<sup>2</sup> Vgl. STEIN, Introduction, 8.

<sup>3</sup> CORBIN, *La Sophia éternelle*.

<sup>4</sup> DERS., *De l'Iran à Eranos*, 29.

<sup>5</sup> DERS., *Eranos*, 14.

<sup>6</sup> JUNG, Briefe, 331f. Die Bemerkung wegen seiner Unzulänglichkeit, sich richtig auszudrücken, kommt daher, dass der Brief ursprünglich in Französisch verfasst wurde. Jung schreibt dann weiter: „Ich bin gewohnt, in einem mehr oder weniger vollständigen intellektuellen Vakuum zu leben, und meine *Antwort auf Hiob* hat nichts zu dessen Verminderung beigetragen – im Gegenteil: das Buch hat eine Lawine von Vorurteilen, Missverständnissen und vor allem fürchterlichen Dummheiten ausgelöst. Ich erhielt Hunderte von Kritiken, aber keine reicht – auch nur entfernt – an Ihr klares und tiefes Verständnis heran.“ Übrigens wurde Corbin – wohl aufgrund seines kongenialen Verständnisses – auch angefragt, den Text von Jung ins Französische zu übersetzen, was er aber wegen anderen wissenschaftlichen Verpflichtungen abgelehnt habe. Vgl. hierzu Henry CORBIN, Postface de Henry Corbin, in: C.G. JUNG, *Réponse à Job. Antwort auf Hiob. Traduit de l'allemand et annoté par le Dr Roland Cahen*, Postface de Henry Corbin, Paris 2009 (=1964), S. 247–261.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu auch Jungs eigene Vorbemerkungen in: JUNG, *Antwort auf Hiob*, 13ff.

<sup>8</sup> Vgl. auch Murray STEIN, *Minding the Self. Jungian meditations on contemporary spirituality*, London u.a. 2014, 8: „It [der Kommentar Jungs] is neither religious nor academic; it is psychological. In Jung's hands, this meant that it would be governed by the rules of psychological Dynamics, most importantly by the rules of individuation. That is to say, the psychological interpretation follows the logic of the psyche and its development (individuation), and it also importantly includes emotion and intuition within its methodology. The interpreter's psychological reactions to the text are essential to the hermeneutic, since the interpreter fully recognizes that there is

Ungleich vielen anderen ist sich Corbin wohl infolge seiner phänomenologischen Schulung sehr wohl darüber im Klaren, dass Jungs Rede von und über Gott nicht Gott an und für sich meint, sondern die Weise, wie er im Bewusstsein des Menschen erscheint. Da es aber in der *Antwort auf Hiob* darüber hinaus nicht so sehr um die Gotteserfahrung des biblischen Menschen geht, sondern um jene des modernen im Lichte des biblischen, geht Corbin noch einen Schritt weiter und formuliert es richtigerweise als eine Phänomenologie zweiten Grades: „Ce qu’il faut ne jamais oublier, c’est que le *phénomène* n’est jamais tel que pour une conscience à laquelle il s’épiphane. Yahweh, dans son être à soi, ne peut s’être dévoilé que *dans* et à la conscience de l’homme religieux dont le mode d’être était la foi en Yahweh. Et c’est à son tour, comme un phénomène au second degré, cette *apparaisance* qui se réfléchit ici dans la phénoménologie de Job pour la conscience de l’homme moderne“<sup>1</sup>. In diesem Zusammenhang steht auch Corbins Fürsprache für Jung gegenüber all den Vorwürfen des Psychologismus, den dieser betreiben soll.<sup>2</sup> Der Vorwurf des Psychologismus offenbare getreulich die Geringschätzung der Seele durch jene, welche diesen erheben. Wenn sie meinen, die Tiefenpsychologie beschränke sich nur auf das, was die Seele hervorbringt, so unterschätzen sie erstens das weite Reich der Seele. Wenn sie des Weiteren meinen, es sei damit endgültig auch etwas über Gott ausgesagt, so missverstehen sie zweitens den Anspruch psychologischer Aussagen. Denn diese beschränken sich nach wiederholtem Beteuern Jungs auf die Hervorbringungen der Seele, welche anscheinend bestimmten Mustern folgen. Welchen letzten Grund diese ‚Musterungen‘ oder Widerspiegelungen in der Seele aber haben, darüber lässt sich eine ihrer Voraussetzungen bewusste Psychologie nicht aus.<sup>3</sup> Corbin sagt deshalb treffend. „Enoncés et images ne *posent* pas leur objet transcendant (comme le voudrait le reproche de psychologisme); ils l’interprètent“. Daraus zieht er die Folgerung für sein eigenes Fachgebiet, welches er nach uns bekannter Manier und zugleich erhellend umschreibt: „Si, précisément, la psychologie n’est pas *rien que* cela (*nur Psychologie!*), mais est *tout cela*, science et conscience de cette âme sans laquelle l’homme ne serait que nature, à son tour le chercheur qui n’est pas professionnellement un psychologue, mais quelque chose comme un philosophe des religions, disons pour simplifier un ‘hiéologue’ – se sentira directement intéressé par les recherches de Jung, dans la mesure où elles renouvellent toute l’étude de la symbolique et des symbolismes.“<sup>4</sup> Hiermit aber identifiziert er sich

---

a personal relationship with the text and works within this relationship. The interpreter’s psyche is self-consciously at the center of the interpretation and therefore takes responsibility for the result. *Answer to Job* gives us a vivid taste of what psychological interpretation can produce in the hands of a master.”

<sup>1</sup> CORBIN, *La Sophia éternelle*, 18.

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch Jung selbst in JUNG, *Antwort auf Hiob*, 5ff., und besonders auch C.G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, Olten u.a. 1972, 19ff., wo er in der Einleitung eben diese Frage ausführlich behandelt. Corbin selbst verweist auch auf dieses Werk, CORBIN, *La Sophia éternelle*, 15 FN 6.

<sup>3</sup> Vgl. etwa JUNG, *Psychologie und Alchemie*, 28: „Wenn ich daher als Psychologe sage, Gott sei ein Archetypus, so meine ich damit den Typus in der Seele, was bekanntlich von τύπος = Schlag, Einprägung herkommt. Schon das Wort Archetypus setzt ein Prägendes voraus. Psychologie als Wissenschaft von der Seele hat sich auf ihren Gegenstand zu beschränken und sich davor zu hüten, ihre Grenzen etwa durch metaphysische Behauptungen oder sonstige Glaubensbekenntnisse zu überschreiten. [...] Wir wissen einfach nicht, woraus der Archetypus in letzter Linie herzuleiten ist, sowenig wie wir den Ursprung der Seele kennen. Die Kompetenz der Psychologie als Erfahrungswissenschaft geht nur so weit, festzustellen, ob der in der Seele gefundene Typus auf Grund vergleichender Forschung billigerweise zum Beispiel als ein ‚Gottesbild‘ bezeichnet werden darf oder nicht. Über eine mögliche Existenz Gottes ist damit weder positiv noch negativ etwas ausgesagt“. Und weiter auf S. 32: „Der religiöse Standpunkt verlegt den Akzent begreiflicherweise auf den prägenden Stempel, die Psychologie als Wissenschaft aber auf den ihr allein fassbaren τύπος, die Prägung. Der religiöse Standpunkt fasst den Typus als Wirkung des Stempels auf; der wissenschaftliche dagegen fasst ersteren als Symbol eines ihm unbekannten und unfassbaren Gehaltes auf. Da nun der Typus unbestimmter und vielseitiger ist als die jeweilige religiöse Voraussetzung, so ist die Psychologie durch ihr empirisches Material gezwungen, den Typus durch einen Terminus auszudrücken, welcher nicht zeitlich, örtlich oder milieugebunden ist.“

<sup>4</sup> CORBIN, *La Sophia éternelle*, 15f. In der betreffenden Fussnote (FN 9) begründet er seine Bezeichnung als Hierologe folgendermassen: „Profitons-en au passage pour regretter que nous devions toujours recourir en français à

klar mit der eranischen Herangehensweise. Corbin betont denn auch, dass jene eigentümliche Freiheit, in der Jung seinen Kommentar zur Bibel hat schreiben können, in hohem Masse der freigeistigen Atmosphäre von Eranos zu verdanken sei, denn hier konnte jeder frei von jedweden Dogmen seine ganz persönliche Sicht der Dinge auseinanderlegen, bzw. – wie wir aus dem Vorangegangenen formulieren können –, seine eigene Zeit sein.<sup>1</sup> Solche Freiheit also ist eine Freiheit einerseits von einengenden kollektiven Dogmen und andererseits eine Freiheit für eine je ganz individuelle Bezugnahme auf letzte Fragen existenzieller Zeit des Woher und Wohin. Corbin wählt dazu die Bezeichnung „*Μόνος πρὸς μόνον*“<sup>2</sup>, die er wohl aus Plotins letzten drei Worten seiner letzten Schrift der letzten Enneade entnommen hat, wo von der „Flucht des Einsamen zum Einsamen“<sup>3</sup> die Rede ist. Denn genau dies sei die Situation, in der Jung in Auseinandersetzung mit sich und seinem Gott in einer Exegese der Seele Klarheit zu verschaffen suchte und zwar dahin gehend, der Seele zu ihrer Befreiung und Ganzwerdung zu verhelfen, was Jung insbesondere in der Alchemie ein Leben lang erforscht habe. „Ce livre passionné est la confession de toute une vie, et la perspective qu’il ouvre est celle dont, précisément, l’éclosion s’annonçait par le mystère de l’alchimie scruté comme mystère de la délivrance de l’âme.“<sup>4</sup> Aber nicht nur von der Alchemie herkommend betrachtete Corbin Jungs Ausführungen, sondern er bringt noch einen anderen Zusammenhang ans Licht, der Jung gemäss seinem eigenen Brief verborgen geblieben war:<sup>5</sup> Corbin nämlich sieht in jener Einsamkeit, in der der Mensch, hier Jung, in seiner je eigenen Bezugnahme auf Gott (oder das Universum) seine individuelle Religion entstehen lässt, einen Widerhall auf Schleiermacher: „Elle [diese Art von Theologie] correspond au cas idéal de cette religion individuelle qu’essayait de décrire, avec tant de ferveur, le théologien Schleiermacher, dont il n’est pas impossible qu’il redevienne, un jour, très actuel. Seul celui dont une intuition personnelle centrale

---

la périphrase ‘science des religions’, laquelle n’est pas pour autant une ‘histoire des religions’. Le terme simple ‘hiérologie’ (proposé jadis par Goblet d’Alviella) eût été d’un usage facile pour désigner la ‘science du sacré’.“

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 12f.

<sup>2</sup> Ebd., 12.

<sup>3</sup> PLOTINUS / HARDER, Plotins Schriften, Bd. 1, 206/207: „Das ist das Leben der Götter und göttlicher, seliger Menschen, Abscheiden von allem andern was hienieden ist, ein Leben das nicht nach dem Irdischen lüstet, Flucht des Einsamen zum Einsamen (φυγή μόνου πρὸς μόνον).“ Wir erinnern uns an Corbins eigene Darstellung seiner einsamen Studien einst zu Luther (CORBIN, Pour la Vie spirituelle, 24: „la voie vers Dieu a été celle de la solitude et de longues années vouées uniquement à l’étude.“), später zu Suhrawardī (DERS., Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 46: „L’une des vertus de ce Silence fut de me mettre seul à seul en compagnie de mon shaykh invisible“). Weiter unten, DERS., La Sophia éternelle, 13f., führt Corbin bezüglich Jungs lobenswerter ‘einsamer’ Meditation noch weiter aus: „Car combien d’hommes, aujourd’hui, peuvent prétendre être vraiment les ‘représentants’ d’eux-mêmes, alors qu’ils ne représentent que les normes collectives, les dogmes officiels, les opinions toutes faites? C’est parce que nous sommes en présence, ici, de cet homme *seul*, que je voudrais inviter tous les *seuls* à méditer ce livre, à écouter ce message, si vraiment ils sont *seuls*. L’ensemble authentique ne peut naître ici que des solitudes et dans la solitude. Cette théologie-là ne s’apprend pas dans les manuels ni par la critique historique des textes, mais dans la nuit et la souffrance de l’âme, dans la haute lutte livrée intérieurement sans compromis ni lâcheté, ni abdication.“

<sup>4</sup> DERS., La Sophia éternelle, 12.

<sup>5</sup> Vgl. den zweiten Teil seines Briefes, JUNG, Briefe, 332: „Ihre Intuition ist erstaunlich: Schleiermacher ist tatsächlich einer meiner geistigen Ahnen. Er hat sogar meinen ursprünglich katholischen Grossvater getauft, der damals schon Arzt war. Später war er sehr befreundet mit dem Theologen de Wette, der seinerseits Beziehungen zu Schleiermacher unterhielt. Der weite, esoterische und individuelle Geist von Schl. gehört zur intellektuellen Atmosphäre meiner väterlichen Familie. Ich habe seine Werke nie studiert, aber unbewusst war er der spiritus rector. [...] Ich muss noch erwähnen, dass de Wette die Tendenz hatte, die ‚wunderbaren‘ (d.h. schockierenden) Erzählungen der Bibel zu ‚mythisieren‘ (wie er sagte). So bewahrte er ihren symbolischen Wert. Genau das war auch mein Bemühen, nicht nur für die Bibel, sondern auch für die Missetaten unserer Träume. Ich weiss nicht, wie ich Ihnen meine Dankbarkeit ausdrücken kann, aber ich muss Ihnen noch einmal sagen, wieviel mir Ihr Wohlwollen und Ihr einmaliges Verständnis bedeuten. [und auf einen Nebenschauplatz verweisend:] Meine Empfehlungen an Madame Corbin: Der Kaviar ist nicht vergessen.“ (Eigens importiert aus dem Iran).

permet à tout l'édifice religieux de se rapporter à ce centre, peut s'établir au sein d'une forme religieuse déterminée; celui-là seul a vraiment 'un droit de cité dans le monde religieux'. C'est dans un esprit parfaitement monadologiste, inspiré de Leibniz, que le grand théologien romantique, ne concevant pas d'incarnation possible sans individuation...<sup>1</sup> Corbin nimmt hier also Bezug auf die fünfte von Schleiermachers Reden *Über die Religion*, die m.E. für Corbins religionsphilosophische Denken von grundlegender Bedeutung ist.<sup>2</sup> Schleiermacher versucht hier nämlich aufzuzeigen, wie das eigentliche Wesen von Religion, „Anschauung und Gefühl“<sup>3</sup> des Universums zu sein, sich nur in der Gestaltung und Ausformung einer positiven Religion realisieren kann. Religion existiert nicht an und für sich, etwa im Sinne einer natürlichen Religion, sondern sie muss sich geschichtlich individualisieren, ausgehend von all den unzähligen Punkten, von denen aus die Bezugnahme auf das Unendliche möglich ist. So kann Schleiermacher denn folgendes sagen, wo er, Joh 1,14 im Hintergrund, einen christologischen Gedanken in einen religionsphilosophischen umformuliert:<sup>4</sup> „Ich will Euch gleichsam zu dem Gott, der Fleisch geworden ist, hinführen; ich will Euch die Religion zeigen, wie sie sich ihrer Unendlichkeit entäussert hat und in oft dürftiger Gestalt unter den Menschen erschienen ist; in den Religionen sollt ihr die Religion entdecken“<sup>5</sup>. Hier werden also Inkarnation und Individuation zusammen gedacht – Inkarnation aber nicht im christologischen Sinne der Fleischwerdung des Logos, sondern im religionsphilosophischen Sinne, insofern sich die Unendlichkeit der Religion im Endlichen inkarniert und sich durch den je verschiedenen und einzigartigen Standpunkt hin zur positiven Religion individualisiert. Das gilt sowohl für jede positive Religion, in der eine bestimmte Individualanschauung des Unendlichen zur Zentralanschauung für viele erhoben wird, als auch innerhalb einer bestimmten positiven Religion, wo jeder einzelne sich durch seine Art von Frömmigkeit auf jene Zentralanschauung wiederum individual bezieht. Die Wahrnehmung des Unendlichen, und in ihr seine Inkarnation, ist nicht anders möglich, als perspektivisch und damit individual. Corbin sieht darin letztlich jenen monadologischen Grundgedanken Leibniz', ja, er nennt ihn in der Fussnote gar als die „'foi monadologique'“ „que le microcosme de l'individu personnel est tout un univers“<sup>6</sup>. Nach Leibniz' Monadologie nämlich spiegelt sich in keiner Monade das Universum genau gleich, sondern in ihnen allen ist die Repräsentation perspektivisch und damit individual.<sup>7</sup> Corbin betont deshalb, dass es für Schleiermacher, von Leibniz ausgehend, klar war, dass es ohne Individuation keine Inkarnation gebe. Genau diese Verquickung von Individuation und Inkarnation aber steht im Zentrum von Jungs *Antwort auf Hiob!* „Ce n'est pas un hasard qu'avec le

<sup>1</sup> CORBIN, *La Sophia éternelle*, 14. Weiter schreibt er: „et appréciant le cas de celui qui, avec sa propre forme religieuse déterminée, ne peut s'adapter à celles qui existent déjà –, écrivait : 'Celui qui n'aurait pas été capable de la confectionner lui-même, si elle n'avait pas encore existé, celui-là ne se rattacherait pas non plus à l'une des (religions) existantes, mais sera tenu d'en produire une nouvelle.'“ Vgl. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, 177 [262].

<sup>2</sup> Vgl. auch seine Bemerkung in CORBIN, Postface de Henry Corbin, 253: „C'est qu'en effet Schleiermacher a été le théologien protestant qui a pressenti l'exigence d'une théologie générale des religions et de l'histoire des religions, c'est-à-dire d'une théologie chrétienne capable de reconnaître et de valoriser le fait spirituel que l'histoire des religions a continué *après* et *depuis* le christianisme, et ne concerne pas seulement ce qui eut lieu *avant* le christianisme.“

<sup>3</sup> SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, 49 [50].

<sup>4</sup> Der Ermöglichungsgrund dieser Umwandlung liegt freilich darin, dass für Schleiermacher das Christentum die Religion der Religionen ist – „gleichsam eine höhere Potenz derselben“ –, weil im Christentum das Prinzip von Religion überhaupt, nämlich dass sich das Unendliche im Endlichen ansichtig macht, hier genau realisiert und zum Thema gemacht wird. Vgl. ebd., 195 [293].

<sup>5</sup> Ebd., 163 [237f.].

<sup>6</sup> CORBIN, *La Sophia éternelle*, 14 FN 5.

<sup>7</sup> Vgl. v.a. die §§ 56-58 von Leibniz' *Monadologie*, Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Monadologie / Lehrsätze der Philosophie*. Letzte Wahrheiten über Gott, die Welt, die Natur der Seele, den Menschen und die Dinge. Französisch-deutsche Textausgabe. Übersetzt, herausgegeben und erstmals fortlaufend kommentiert von Joachim Christian Horn, Darmstadt 2009, 120ff. Vgl. dazu auch Ansgar LYSSY, *Monaden als lebendige Spiegel des Universums* (§§ 56f., 60-63, 83), in: Hubertus BUSCHE (Hg.), *Monadologie*, Berlin 2009, S. 145-160.



nom de Schleiermacher, les termes d'individuation et d'incarnation se soient conjoints ici. C'est à cette conjonction que nous achemineront, finalement, les pages qui vont suivre."<sup>1</sup>

Einen weiteren Rahmenhinweis gibt Corbin im bislang unveröffentlichten Vorwort zur ebenfalls unveröffentlichten und nur im Konzept bestehenden Schrift *Sophia Aeterna* aus dem Jahre 1955. Darin betont er ebenfalls den Wert der Arbeit Jungs gerade auch für die Religionsforschung, wobei er dann bezeichnenderweise präzisiert „disons pour les études ‚théologiques‘ tout court, non pas au sens confessionnel du mot, mais au sens que le mot ‚théologie‘ avait primitivement en grec.“<sup>2</sup> Mit dieser Bemerkung formt er nicht nur die Religionsforschung, sondern auch die traditionelle christliche Theologie um, hin zu einer Rede oder einem Künden von Gott, wie sie im antiken Griechenland zunächst bei Homer oder Hesiod bestanden hat und bei Platon und Aristoteles näherhin als eine kritische Überprüfung zur höchsten Wissenschaft avanciert ist.<sup>3</sup> Corbin möchte einer Theologie, wie sie heute als eine „‘science exacte‘“ verstanden werde, eine mehr experimentelle Theologie gegenüber stellen, „une science d'expérience, celle dont l'intérêt concerne le plus directement le destin de chaque personne individuelle.“<sup>4</sup> Damit werde dem Wort Theologie jener Geschmack (savour) zurückgegeben, mit dem sie wieder eine Wissenschaft des Lebens werde – „une science de la vie“<sup>5</sup> – womit jeder bewusst oder unbewusst in seinem Leben umgetrieben werde. Der Wert von Jungs Arbeit bestehe dabei gerade darin, dass er den heutigen Menschen eine Hilfestellung zu einer solchen Wissenschaft gebe, welche ein Leben lang andauert und „seul à seul“ zu einer „libération spirituelle“<sup>6</sup> beitragen mag.

Tatsächlich ist ja Jungs Buch nur zu Beginn ein Buch über Hiob. Die Entfaltung geht sehr bald über in die Zeit danach bis ins 20. Jahrhundert, während er in Analogie zum Individuationsprozess sowohl die menschliche Seele in ihrem Kollektiv wie auch das korrelierende Gottesbild in einem Prozess begriffen sind, dessen konfliktbeladener Anfangspunkt eben jene dunkle Seite Gottes darstellt, der Hiob ansichtig wurde: „das Drama hat sich für alle Ewigkeit vollendet: Jahwes Doppelnatur ist offenbar geworden, und jemand oder etwas hat sie gesehen und registriert. Eine derartige Offenbarung, ob sie nun zum Bewusstsein des Menschen gelangte oder nicht, konnte nicht ohne Folgen bleiben.“<sup>7</sup> Was dann folgte, sollte eine sich immer mehr vertiefende Antwort sein auf jenes Grunddilemma Hiobs, in dem er Gott gegen Gott anrufen musste. Was Hiob gegen die erfahrene Irrationalität Gottes auf den Plan ruft, ist die göttliche Sophia, die alsbald als eigene Gestalt in den Weisheitsbüchern auftaucht und besungen wird. Jung erwähnt dabei u.a. die Stelle, wo Hiob um einen Zeugen im Himmel weiss, und es ist bezeichnend, wie Corbin diesen Verweis mehr als Jung betont.<sup>8</sup> Das wird verständlich, wenn man sich bewusst macht, welche Bedeutungstiefe die Figur des Zeugen in jener Tradition erhalten hat, der sich Corbin mehr und mehr zugewandt hatte: Was nämlich im hebräischen Text des Hiobbuches als Zeuge (שֹׁהֵד shāhed) bezeichnet wird, ist mit seinem arabischen Äquivalent zunächst einer der 99 Gottesnamen,<sup>9</sup> dann aber gerade im persischen Sufismus ein fester und zentraler Begriff (شهید shahīd), der den himmlischen Zeugen des Menschen bezeichnet.<sup>10</sup> Corbin wird sich dessen zweifellos bewusst gewesen

---

<sup>1</sup> CORBIN, La Sophia éternelle, 14.

<sup>2</sup> DERS., Autour de Jung, 168.

<sup>3</sup> Vgl. Albert FRANZ, Art. Theologie, in: Albert FRANZ u.a. (Hg.), Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Freiburg u.a. 2007, S. 405–407, 405.

<sup>4</sup> CORBIN, Autour de Jung, 169.

<sup>5</sup> Ebd., 169.

<sup>6</sup> Ebd., 170.

<sup>7</sup> JUNG, Antwort auf Hiob, 42.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 17f., 105 und CORBIN, La Sophia éternelle, 19 und 21, wo er dieses Motiv wieder aufnimmt, währenddem bei Jung m.W. dies so nicht geschieht. Die Hiobstelle findet sich in Hi 16,19: „Aber seht, schon jetzt ist im Himmel mein Zeuge und mein Bürge in der Höhe.“

<sup>9</sup> Vgl. Gabriele MANDEL, Gott hat neunundneunzig Namen. Die spirituelle Botschaft des Korans, Augsburg 1997, 141.

<sup>10</sup> Vgl. CORBIN, Die smaragdene Vision, 15, wo Annemarie Schimmel in der Einleitung erläutert: „Es gibt [...] ein Himmelswesen, das im Laufe des Aufstiegs der Seele immer klarer erkennbar wird, einen ‚himmlischen Zeugen‘

sein, denn es ist gerade diese Beziehung zwischen dem irdischen und himmlischen Aspekt des Menschen, die er ausgehend von Jungs Ausführungen als *das* archetypische Muster in den Mittelpunkt zu stellen versucht und in seinen Schriften immer wieder betonen wird.

Zunächst aber ist gemäss der Darstellung Jungs der entscheidende Schritt auf dem Weg von Gottes Bewusstmachung bzw. Wiedererinnerung der Sophia infolge seines Zusammenstosses mit Hiob sein Entschluss, Mensch zu werden. Damit nun ist die Inkarnationsidee angesprochen, welche bei Jung – dem „*exégète de l’Incarnation*“<sup>1</sup> – eine grundsätzlich neue Wendung erhält – „*un renversement de la conception traditionnelle de l’Incarnation*“<sup>2</sup> –, wobei mir v.a. folgende drei Momente wichtig erscheinen: Erstens nämlich wird die Inkarnation anstelle der üblichen Deutung im Horizont einer Versöhnung des Menschen ‚psychoanalysiert‘ und dadurch auf Gott bzw. das Gottesbild selbst bezogen; zweitens wird ihr geschichtliches Faktum figürlich bzw. typologisch verstanden, sodass die Betonung ihrer geschichtlichen Einmaligkeit unterminiert wird; drittens schliesslich wird der mythische Stoff im Christusbild als psychologisch essentiell gewürdigt, anstatt ihn einer Entmythologisierung preiszugeben. Das sind allesamt umstürzende Umkehrungen (um nicht zu sagen Verdrehungen) traditioneller Anschauungen – vielen Theologen ein Gräuel, für Corbin selbst ‚grossartig-skandalös‘. Corbin fragt mit Jung: „*Christ peut-il être aujourd’hui en fin de compte compris et interprété par les hommes d’aujourd’hui, ou bien faut-il s’assujettir à la pesanteur de l’histoire, se contenter de l’interprétation établie par des générations de théologiens, de conciles et de synodes?*“<sup>3</sup> Denn der Gedanke einer „Rettungsaktion Gottes“, wo er ja eigentlich nichts anderes tut, „als dass er selber in der Gestalt seines Sohnes die Menschheit vor sich selbst errettet“<sup>4</sup>, mutet dem modernen Bewusstsein eher skurril an. Jung dreht die Sache um und stellt sich die Frage, wie das Gottesbild in dieser Geschichte verwandelt wird und zwar vom Ausgangspunkt Hiobs her. Denn gerade hier wurde sich Gott seiner moralisch und bewusstseinsmässig inferioren Stufe gegenüber Hiob bewusst, er musste ihm gegenüber aufholen, indem er diejenige vergessene Gestalt zu Rate zog, an die Hiob implizit appellierte: Sophia. „Sie unterstützt die nötige Selbstbesinnung und ermöglicht dadurch den Entschluss Jahwes, nun selber Mensch zu werden. [...] *Weil sein Geschöpf ihn überholt hat, muss er sich erneuern.*“<sup>5</sup> Wieder muss man sich bei dieser ‚Psychoanalyse Gottes‘ bewusst sein, dass es nicht um Gott an und für sich geht, sondern um das Bild, in welchem er den Menschen erscheint – „*c’est que Yahweh ne s’est révélé et n’est connaissable que dans la conscience ou les profondeurs inconscientes de ceux à qui leur foi l’a ainsi révélé; c’est là que ces variations sont saisissables et analysables, et en tant qu’à leur tour ces contenus et significances peuvent se réfléchir – et il le faut bien – en d’autres consciences, celle d’un psychologue analytique par exemple.*“<sup>6</sup>

Damit aber spiegelt sich in dieser Geschichte ein Bewusstwerdungsprozess, wie man ihn bei Menschen allgemein beobachten kann. Die Menschwerdung Gottes, seine Inkarnation, wird somit im Sinne einer Individuation verstanden. Damit aber wird zweitens die geschichtliche Einmaligkeit des Ereignisses infrage gestellt. Corbin schreibt: „*L’Événement historique exemplifiera, ‚historialisera‘ l’archétype éternel*“<sup>7</sup>. Weder Jung noch Corbin bestreiten die Inkarnation als geschichtliches Ereignis – es ereignete sich tatsächlich in der Geschichte, jedoch allem voran im *Bewusstsein* der Menschen. Die entschei-

---

[...]. Dieses engelhafte himmlische Ich ist der eigentliche Herr des Menschen, der Herr, den es zu finden gilt [...]. Von hier führt der Weg logischerweise zu dem Begriff des *schāhid*, ‚Zeuge‘, einem Ausdruck, der in der mystischen (und später auch nicht-mystischen) persischen und verwandten Poesie für den schönen Geliebten verwendet wird“. Corbin selbst kommt darauf bspw. auf S. 40 zu sprechen.

<sup>1</sup> DERS., *La Sophia éternelle*, 26.

<sup>2</sup> Ebd., 25.

<sup>3</sup> Ebd., 26.

<sup>4</sup> JUNG, Antwort auf Hiob, 94.

<sup>5</sup> Ebd., 70f.

<sup>6</sup> CORBIN, *La Sophia éternelle*, 25.

<sup>7</sup> Ebd., 25.

dende Frage ist nur, ob ein wesentlicher Unterschied gemacht wird zwischen geschichtlich und historisch bzw. chronologisch und zwischen einer physischen und einer psychischen Tatsache. Im physisch-chronologischen Sinne verirrt man sich in den Fakten und Sachen und verliert darob die Wirklichkeit der Seele, im psychisch-geschichtlichen Sinne aber erkennt man das Typologische der Figuren, welche psychologisch relevant und heilbringend sind. Corbin schreibt: „Cramponnés au temporel, nous perdons pied dès que l'on met en question l'identité entre l'Événement *historique* et le fait *chronologique* et *physique*. Ce que l'on cherche passionnément à 'sauver', diffère ici et là.“<sup>1</sup> Und ein wenig weiter: „Ici se fait jour avec l'idée d'un plan de permanence historique, de récurrence des archétypes, une manière nouvelle de considérer le sens des *préfigurations*, et avec elles le fondement de cette exégèse *typologique*, dont il est fait un usage si abusif lorsqu'elle manie les *figures* comme des *choses*.“<sup>2</sup> Corbin erkennt in solchem Denken letztendlich eine Tendenz zum Dokerismus, wobei dies für ihn nicht weiter ein Problem ist, auch wenn der Dokerismus als eine der grossen Häresien gebrandmarkt wurde (-> 3.3.2.2.). Im Gegenteil: Für Corbin ist es gerade der Dokerismus wegen seiner Gelassenheit gegenüber dem chronologisch Faktischen, welcher uns einiges zu lehren vermag – „il y a un docétisme éternel, archétypique si l'on préfère, dont la phénoménologie reste à faire, et les vieilles 'hérésies' ont encore de ce point de vue beaucoup à nous apprendre.“<sup>3</sup>

Diese Art der Anschauung hat schliesslich drittens eine Wertschätzung des mythischen Materials zur Folge. Es spricht sich nämlich in der Auffassung der Christusgeschichte die Seele selbst aus. So kann Jung im Vorwort schreiben: „Die Seele ist ein autonomer Faktor, und religiöse Aussagen sind seelische Bekenntnisse, die in letzter Linie auf unbewussten, also transzendentalen Vorgängen fussen. Letztere sind der physischen Wahrnehmung unzugänglich, beweisen aber ihr Vorhandensein durch entsprechende Bekenntnisse der Seele.“<sup>4</sup> Es ist dies der Grund, weshalb es in der Auslegung bspw. der Evangelien gar nicht in erster Linie darum geht, sich zu fragen, was historisch verbürgt und was nachösterlich hinzugedeutet wurde. Auf eine solche Idee kommen nur Theologen, die vom Rationalismus des 19. Jh. angesteckt worden seien und nun die Figur Christi ebenfalls rationalisieren wollen. „Et c'est pourquoi Jung peut donner une leçon aux théologiens qui ont naguère proposé de 'démythologiser' (entmythologisieren) la figure de Christ.“<sup>5</sup> Weder Jung noch Corbin nennen hier Namen, aber es ist klar, dass sich dies insbesondere auf das Entmythologisierungsprogramm von Rudolf Bultmann bezieht, jenem Theologen, dem Corbin einst in seinen früheren Schriften, wie wir sahen, seine Ehre erwiesen hatte. Inzwischen aber hat er ein ganz schönes Stück zurückgelegt und betrachtet solch ein Unternehmen der Natur religiöser Zeugnisse gegenüber als ganz widersinnig, denn – mit Jung gesprochen – auch wenn Christus ‚nur‘ reiner Mythos wäre, so wäre er noch lange keine Fiktion: „Was soll eine Religion ohne Mythos, wo sie doch, wenn überhaupt etwas, eben gerade die Funktion bedeutet, die uns mit dem ewigen Mythos verbindet? [...] Der Mythos ist aber keine Fiktion, sondern besteht in beständig sich wiederholenden Tatsachen, die immer wieder beobachtet werden können. [...] Dass das

---

<sup>1</sup> Ebd., 24.

<sup>2</sup> Ebd., 25.

<sup>3</sup> Ebd., 24.

<sup>4</sup> JUNG, Antwort auf Hiob, 6f.

<sup>5</sup> CORBIN, La Sophia éternelle, 26, und JUNG, Antwort auf Hiob, 76, wo eine erste Antwort auf Hiob gegeben wird durch Jesus am Kreuz: „Auch hier, wo man restlos den Menschen empfinden kann, ist der göttliche Mythos ebenso eindrucksvoll gegenwärtig. Und beides ist eines und dasselbe. Wie will man da die Gestalt Christi ‚entmythologisieren‘? Ein solcher rationalistischer Versuch würde ja das ganze Geheimnis dieser Persönlichkeit herauslaugen, und was übrig bliebe, wäre nicht mehr die Geburt und das Schicksal eines Gottes in der Zeit, sondern ein historisch schlecht beglaubigter religiöser Lehrer, ein jüdischer Reformator, der hellenistisch gedeutet und missverstanden wurde“. Vgl. auch seine Bemerkung in DERS., Postface de Henry Corbin, 254: „Contraste frappant avec la tendance de certains théologiens de nos jours qui parlent de la nécessité de 'démythologiser' Bible et christianisme, peut-être parce qu'ils n'ont jamais bien su ce que c'est qu'un mythe, ni ce qu'est un symbole, ni ce qu'est une religion vivante et vécue, ou bien par fureur d'engouement pour un réalisme historique, proche parent du matérialisme historique tout court.“

Christusleben in hohem Grade Mythos ist, beweist daher ganz und gar nichts gegen seine Tatsächlichkeit; ich möchte fast sagen, im Gegenteil, denn der mythische Charakter eines Lebens drückt geradezu die menschliche Allgemeingültigkeit desselben aus.“<sup>1</sup>

Mit diesem zweiten Akt des Dramas, der um die Wiedererinnerung der Sophia kreist und in der Menschwerdung Gottes in Christus kulminiert, ist der Prozess aber noch lange nicht abgeschlossen. Der Inkarnation haftet ein Schatten an, da sich in Christus laut Jung nur die helle Seite Gottes inkarniert hat – Jahwe ist „durch Identifikation mit seinem lichten Aspekt zu einem guten Gott und liebenden Vater geworden.“<sup>2</sup> Ein Widerhall dessen findet sich einerseits in der sechsten Bitte des Unservaters und andererseits in der Ankündigung eines Parakleten bzw. Fürsprechers, wonach beidem Gott doch nicht gänzlich vertrauenswürdig erscheint, sondern seine dunkle Seite durchblicken lässt. Und genau in der Einschätzung dieses Sachverhaltes scheiden sich die Geister zwischen Jung und Corbin (-> 3.3.4.4.). Ersterer nämlich hält daran fest, dass auch „der dunkle Gott“ im Menschen Raum finden muss und dass er geliebt werden kann, aber auch gefürchtet werden muss: „*Er erfüllt uns mit Gutem und mit Bösem*, sonst wäre er ja nicht zu fürchten, und weil er Mensch werden will, muss die Einigung seiner Antinomie im Menschen stattfinden.“<sup>3</sup> Corbin aber schreibt schon als Auftakt zum dritten Akt des Dramas: „Il faudra que cette servitude de crainte soit abolie, pour que règne vraiment la religion d’amour.“<sup>4</sup> Für Corbin also steht am Ziel dieses Prozesses eine von allem Bösen, Dunklen und Furchtbarem geläuterte Gottesbeziehung. Der Weg dahin aber hebt auch für Jung schon in den vorchristlichen Visionen von Ezechiel bis Henoch an, wo Gott als Menschensohn erscheint und der Mensch in Gottes Pleroma aufgehoben wird und die Totalität im Symbol der Quaternität präfiguriert ist; er kommt sodann in die Krise in der Johannesapokalypse, wobei mitten in deren Horrorvisionen in Offb 12 ein vermittelndes und lösendes Symbol auftaucht und in ferne Zukunft weist; und er mündet schliesslich in das Zeitalter der Geistesherrschaft, die Christus mit der Parakletankündigung schon vorweg genommen hat und in der eine kontinuierliche Inkarnation stattfinden wird: „Die zukünftige Einwohnung des Hl. Geistes im Menschen bedeutet soviel als eine fortschreitende Inkarnation Gottes. Christus als der gezeugte Gottessohn und als präexistenter Mittler ist ein Erstling und ein göttliches Paradigma, das gefolgt wird von weiteren Inkarnationen des Hl. Geistes im wirklichen Menschen.“<sup>5</sup> Corbin kommentiert: „*c’est en chaque individu humain comme tel que le mystère du salut a à s’accomplir, mais cette individuation de et par l’incarnation ne peut être l’œuvre que de la Sophia.*“<sup>6</sup>

Für Jung nun markierte das im Jahre 1950 – also nur knapp zwei Jahre vor seiner Abschrift von *Antwort auf Hiob* – durch Papst Pius XII verkündete Assumptionsdogma das entscheidende Ereignis seit der Reformation.<sup>7</sup> Denn damit wurde jene Frau in den Himmel erhoben, die nach Offb 12 von Johannes einst als vermittelndes Symbol eines liebenden wie auch zu fürchtenden Gottes vorausgesehen, dann aber in die Wüste geschickt wurde, bis ihre Zeit kommen sollte. Die Assumption sei daher als Inthronisation jener Figur der Sophia zu betrachten, die schon bald nach Hiob im Bewusstsein der biblischen Zeit, so etwa in den Sprüchen,<sup>8</sup> auftauchte, aber marginal blieb. Wird sie in den Himmel aufgenommen und dies öffentlich deklariert – das aber heisst kollektiv ins Bewusstsein gebracht! –, so kann der Hierosgamos stattfinden, aus dem jener *filius sapientiae* hervorgehen kann, in dem die Gegensätze als einem *homo totus* vereint sind. Die christliche Tradition sei deshalb dazu aufgerufen, sich neu zu verstehen und neu zu interpretieren und aus der einstigen Einseitigkeit und Idealisierung der Vollkommenheit – männlich gegen weiblich, Geist gegen Natur, hell gegen dunkel, gut gegen ‚böse‘ – sich hin

---

<sup>1</sup> JUNG, Antwort auf Hiob, 77, und CORBIN, La Sophia éternelle, 27.

<sup>2</sup> JUNG, Antwort auf Hiob, 80.

<sup>3</sup> Ebd., 155.

<sup>4</sup> CORBIN, La Sophia éternelle, 27. Vgl. zu diesem Punkt auch CHEETHAM, All the World an Icon, 146f.

<sup>5</sup> JUNG, Antwort auf Hiob, 112.

<sup>6</sup> CORBIN, La Sophia éternelle, 29.

<sup>7</sup> Vgl. JUNG, Antwort auf Hiob, 160.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 43ff.

zur Ganzheit und Vollständigkeit zu bewegen.<sup>1</sup> Bislang aber wurde die Idee einer fortschreitenden Inkarnation des Heiligen Geistes unterbunden. Corbin betont denn auch, was Jung schreibt. „Der Paraklet war zwar metaphysisch von grösster Bedeutung, aber für die Organisation einer Kirche höchst unerwünscht, denn er entzieht sich, sogar unter Berufung auf die Schriftautorität, jeglicher Kontrolle. Im Gegensatz dazu muss im Interesse der Kontinuität und der Kirche die Einmaligkeit der Menschwerdung und des Erlösungswerkes ebenso energisch betont werden, wie die fortschreitende Einwohnung des Hl. Geistes möglichst decouragiert und ignoriert wird. Man kann keine weiteren individualistischen Digressionen mehr dulden. Wer sich etwa zu abweichenden Meinungen durch den Hl. Geist bewogen fühlt, wird notwendigerweise zum Ketzer, dessen Bekämpfung und Ausrottung ganz nach dem Geschmacke Satans ausfällt.“<sup>2</sup> Nun aber, mit dem Auslaufen des Fischezeitalters, von dem Johannes einst „die Ahnung einer ungeheuerlichen Enantiodromie“<sup>3</sup> hatte, beginnt ein neuer Äon – und wir können aufgrund des Vorangegangenen und mit Olga Fröbe vom Wassermannszeitalter sprechen, das von einer Ausgiessung des Geistes geprägt sein soll und dessen zeitlich weiträumiger Beginn in etwa mit der Deklaration des neuen Mariendogmas zusammenfällt: „Ici, s’ouvre ce qui est proprement la perspective prophétique et eschatologique chez Jung. La conjonction de la Lumière avec la Lumière, l’Incarnation divine dans l’homme créaturel, présupposent l’accomplissement et la fin de l’*Aiôn* chrétien. La vision de la Femme céleste signifie l’Orient d’un nouvel *Aiôn*.“<sup>4</sup>

Wie wir aus vielen Stellen seines Kommentars entnehmen können, identifiziert sich Corbin in hohem Masse mit Jungs Ausführungen. Er sieht darin eine sophianische Perspektive eingeläutet, der er sich gerne anschliesst – ja, er spricht mehrmals von der „religion sophianique“<sup>5</sup> und betont am Schluss des eigentlichen Kommentars: „Il est à peine besoin de souligner la portée de ces analyses pour les recherches actuelles de phénoménologie religieuse.“<sup>6</sup> In einem anderen Satz rekapituliert er den Gang der Sophia aus der einstigen Wiedererinnerung hin zur Erhöhung und betont noch einmal jenen himmlischen Zeugen, der für ihn zum Inbegriff und Mittler wird im Prozess der Ganzwerdung und Individuation des Menschen: „Ce n’est pas seulement l’*Anamnesis* de Sophia, comme dans l’Ancien Testament, mais son règne et son exaltation, car c’est là son œuvre *médiatrice*, à elle ‘le défenseur et témoin dans le Ciel’, et c’est la réponse à Job.“<sup>7</sup> Wie Jung selbst betont, ist solch ein freier Umgang mit der christlichen Tradition im Grunde nur im Protestantismus möglich, wenngleich ihm wegen seiner Einseitigkeit

---

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 55, 122f. Auf Seite 165f. finden sich pointierte und zusammenfassende Aussagen, die hier zur Veranschaulichung des Kontextes ganz zitiert werden sollen: „Durch die Dogmatisierung der Assumptio Mariae wird auf den Hierosgamos im Pleroma hingewiesen, und dieser seinerseits bedeutet, wie gesagt, die zukünftige Geburt des göttlichen Kindes, welches, entsprechend der göttlichen Tendenz zur Inkarnation, den empirischen Menschen zur Geburtsstätte erwählen wird. Dieser metaphysische Vorgang ist der Psychologie des Unbewussten als *Individuationsprozess* bekannt. Insofern letzterer in der Regel unbewusst verläuft, wie er dies schon immer getan hat, will er nicht mehr bedeuten, als dass eine Eichel zur Eiche und ein Kalb zur Kuh und ein Kind zum Erwachsenen wird. Wird aber der Individuationsprozess bewusstgemacht, so muss zu diesem Zwecke das Bewusstsein mit dem Unbewussten konfrontiert und ein Ausgleich zwischen den Gegensätzen gefunden werden. Da dies logisch nicht möglich ist, so ist man auf *Symbole*, welche die irrationale Vereinigung der Gegensätze ermöglichen, angewiesen. Sie werden vom Unbewussten spontan hervorgebracht und vom Bewusstsein amplifiziert. Die zentralen Symbole dieses Prozesses beschreiben das *Selbst*, nämlich die Ganzheit des Menschen, der einerseits aus dem, was ihm bewusst ist, und andererseits aus den Inhalten des Unbewussten besteht. Das Selbst ist der τέλειος ἄνθρωπος, der vollständige Mensch, dessen Symbole das göttliche Kind oder dessen Synonyme sind. Dieser hier nur summarisch skizzierte Prozess lässt sich beim modernen Menschen jederzeit beobachten, oder man kann darüber in den Dokumenten der hermetischen Philosophie des Mittelalters nachlesen und wird über den Parallelismus der Symbole erstaunt sein, wenn man beides kennt, die Psychologie des Unbewussten und die Alchemie.“

<sup>2</sup> Ebd., 113f. Vgl. CORBIN, La Sophia éternelle, 29.

<sup>3</sup> JUNG, Antwort auf Hiob, 130.

<sup>4</sup> CORBIN, La Sophia éternelle, 33.

<sup>5</sup> Ebd., 13, 21.

<sup>6</sup> Ebd., 36.

<sup>7</sup> Ebd., 34.

hin zu einem „rationalistischen Historismus“<sup>1</sup> jegliches Verständnis für das Dogma in seinem psychologischen Gehalt abhandeln gekommen sei. „Die Konsequenz der päpstlichen Deklaration ist nicht zu überbieten und überlässt den protestantischen Standpunkt dem Odium einer blossen *Männerreligion*, die keine metaphysische Repräsentation der Frau kennt“<sup>2</sup>. Mit solchen Konstatierungen hören wir die Ohren Corbins geradezu klingeln! Denn war er nicht einst konvertiert zum Protestantismus gerade wegen dieser Freiheit, Alleiniger vor Gott zu sein?<sup>3</sup> Steht er nicht seit eh im Kampfe gegen jenen rationalistischen Historismus, der im Abendland seit dem 19. Jh. um sich greift? Und gilt seine Sehnsucht nicht schon lange dem Weiblichen?<sup>4</sup> Er selbst betont in der Einleitung zu seinem Kommentar, dass Jungs *Antwort auf Hiob* eine merkwürdige Erinnerung sei an jene frühen Suchwege anfangs der 30er Jahre mit Gleichgesinnten.<sup>5</sup> Diese aber haben sich seiner Hypothese zufolge in zwei Lager gespalten, von denen die einen sich zurückzogen hinter sichere Mauern dogmatischer Festungen – wohl eine Anspielung auf Barths *Kirchliche Dogmatik* –, obwohl sie einst Kierkegaard als Inspirator ihrer Suche nach subjektiver Wahrheit betrachteten.<sup>6</sup> Jene aber der anderen Seite, zu der er sich selbst zählen mag, haben vorausgeahnt, was in diesem Buch Jungs ausformuliert sei, und sie haben nicht aufgehört, sich durch das Dickicht hindurch zu kämpfen und ihrer jugendlichen Leidenschaft treu zu bleiben, um durch eine gewisse Neigung zur russischen Orthodoxie in der Stimme eines Sergej Bulgakow oder eines Nikolai Berdjajew schliesslich auf die Geheimnisse einer grösstenteils vernachlässigten Tradition hingewiesen worden zu sein, welche um die Gestalt der Sophia kreist. Jungs Antwortversuch nun sei in eben diesem Traditionszusammenhang zu verstehen, und er möchte eben deshalb sein Buch sophianisch nennen.<sup>7</sup> Eingedenk dessen aber, dass jene russischen Spekulativen ihre Sophiologie insbesondere durch den linken protestantischen Flügel und einzelner deutscher Idealisten inspiriert sahen, fühlt sich Corbin wohl gerade bezüglich Jungs einseitiger Einschätzung des Protestantismus als einer blossen Männerreligion bewogen, dies ein wenig korrigieren zu müssen, wenn er schreibt:<sup>8</sup> „Je crois que l’on devrait encore mentionner, à l’appui, toute la tradition sophianique des Spirituels luthériens (J. Boehme, V. Weigel, G. Arnold, G. Gichtel, Oetinger, etc.).“<sup>9</sup>

Hier und in diesem Aufsatz insgesamt – gerade auch, was den Titel betrifft! – scheint also mehr denn je durch, dass er sich innerlich gerade dieser spezifischen Tradition mit protestantischen Wurzeln insbesondere bei Jakob Böhme und russisch-orthodoxen Blüten insbesondere bei Sergej Bulgakow und Nikolai Berdjajew sehr verbunden fühlt, auch wenn er sich bis jetzt in all seinen Schriften zu kaum mehr als zu einer blossen Erwähnung ihrer Namen bewogen sah. Zu Beginn seines Kommentars aber schreibt er ein wenig durchblickend: „Que le mystère alchimique soit, en ce sens, le mystère de la Sagesse ou *Sophia* éternelle; que l’accomplissement réel de ses rites accompagne la naissance de l’*homo totus* (*Ars totum requirit hominem*) dans le secret de la personne de l’adepte, et que cette intégralité ad-vienne par la conjonction de son moi terrestre avec celle qui est son âme céleste, son *Anima caelestis*,

<sup>1</sup> JUNG, *Antwort auf Hiob*, 158.

<sup>2</sup> Ebd., 160f.

<sup>3</sup> Auch in CORBIN, *Postface de Henry Corbin*, 248, betont er dies noch einmal: „la force de l’homme seul en tête à tête avec la Bible, attitude qui ne pouvait procéder que d’une origine spirituelle spécifiquement protestante.“

<sup>4</sup> Diesbezüglich sei nur an seine *Théologie au bord du lac* aus dem Jahre 1932 verwiesen: „Terre, Ange, Femme, tout cela en une seule chose, que j’adore et qui est dans cette forêt.“ (DERS., *Théologie au bord du lac*, 62).

<sup>5</sup> DERS., *La Sophia éternelle*, 16: „La ‚Réponse à Job‘ sonne comme un étrange rappel des thèmes religieux qui, il y a une vingtaine d’années, nourrissaient de leur substance quelques jeunes philosophes-théologiens en quête d’un nouvel horizon qui fût vraiment le leur.“ In der Fussnote nennt er diesbezüglich explizit die Gruppe um *Hic et Nunc*!

<sup>6</sup> Ebd., 16 kommentiert er: „c’est peut-être le triomphe d’un humour qu’eût goûté Kierkegaard, si la théologie de la subjectivité s’est muée chez leurs successeurs en une théologie dogmatique aux imperméables remparts.“

<sup>7</sup> In DERS., *Postface de Henry Corbin*, 251, schreibt er sogar von einem Vorhaben, „dans lequel la sophiologie de Jung prendrait sa place dans une phénoménologie d’ensemble de la conscience sophianique.“

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 251.

<sup>9</sup> DERS., *La Sophia éternelle*, 35.

la Vierge Sophia, – tout cela, un pratiquant de la théosophie de Jacob Boehme pouvait déjà le savoir.“<sup>1</sup> Hier scheint sich Corbin also als Praktizierender bzw. Anhänger eben dieser Weisheitstradition zu offenbaren.<sup>2</sup> Mit Jung und dem genuin eranischen Geist aber sieht er die konfessionellen Banden und dogmatischen Bindungen überstiegen, denn hier geht es nicht mehr um die Zugehörigkeit zu einer gewissen Konfession oder theologischen Richtung, sondern darum, die grundlegenden Motive jenes archetypischen Prozesses, wie er in *Antwort auf Hiob* gezeichnet wurde, herauszuschälen. „Ce qui est nouveau, c’est l’analyse projetant la lumière dans les profondeurs et découvrant, sous toutes les exemplifications de l’archétype, la constance des motivations. C’est l’âme mise en présence de ce qui s’accomplit en elle *lorsqu’il* arrive et *pour qu’il* arrive que la figure de la Sophia se dessine à son horizon; mise à même alors de réaliser l’individuation que propose et anticipe cette figure, comme symbole vivant et libérateur.“<sup>3</sup> Eben dies zu tun, hat sich Corbin in seinen Darlegungen des esoterischen Islam beflissen.

Obschon Jung darauf v.a. als Psychologe aufmerksam machte, so läuft dies für Corbin letztlich auf eine „philosophie prophétique“<sup>4</sup> hinaus. Gemeint ist damit u.a. eine Philosophie, die sich getraut, das Wort ‚Seele‘ wieder in den Mund zu nehmen und die Suche nach ihr ins Zentrum zu stellen; eine Philosophie auch, welche in der Erforschung religiöser Phänomene die Wirklichkeit anerkennt, die diese beanspruchen.<sup>5</sup> Deshalb: was Jung hier als Psychologe anspricht, „peut provoquer de [sic.] réflexions fécondes chez le chercheur qui, professionnellement, s’est trouvé non pas simplement en contact, mais en état de devoir comprendre *ab intra* des domaines religieux extérieurs au Christianisme.“<sup>6</sup> Mit dieser selbst auferlegten Aufgabe aber, eine Religion von innen her zu erforschen und ihre Äusserungen und Symbole ernst zu nehmen, ist Corbin wieder ganz auf jener Linie, die sich von Schleiermacher her über Otto bis zu Jung zieht.<sup>7</sup> In seinem Nachwort zur französischen Fassung von Jungs *Antwort auf Hiob* betont er, dass für ihn Eranos untrennbar sei von Jung. Dieser aber anerkenne gemäss seinem eigenen Brief Schleiermacher als den *spiritus rector* seiner Herkunftsfamilie, währenddem der Eranos selbst in seinem Ursprung in Rudolf Otto seinen *spiritus rector* habe. Mit anderen Worten: Hier in Eranos soll jeder seine eigene Zeit sein dürfen; ernst machen mit der Frage nach sich selbst und seiner Seele; sich spiegeln in dem, was sich über die Welt und die Geschichte hinweg verstreut hat an Zeugnissen der ewigen Suche des Menschen nach sich selbst. Eranos ist sozusagen der runde Tisch der Weisheit, der mehr oder weniger zeitgerecht mit der Proklamation des Assumptionsdogmas eingerichtet wurde und an dem freie Geister Platz genommen haben.<sup>8</sup> Hier darf sich ein jeder nach individueller Weise, befreit von kollektiven Bindungen und damit in einer ‚libération spirituelle‘, auf die Suche nach seinem Selbst begeben. Und so geschieht denn auch Corbins Bezugnahme auf Jungs *Antwort auf Hiob* nach freien Stücken: „Méditer avec l’auteur, non pour le répéter, mais pour arriver à soi-même.“<sup>9</sup> Es ist schliesslich dieser sophianische Zusammenhang unter neuen Vorzeichen in Eranos – ‚Religion after Religion‘ –, auf

<sup>1</sup> Ebd., 12.

<sup>2</sup> Dies deckt sich auch mit seiner Bemerkung in DERS., Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 42: „Mes amis iraniens savent fort bien que je ne puis isoler mon amitié pour Sohravardî et les siens, de mon amitié pour un Jacob Boehme et son École. Je crois que c’est l’union de ce qu’ils symbolisent, qui a fait de moi ce que je suis aujourd’hui.“

<sup>3</sup> DERS., La Sophia éternelle, 12.

<sup>4</sup> Ebd., 16.

<sup>5</sup> Vgl. DERS., Postface de Henry Corbin, 249.

<sup>6</sup> DERS., La Sophia éternelle, 16f.

<sup>7</sup> Vgl. SCHLEIERMACHER, Über die Religion, 169 [247f.].

<sup>8</sup> Laut HAKL, Eranos, 371, haben am sogenannten runden Tisch im Garten von Eranos die wichtigsten Gespräche stattgefunden und er berichtet: „Frau Fröbe erzählt nämlich in einem Brief, dass Jung einmal allein in die Casa Gabriella kam, auf den Tisch gedeutet und gesagt habe: ‚Das ist das wirkliche Eranos‘. Ebenso berichtet Henry Corbin von einer Fotografie, die den Tisch mit den leeren Sesseln zeigt. Als Jung sie sah, habe er spontan ausgerufen: ‚Das Bild ist vollkommen. Sie sind alle da.‘ [...] Frau Fröbe sah im runden Tisch ein Mandala, das tiefste Symbol für das Selbst mit allen seinen numinosen Qualitäten und die Konkretisierung von Eranos par excellence.“

<sup>9</sup> CORBIN, La Sophia éternelle, 16.

den auch jenes Wort von der pfingstlichen Geistausgiessung in Corbins Gedicht an Frau Fröbe verweist. Damit aber ist letztlich auch jene *Ecclesia spiritualis* angesprochen, auf die Corbin in seinen Expeditionen in den esoterischen Islam immer wieder zu sprechen kommt.

### 3.3. Expeditionen in den esoterischen Islam

Eranos begann offensichtlich unter dem Vorzeichen west-östlicher Vermittlungsbemühungen. Stand die erste Tagung 1933 unter dem Motto *Yoga und Meditation im Osten und Westen*, so war das Leitthema im Folgejahr *Ostwestliche Symbolik und Seelenführung*. Im Vorwort zum entsprechenden Eranosband schreibt Olga Fröbe ganz im Sinne Jungs, dass der westliche Mensch in seinem Geistesleben zwar in der westlichen Symbolik wurzelt und dementsprechend sich auch entfalten soll. Dem aber steht nichts im Wege, auch die Architektur östlicher Geisteswege zu erforschen, denn trotz der offensichtlichen Unterschiede „besteht die Tatsache des einen Ziels für Ost und West, des Einen Weges in seinen unendlichen Variationen und der gleichen Einheit hinter aller östlichen und westlichen Symbolik. Denn es handelt sich letzten Endes im Westen wie im Osten um die psychische Erfahrung des Selbst, und diese Erfahrung führt erst zu den eigentlichen metaphysischen Realitäten.“<sup>1</sup> Spricht Frau Fröbe die Zentralstellung des Selbst an, so schwingt natürlich Jung mit seiner Theorie vom Selbst mit. Es kommt aber gleichermassen jener Vortrag ins Blickfeld, welchen J.W. Hauer 1934 unter dem Titel *Symbole und Erfahrung des Selbstes in der indo-arischen Mystik*<sup>2</sup> gehalten hatte. Dieser Vortrag kann als Schlüsseldokument von Eranos überhaupt angesehen werden, denn laut Haki schreibt Frau Fröbe wesentlich später, nämlich 1952, dass ihr durch die Vorträge Hauers klar geworden sei, „dass alle bei Eranos gehaltenen Vorträge um dieses grosse Symbol kreisen.“<sup>3</sup> Unter diesem Vorzeichen lässt sich der Eintritt Corbins in den Eranoskreis in einem grösseren Zusammenhang verstehen. Man könnte nämlich sagen, dass er als Orientalist und Spezialist iranischer Geistesgeschichte ein weiteres Puzzlestück in das Mandala<sup>4</sup> vom Selbst einzuzeichnen versuchte – und zwar, so seine Meinung, im Besonderen ein solches Puzzlestück, das genau in die Mitte zwischen Ost und West zu liegen kommt, nämlich im geistigen Universum Irans. So beginnt er denn seine *iranischen* Ansichten auf das Selbst mit seinem ersten *eranischen* Vortrag passioniert auszuführen. Weiter betont Frau Fröbe im besagten Vorwort aus dem Jahre 1934, dass heutzutage zwar ein wachsendes und auch legitimes Interesse am östlichen Yoga wahrzunehmen sei, dass aber darüber hinaus nicht vergessen gehen sollte, dass der Westen seit seinen Mysterienschulen Ähnliches aufzuweisen habe. „Man braucht nur der Gnostischen, der Hermetischen und Pythagoräischen Schulen zu gedenken sowie der späteren Alchimistischen und Rosenkreuzerischen Traditionen“<sup>5</sup>. Auch damit steht Corbin in starker Resonanz, insofern sich in seinen Schriften von Anfang an Hinweise auf Parallelen in eben diesen Traditionen finden lassen – so gerade auch in seinem ersten Vortrag.<sup>6</sup> Eranos gewinnt also mit Corbin einen begeisterten und begeisternden Mitstreiter. Im

---

<sup>1</sup> Olga FRÖBE-KAPTEYN, Vorwort, in: *Dies.* (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1934. Ostwestliche Symbolik und Seelenführung, Zürich 1935, S. 5–8, 5f.

<sup>2</sup> Jakob Wilhelm HAUER, *Symbole und Erfahrung des Selbstes in der indo-arischen Mystik*, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1934. Ostwestliche Symbolik und Seelenführung, Zürich 1935, S. 35–96. Zur umstrittenen und nicht sauberen Stellung Hauers im Nazideutschland, vgl. HAKI, Eranos, 141ff.

<sup>3</sup> Zitiert nach ebd., 141 FN 4.

<sup>4</sup> Frau Fröbe spricht vom „Eranos-Mandala“, in das sich die einzelnen Sprecher und ihre Vorträge einordnen. Vgl. ebd., 141 FN 4.

<sup>5</sup> FRÖBE-KAPTEYN, Vorwort, 6.

<sup>6</sup> Vgl. Henry CORBIN, *Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran. Recherche angéologique*, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1949. Der Mensch und die mythische Welt, Zürich 1950, S. 121–187, wo schon der Titel vom Hermetismus spricht, wenngleich vom iranischen. Im Folgenden finden sich dann kurze Andeutungen etwa auf Jakob Böhme (133), auf Christian Rosenkreutz (137), auf Paracelsus (141), auf die Alchemie (ab 145), auf Swedenborg (159), auf den Hermetismus (161ff.) oder auf die valentinianische Gnosis (175).



Folgenden wollen wir den Hauptlinien seines Werkes ab 1949 folgen, welche in vielen Fällen pionierhaften Expeditionen in den esoterischen Islam gleichen mit einem oft eranischen Brennpunkt.

### 3.3.1. Auftakt mit Suhrawardī und Richtungsangabe hin zur Fundamentalangelologie

Corbins ‚Antrittsvorlesung‘ in Eranos handelt, wie kaum anders zu erwarten, von Suhrawardī. Das Tagungsthema selbst lautet *Der Mensch und die mythische Welt* und nebst Corbin lesen auch G. van der Leeuw, K. Kerényi, E.O. James, E. Neumann, L. Beirnaert, G. Scholem, I. Baum, P. Radin, A.E. Jensen und A. Portmann, wobei u.a. Scholem ebenfalls zum ersten Mal im Eranos erschien. Eine Durchsicht der Zitationen Corbins zeigt, dass er nicht unvermittelt seinen Beitrag beisteuert, sondern weit zurück anknüpft an schon gehaltene Eranos-Beiträge. Es fällt dabei auf, dass in Sachen Bezugnahme Jung ganz klar hervorsticht<sup>1</sup>, wenngleich andere Eranos-Redner nicht fehlen, so E. Rousselle<sup>2</sup>, G. Quispel<sup>3</sup>, M. Pulver<sup>4</sup>, H.C. Puech<sup>5</sup> und E. Benz<sup>6</sup>, der zwei Jahre später zu Eranos hinzu kommen sollte. Ganz offensichtlich also hat sich Corbin schon intensiv mit dem Eranos beschäftigt und sich bis zurück an dessen Anfänge eingelesen. Noch bedeutsamer als die Verknüpfung mit eranischen Rednern ist die Begrifflichkeit, die Corbin nun verwendet. Schon in seinem ersten Eranos-Beitrag tauchen Begriffe auf, von denen er m.W. viele, wenn auch nicht alle, zum ersten Mal verwendet, wie eine Auflistung sofort zeigt.<sup>7</sup> Aus

---

<sup>1</sup> So ebd., 139, 141, 146, 147, 148, 150, 165, 166, 167, 180, 181, 186. Er zitiert dabei erstens aus einigen seiner Eranos-Beiträge, nämlich C.G. JUNG, Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1936. Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West, Zürich 1937, S. 15–111; C.G. JUNG, Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1937. Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West, Zürich 1938, S. 15–54; C.G. JUNG, Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1939. Vorträge über die Symbolik der Wiedergeburt in der religiösen Vorstellung der Zeiten und Völker, Zürich 1940, S. 399–447; C.G. JUNG, Der Geist Mercurius, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1942. Das hermetische Prinzip in Mythologie, Gnosis und Alchemie, Zürich 1943, S. 179–236; C.G. JUNG, Der Geist der Psychologie, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1946. Geist und Natur, Zürich 1947, S. 385–490; sowie aus seinen Werken JUNG, Psychologie und Alchemie, WILHELM / JUNG, Das Geheimnis der Goldenen Blüte, und C.G. JUNG / KARL KERÉNYI, Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkind-mythos, eleusinische Mysterien, Zürich 1941.

<sup>2</sup> ERWIN ROUSSELLE, Seelische Führung im lebenden Taoismus, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1933. Yoga und Meditation im Osten und im Westen, Zürich 1934, S. 135–199, vgl. CORBIN, Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, 142.

<sup>3</sup> GILLES QUISPEL, La conception de l'homme dans la gnose valentinienne, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1946. Geist und Natur, Zürich 1947, S. 249–286, vgl. CORBIN, Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, 175.

<sup>4</sup> MAX PULVER, Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und in der Ostkirche, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1942. Das hermetische Prinzip in Mythologie, Gnosis und Alchemie, Zürich 1943, S. 253–303, vgl. CORBIN, Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, 177.

<sup>5</sup> HENRI-CHARLES PUECH, Der Begriff der Erlösung im Manichäismus, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1936. Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West, Zürich 1937, S. 183–286, vgl. CORBIN, Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, 184.

<sup>6</sup> ERNST BENZ, Emanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher, Zürich 1969 (Erstauflage 1948), vgl. CORBIN, Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, 159.

<sup>7</sup> Vgl. ebd.: „archétype ‚spirituel‘“ (122), „theosophia perennis“ (125), „l'imagination active“ (127), „Soi supérieur“ (131), „surexistence“ (131), „le sens ésotérique (bâtin) qui constitue la Gnose“ (137), „l'herméneutique spirituelle (ta'wil)“ (137), „transmutation psychique“ (139), „intérieurisation“ (141), „angélologie théogonique“ (144), „imagination configuratrice“ (145), „monothéisme abstrait“ (144), „angélologie fondamentale“ (145), „imagination divine“ (146), „le Monde intermédiaire“ (147), „Imagination créative“ (148), „hiérurgie“ (148), „corps transfiguré“ und „corps spirituel“ (148), „imaginatio vera“ (152), „kathénothéisme mystique“ (153), „l'individuation“ (153), „mode d'être syzygique“ (154), „sophiologie iranienne“ (154), „théurgie“ (155), „le monde 'où se spiritualisent les corps et où se corporalisent des esprits“ (159), „l'eschatologie mystique“ (159), „le mystère d'une unité-duelle, d'un mode d'être en dualité“ (161), „l'âme projetant et configurant son monde“ (162f.), „la célébration intime d'une religion toute personnelle“ (164), „communicatio idiomatum“ (166f.), „archétype d'un

der blossen Anreihung dieser Ideen ist schon fast erkenntlich, wovon sein Vortrag handelte, und es scheint mir so, als ob die Inspiration Corbins aus allen Nähten platzt. Wir können dies so verstehen: Einerseits ist er als Vorsteher des nur einige Jahre zuvor gegründeten *Département d'Iranologie* in Teheran und als Herausgeber einer neuen Editionsreihe, der *Bibliothèque Iranienne*, karrieremässig auf bestem Weg nach ganz oben und kann nun im Eranos vor international anerkannten Akademikern sprechen. Andererseits findet er in der zu einem grossen Teil eranisch inspirierten Nomenklatur zu einer Sicht der Dinge, die ihm – wenn man so will – aus der Seele zu sprechen scheint. Es finden sich hier tatsächlich jene Grundbegriffe, die Corbin fortan umtreiben und die man mit ihm gemeinhin verbindet! Viele davon sind hier zum ersten Mal in dieser Weise ausgesprochen und das ist eine bemerkenswerte Feststellung, die Fragen aufwirft. Passt er sich nun einfach dem Publikum an, indem er sozusagen dessen Sprache spricht, oder findet er hier zu einem Deutungsrahmen, der ihm ganz entspricht? Ausgehend von den einführenden Kapiteln zu Eranos dürfen wir vermuten, dass letzteres wohl eher der Fall sein wird – umso mehr, als er die genannten Begriffe und Ideen in der Folgezeit weiter ausarbeiten wird. In diesem Vortrag ist tatsächlich *in nuce* enthalten, was er fortan weiter vertiefen sollte.

Corbin handelt in seinem ersten eranischen Vortrag von Suhrawardīs *Erzählung vom westlichen Exil*, welche er drei Jahre später in einer zweiten Tranche seiner Suhrawardī-Edition nebst dem eigentlichen Hauptwerk Suhrawardīs herausgeben sollte.<sup>1</sup> Man kann also davon ausgehen, dass er zur Zeit dieses Vortrages schon intensiv, v.a. auch philologisch, an diesem Text arbeitete. Nun aber liefert er hier im Rahmen von Eranos eine andere als nur philologische Deutung. Wie viele von Suhrawardīs Erzählungen kreist auch diese um die Begegnung des Menschen mit seinem Engel, hier nun sogar aus der 1. Person-Perspektive erzählt. Corbin formuliert deshalb zu Beginn des zweiten Teils seines Vortrages folgendes Zwischenresultat: „Nos conclusions précédentes ont orienté notre recherche vers le motif de ‚l'homme et son Ange‘ comme motif d'une anthropologie ayant pour principe et terme une angéologie fondamentale.“<sup>2</sup> Diese Konklusion macht v.a. Sinn auf dem Hintergrund des Tagungsthemas *Der Mensch und die mythische Welt*, insofern Corbin das vorgegebene anthropologische Thema von seiner angelologischen Seite her beleuchtet, durch welche die integrale Ganzheit des Menschen in den Blick komme. Suhrawardī nämlich habe einen geistigen Archetyp nach iranischer Spielart wieder ins Bewusstsein gebracht, welcher schon in vorislamischer Zeit eine wesentliche Rolle spielte; ein Archetyp aber auch, der nicht hier auf iranischem Boden, sondern – der Idee vom Archetypen entsprechend – auch bspw. im Manichäismus, in der valentinianischen Gnosis oder im Hermetismus wiedergefunden werden kann. Die Version Suhrawardīs aber böte ein hervorragendes Beispiel, von dem aus eine Typologie des einen Themas unter seinen vielen Variationen erstellt werden könnte, wobei wir diesem Unternehmen in Corbins Schriften auf Schritt und Tritt begegnen werden.<sup>3</sup> Die Rede vom *geistigen* Archetypen, wobei ‚Archetyp‘ zudem in Gänsefüßchen eingefasst ist („‘archétype‘ spirituel“<sup>4</sup>), verrät dabei jedoch, dass es sich nicht um die Idee eines *psychologischen* Archetypen gemäss Jung handelt, sondern eben um ein geistiges (oder spirituelles) Grundmuster, das vom empirischen Menschen her auf einen anderen Horizont verweist, nämlich den einer „conception du Soi supérieur, horizon de la ‚surexistence‘ humaine.“<sup>5</sup> Corbin fasst dieses höhere Selbst oder diese höhere Existenzweise als die vollkommene Natur, wie Suhrawardī es auch nennt, und stellt in detaillierten Erwägungen und religionsgeschichtlichen

---

mode d'être syzygique qui donne à la Psyché terrestre un Double céleste de Lumière, et coumet à leur co-responsabilité l'achèvement de leur unité-duelle“ (167), „vision sophianique“ (168), „norme d'une éthique intérieure“ (182).

<sup>1</sup> Vgl. SUHRAWARDI / CORBIN, *Œuvres philosophiques et mystiques* (opera metaphysica et mystica II). Auch diese Erzählung ist in deutscher Übersetzung gut zugänglich in SUHRAWARDI / LÖBER, *Das Rauschen der Flügel Gabriels*, 124ff.

<sup>2</sup> CORBIN, *Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran*, 153.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 182. Vgl. v.a. DERS., *Die smaragdene Vision*.

<sup>4</sup> DERS., *Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran*, 122.

<sup>5</sup> Ebd., 131. Der Begriff der ‚surexistence‘ stammt von Étienne Souriau, den Corbin hier und später noch öfters zitiert. Vgl. Étienne SOURIAU, *Les différents modes d'existence*, Paris 1943, Kap. 4.

Vergleichen einerseits die Frage nach dem Rang dieser Entität im himmlischen Pleroma, sowie ihren Bezügen zu Gott und dem Menschen, andererseits die Frage, ob sie der Archetyp der Menschheit insgesamt sei oder des je individuellen Menschen.<sup>1</sup> Diese Fragen im Auge, hat eine Angelologie tatsächlich fundamentale Bedeutung für eine ganze Reihe von Themenfeldern, sodass sie zum Dreh- und Angelpunkt vieler Hauptfelder theologischer, philosophischer und religionsphilosophischer Erwägungen wird. Auch wenn Corbin nicht auf alle gleichermassen eingeht, sondern sie verstreut durch den Text teils nur antönt, so sollen sie hier doch der Reihe nach kurz auf den Punkt gebracht werden, ausgehend vom folgenden Zitat: „La personne de l'Ange est en ce sens le 'lieu' de la surexistence céleste du mystique; ce n'est ni l'Abîme divin impersonnel et insondable, ni le Dieu extracosmique, à la fois transcendant et personnel, d'un monothéisme abstrait ou purement formel. Mais dès que l'*unio mystica* avec l'Ange se précise comme une réunion de l'âme à son Ange, la recherche se trouve orientée vers une notion de l'Unique qui ne soit pas celle d'une unicité arithmétique, mais plutôt celle de l'Unité archétypique, *unifique*, qui 'monadise' tous les 'uniques'. L'expérience qui réalise ce 'chaque fois unique' de l'être retournant à son Unité, présuppose alors un *kath'ena*, quelque chose comme un kathénothéisme mystique. En même temps, la réunion de l'âme et de son Ange ne s'accomplit pas comme une fusion abolissant la polarité des deux termes dans une Unité simple. Elle commande une ontologie où l'individuation consomme non pas les solitudes de l'Unique, mais chaque fois le mystère de l'Unique qui est Deux, du Deux qui est Unique.“<sup>2</sup> In diesen Sätzen ist v.a. der Gottesbegriff angesprochen, welcher aber direkt zusammenhängt mit einer Lehre der Seele und ihrer Existenzweise; weiter kommt darin der Mystikbegriff zur Sprache und damit die Eschatologie bzw. Soteriologie.

Vom Gottesbegriff ausgehend geht es Corbin darum aufzuzeigen, wie durch die Idee des Engels bzw. einer Engelshierarchie Gott nicht hinter einer negativen Theologie im monolithischen Dunkel und Unpersönlichen zu verschwinden droht, sondern einheitsstiftend und jeweils individuell dem Menschen zugewandt ist. Der von Corbin hierfür verwendete Zentralbegriff des Kathenotheismus bzw. Henotheismus hat seinen Ursprung ein weiteres Mal bei Max Müller und meint eine Zwischenform zwischen Polytheismus und Monotheismus, sowohl erstens im Sinne einer Stufe in der religionsgeschichtlichen Entwicklung vom Polytheismus hin zum Monotheismus, wie auch zweitens im Sinne eines, wie Yusa sagt, „unique, qualitative, 'kairological moment', or aspect, of human religious awareness itself“<sup>3</sup>. Corbin verwendet den Begriff mit Sicherheit im zweiten Sinne und nimmt hier in anderen Worten jene Idee von ‚seul à seul‘ wieder auf, insofern der alleinige Mensch dem alleinigen Gott in Gestalt des individualisierten Engels begegnet – er geht also nicht von einem polytheistischen Götterhimmel aus, aber sehr wohl davon, dass der eine Gott dem jeweiligen Menschen individuell zugewandt ist.

Damit ist zugleich der Mystikbegriff wieder aufgenommen, den wir bereits kennen, nicht im Sinne einer *unio mystica*, sondern einer *unio sympathetica*, wenngleich er hier von *unio mystica* spricht, aber eben wesentlich bezogen nicht auf Gott, sondern den Engel! Die menschliche Seele verschmilzt nicht mit Gott, sondern wird in eine syzygische (gr. *σύζυγος* = zusammengespant) Zweieinheit mit ihm hineingenommen durch die Pädagogik des Engels. Dies wiederum besagt, dass die menschliche Seele ihre Existenz in Dialog und Sympathie mit dem Anderen seiner selbst zu führen hat, denn anders als im platonischen Seelenmodell sei im gnostisch-iranischen Modell die Seele nicht ganz inkarniert, sondern

<sup>1</sup> Vgl. CORBIN, Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, 154ff.

<sup>2</sup> Ebd., 153.

<sup>3</sup> Michiko YUSA, Art. Henotheism, in: Lindsay JONES / et al. (Hg.), Encyclopedia of Religion. Second Edition, Detroit 2005, Bd. 6, S. 3913–3914, der mit dem Begriff des „kairological moment“ R. Panikkar aufnimmt. Müller verwendete die Begriffe von Kathenotheismus und Henotheismus bedeutungsgleich. *Kath'ena*, „one by one“ (ebd.), das Corbin hier nennt, bedeutet von Müller ausgehend, dass in polytheistischen Religionen, insbesondere in der von ihm erforschten Religion Indiens, zwar eine Vielfalt von Göttern angenommen wird, im Moment der Bezugnahme jedoch ein Gott als Gott im absoluten Sinne erfahren worden sei, ohne dass die anderen Götter diese Erfahrung limitiert hätten. Yusa schreibt: „In comparing monotheism and henotheism, Müller made the following observation: 'There is one kind of oneness which does not exclude the idea of plurality,' i.e. henotheism, and 'there is another which does' exclude the idea of plurality, i.e., monotheism (Müller 1881, p. 415).“

zweigeteilt, wonach der eine Teil irdisch lebt und der andere Teil als sein himmlischer Zwilling auf ihn einwirke.<sup>1</sup> Andernorts differenziert Corbin diese Existenzweise in einen ethischen und einen eschatologischen Aspekt: „Ethiquement c’est en ce monde répondre *pour* l’Ange, tandis qu’il répondra *de* vous dans l’autre. Eschatologiquement, c’est la montée définitive au Sinaï, annoncée au postlude du Récit de l’Exil occidental.“<sup>2</sup>

Sind so also die Begriffe von Gott, Seele, Mystik, Eschatologie angelologisch verankert, so schlägt dies Wellen bis hin zum Philosophie- und Religionsbegriff. Dass für Corbin beide nicht weit voneinander entfernt sind, zeigt sich in seinem Begriff der „vision ‚sophianique‘“<sup>3</sup>. In einem Teil seines Vortrages erwähnt er eine Schrift aus dem 8. Jh. namens *Ghāyat al-Ḥakīm*, das Ziel des Weisen, worin ebenfalls von der vollkommenen Natur die Rede ist und in Parallele mit dem Engel stehe. Darin wird erläutert, dass die vollkommene Natur die Sonne, die Wurzel, der Zweig und der Schlüssel der Weisheit sei. Auf die Frage hin, was denn nun die vollkommene Natur sei, wird geantwortet: „c’est l’entité-spirituelle [...] du philosophe, celle qui est conjointe à son astre, celle qui le gouverne, lui ouvre les verrous de la Sagesse, lui enseigne ce qui lui est difficile, lui révèle ce qui est juste, lui suggère quelles sont les clefs des portes, pendant le sommeil comme à l’état de veille.“<sup>4</sup> Ist so die Liebe nach Weisheit in dieser Figur begründet, so gilt dasselbe für die Religion. In der zoroastrischen Religion nämlich ist nach Corbin das Pendant jener Figur die *Daēnā*, jenes himmlische Doppel, das aus der Teilung der sich inkarnierenden *Frawarti* dem irdischen Teil des Menschen gegenüber steht. Nun hat das Wort *Daēnā* zweierlei Bedeutungen, die weit voneinander entfernt zu sein scheinen: Zunächst nämlich bedeutet sie das transzendente Selbst des Menschen, dann aber auch Religion. Was zunächst als zwei getrennte Aspekte anmutet, scheint sich für Corbin in ihrer Verbindung zum eigentlichen und wesentlichen Religionsbegriff zu verdichten: „Bref, retenons essentiellement ici l’idée de la Personnalité préexistentielle, céleste ou transcendante, de l’âme devenue terrestre, et qui est aussi bien sa ‚religion‘ puisqu’elle est celle que l’âme a élue dès avant son cycle terrestre, dans sa foi préexistentielle donnée au ‘Seigneur Sagesse’ Ahura Mazda.“<sup>5</sup> Wie wir schon in seinem Vortrag *Iranologie et science des religions* gesehen haben – und dieser liegt nur ca. ein Jahr zurück – ginge es einer hierologisch verstandenen Religionswissenschaft darum, die Suche des Menschen nach dem Anderen seiner selbst sichtbar zu machen. Dieser andere aber wäre demnach nichts anderes als die *Daēnā*, die vollkommene Natur oder der Engel. Wie aus all dem hervorgeht, möchte Corbin mit Suhrawardī im Rücken anders als Jung sehr wohl auf etwas über dem Psychischen spekulieren. Der Rahmen des geistigen Archetyps ist metaphysischer Natur. Möchte Jung die Aussagen bspw. der alten Alchemisten von ihrer metaphysischen Begrifflichkeit

---

<sup>1</sup> Vgl. CORBIN, Le récit d’initiation et l’hermétisme en Iran, 168: „Si le mode d’être de l’âme est non pas une solitude mais un être-en-dualité, – si l’âme en son existence terrestre avec la conscience qui lui est propre, est le second membre d’un Tout dyadique dont le Moi supérieur ou céleste est le premier –, cela implique une ontologie rendant possible cette distance et distension que constitue sa présence au monde terrestre, et qui aussi en prévoit la résolution. Cela implique que l’âme ait non pas commencé d’être ici-bas, mais originée ailleurs, soit ‘descendue sur terre’. En simplifiant à l’extrême, on peut distinguer deux types dans le mode de présence que détermine cette descente sur Terre: il y a un type, disons platonicien, d’incarnation de l’âme descendant toute sur terre après un choix préexistantiel. Et il y a un type de descente de l’âme, disons gnostico-iranien, tel que cette descente résulte du dédoublement, de la déchirure d’un Tout primordial. Mais la possibilité de ce dédoublement doit être dès l’origine fondée dans la structure même de ce Tout, et c’est ce mode d’être que nous essayons de désigner comme ‘dualité’. L’âme ainsi incarnée possède un ‘Pair-companion’, un Double céleste qui lui vient en aide et qu’elle doit rejoindre, ou au contraire perdre à jamais, *post mortem*, selon que sa vie terrestre aura rendu possible, ou au contraire impossible, le retour à la condition ‘céleste’ de leur bi-unité. Cette ontologie de l’âme est connue bien au-delà des frontières de l’Iran (une même vision ‘sophianique’ s’est imposée, peut-on dire, aux Cathares néo-manichéens, comme à un Novalis ou à un Boehme). Cependant les sources iraniennes manifestent primitivement par excellence, l’archétype de ce mode d’être.“

<sup>2</sup> Ebd., 177.

<sup>3</sup> Ebd., 168.

<sup>4</sup> Zitiert nach ebd., 164.

<sup>5</sup> Ebd., 182f.

entkleiden und sie ‚modern‘ übersetzen, d.h. aber in die Begrifflichkeit der Tiefenpsychologie,<sup>1</sup> so scheint Corbin auf dem Archetypen als einem geistigen, d.h. aber transpsychischen Archetypen zu beharren, welcher bei Suhrawardī als Engel vorgestellt wird. Insofern ist, trotz den vielen Anleihen, die Corbin an Jung macht, folgendes zu beachten: So jungianisch die Begrifflichkeiten auf den ersten Blick erscheinen mögen, so unterscheiden sie sich tatsächlich z.T. distinkt von Jung. Corbin fährt seinen eigenen, mehr metaphysischen bzw. transpsychologischen Kurs. Aber mit Tom Cheetham bin ich der Meinung, dass Jung – und m.E. Eranos insgesamt – Corbin wesentlich dazu verholfen hat, seine Sicht der Dinge, die in ihm schon implizit vorhanden gewesen sein mag, in einer für ihn adäquaten Begrifflichkeit zu fassen.<sup>2</sup> Insgesamt bildet dieser erste Vortrag in Eranos wie gesagt eine Darstellung *in nuce* dessen, was er in den Folgejahren unter je verschiedenem Blickwinkel lang und breit entfalten wird. Alles steht dabei im Zeichen einer Anthropologie im Rahmen einer noch grundsätzlicheren Angelologie, sprich: Fundamentalangelologie.

### 3.3.2. Die Ismaeliten – Vorstösse zur islamischen Gnosis par excellence

Corbin hat sich durch seine Beschäftigung mit Suhrawardī einen wichtigen und zentralen Orientierungspunkt innerhalb der islamisch-iranischen Geistesgeschichte geschaffen. Dieser weist nicht nur zurück in die Vergangenheit des Alten Persien, sondern wirft sein Licht und seine Wirkung auch voraus bis ins 20. Jh. Im Knotenpunkt von islamischer Philosophie und der Mystik des Sufismus stehend und darüber hinaus auch in einer schillernden Unklarheit darüber, ob er nun eher Sunnit oder Schiit war, verkörpert er wie kaum ein anderer die potentielle Vielgestaltigkeit iranischer Geistesgeschichte. Von ihm ausgehend und immer auch wieder zu ihm zurückkehrend erarbeitete sich Corbin nach und nach weitere Stränge dieser vielgestaltigen Geschichte. Obwohl sich diese verschiedenartigen Beschäftigungen natürlich stark überlagert haben, so wird doch gerade in seinen Eranos-Beiträgen greifbar, wie er während der folgenden Jahre in der Erarbeitung dieser Themen doch auch sehr systematisch vorgegangen ist, so als ob er einen Aspekt dieser Geistestradiation nach dem anderen in stärkeren Fokus nahm.

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa folgende Argumentation in JUNG, Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie, 38: „Die Seele nun, sagt unser Autor, ist nur zum Teil dem Körper verhaftet, ähnlich wie Gott auch nur zum Teil im Körper der Welt eingeschlossen ist. Wenn wir diese Aussage ihres metaphysischen Charakters entkleiden, so besagt sie, dass die Seele nur zum Teil mit unserer empirischen Bewusstseinsexistenz identisch sei, im übrigen aber sich in projiziertem Zustande befinde und in jenem Zustande das Grössere imaginäre oder verbildliche, was der Körper nicht fassen, d.h. in die Wirklichkeit bringen könne.“ Und auf S. 39 weiter: „Die imaginatio, wie sie die Alchemisten verstanden, ist in der Tat ein Schlüssel, der die Türe zum Geheimnis des opus öffnet: wir wissen jetzt, dass es sich um die Verbildlichung und Verwirklichung des ‚Grösseren‘ handelt, welches die anima in Vertretung Gottes schöpferisch und extra naturam vorstellt, modern ausgedrückt: eine Verwirklichung jener Inhalte des Unbewussten, die extra naturam sind, d.h. nicht gegeben in unserer empirischen Welt, also ein A priori archetypischer Natur.“

<sup>2</sup> Vgl. CHEETHAM, All the World an Icon, 137: „To sum this up, I think that Corbin’s discovery of Jung’s work must have been the occasion for great intellectual excitement, and the revelation of a kind of preexisting harmony between aspects of his universe and that of Jung. I believe that Jung’s ideas helped to crystallize many concepts that were perhaps not quite fully conscious in Corbin’s mind, but which only needed a small impact to take on their final, and characteristically Corbinian, character. Many of his ideas are formed in reaction to Jung and given clarity by their very contrast with Jung’s concepts. For almost a decade he cited Jung frequently and with enthusiasm, and his debt to him is quite clear. Yet I do not think that Jung’s ideas altered the direction of Corbin’s thought in any significant way. It is perhaps more accurate to see Jung as providing confirmation and support for, as well as defining contrast with, ideas that Corbin had already developed, or that were nascent in his mind, and which he continued to pursue long after the initial thrill was gone.“

Es erstaunt deshalb nicht, dass sich Corbin nach seiner Beschäftigung mit Suhrawardī intensiv dem Ismaelitentum zuwandte – jener frühen und einst sehr wirkmächtigen Form der Schia, deren Repräsentanten, auch bekannt als Siebenerschiiten, die zweitgrösste schiitische Untergruppe nebst der grössten, nämlich den Zwölferschiiten, darstellen.<sup>1</sup> Ihren politischen Höhepunkt hatten sie, als die ismaelitischen Fatimiden ein Gegenkalifat zu den Abbasiden in Kairo errichteten, welches während fast zwei Jahrhunderten bestehen konnte. Suhrawardī nun betrat gerade zu dem Zeitpunkt die Weltbühne, als jene Dynastie sich aufzulösen begann, u.a. infolge der anti-ismaelitischen Politik Saladins, unter welchem Suhrawardī hingerichtet worden ist. Zu einem wesentlichen Hinrichtungsgrund gehörte sehr wahrscheinlich eben gerade die Tatsache, dass seine Schriften, besonders gerade in der Einleitung zu seinem Hauptwerk *Hikmat al-Ishrāq*, ismaelitische Gedankengut erahnen liessen.<sup>2</sup> Mit dem Niedergang der Fatimiden traten die Ismaeliten wieder mehr in den Hintergrund, boten damit aber Projektionsfläche für allerlei Diffamierungen. Schon immer von der sunnitischen Mehrheit verschrien und durch die Kreuzfahrer dann als Assassinen legendenhaft auch im Westen bekannt gemacht, wurden die Ismaeliten damit während der längsten Zeit ihrer Geschichte sowohl in der islamischen wie auch in der abendländischen Welt sehr verzerrt dargestellt. Sachgemässer und aus ihren eigenen Zeugnissen heraus greifbar wurden sie erst, als im 19. Jh. zögerlich, seit den Dreissigerjahren des 20. Jh. verstärkt, die Quellen neu erschlossen wurden, so insbesondere durch die strapaziösen Bemühungen des Orientalisten russischer Provenienz Vladimir Ivanow (1886-1970).<sup>3</sup> Ihm gesellten sich bald andere Forscher hinzu und darunter sticht prominent auch der Name von Henry Corbin hervor, der mit Ivanow durch diese Forschungsarbeit gut befreundet war.<sup>4</sup> Schon 1949 erfolgte so seine erste diesbezügliche Publi-

<sup>1</sup> Es sei darauf hingewiesen, dass die Begriffe *Ismaeliten* (von *Ismaʿīlīya*) wie auch *Siebenerschiiten* (von *Sabʿīya*), obwohl gebräuchlich, doch eher irreführend sind. Denn einerseits kennen Siebenerschiiten, zu denen eine Vielzahl von Untergruppen gehören, Linien, in denen die Zahl der Imame nicht auf sieben beschränkt ist. So sehen die Nizariten, die heute grösste ismaelitische Gemeinschaft, den zurzeit lebenden Agha Khan als 49. Imam an. Zum andern anerkennen alle Ismaeliten Ismāʿīl zwar als den rechtmässigen Nachfolger seines Vaters und Imams Jaʿfar aṣ-Ṣādiq (und nicht wie die Zwölferschiiten Ismāʿīls Halbbruder Mūsā al-Kāzim), obwohl er noch vor ihm verstorben war. Damit gliedert er sich durchaus ein in die Reihe der Imame, ist aber bei den Ismaeliten und ihrer Lehre nicht weiter von Belang. Hinzu kommt noch, dass er nicht einmal als der siebte Imam gilt, sondern nach ismaelitischer Zählung der sechste ist, da ʿAlī nicht als erster gezählt wird, sondern dem Propheten als dem *nātiq* (Sprecher) als *waṣī* (Beigestellter) zugeordnet wird. Erst nach ihm beginnt die Reihe der eigentlichen Imame und führt über dessen beiden Söhne Ḥasan (1. Imam, bei den Zwölferschiiten der 2. Imam und so weiter) und Ḥossein (2. Imam) über ʿAlī Zain al-ʿĀbidīn (3. Imam) und Muḥammad al-Bāqir (4. Imam) zu Jaʿfar aṣ-Ṣādiq (5. Imam). Wie so oft ist es auch hier so, dass der bei uns und auch in der islamischen Welt gebräuchliche Name als Siebenerschiiten oder Ismaeliten eine Fremdbezeichnung ist. Sie selbst nannten sich vorzugsweise die ‚Religion der Wahrheit‘ (*dīn al-ḥaqq*) oder ‚Kenntnis der Wahrheit‘ (*ʿilm al-ḥaqq*) und ihre Verkündigung bestand in der ‚ismaelitischen‘ Mission als dem ‚Ruf zur Wahrheit‘ (*daʿwat al-ḥaqq*), sodass viele der herausragenden Gestalten, mit denen sich auch Corbin beschäftigte, als ismaelitische Missionare oder eben als ‚Rufer‘ (*dāʿī*) in die Geschichte eingingen. Vgl. zum Ganzen Heinz HALM, *Die Schia*, Darmstadt 1988, 193ff. und ausführlicher Farhad DAFTARY, *Kurze Geschichte der Ismailiten. Traditionen einer muslimischen Gemeinschaft*. Aus dem Englischen von Kurt Maier, Würzburg 2003.

<sup>2</sup> Die Quellen selbst berichten von Auseinandersetzungen Suhrawardīs mit den Rechtsgelehrten, wobei ihm bspw. vorgeworfen worden sei zu bestreiten, dass es nach Muhammad keine weiteren Propheten geben könne. Vgl. dazu Hermann LANDOLT, *Suhrawardī's 'Tales of Initiation'*, in: *ders.* (Hg.), *Recherches en spiritualité iranienne*. Recueil d'articles, Téhéran 2005 (Bibliothèque iranienne 60), S. 83–105, 95f. und zum ganzen Thema DERS., *Suhrawardī between Philosophy, Sufism and Ismailism. A Re-Appraisal*, in: *Ders.* (Hg.), *Recherches en spiritualité iranienne*. Recueil d'articles, Téhéran 2005 (Bibliothèque iranienne 60), S. 107–118. Vgl. auch AL-SUHWARWARDI / SINAI, *Philosophie der Erleuchtung*, 9-14 und im Kommentar 231ff. und 302ff. und Henry CORBIN, *De la gnose antique à la gnose ismaélienne*, in: *Accademia nazionale dei lincei* (Hg.), *Oriente ed occidente nel medio evo*. Convegno di scienze morali storiche e filologiche, 27 Maggio - 1 Giugno 1956, Roma 1957, S. 105–143, 113f.

<sup>3</sup> Vgl. die Einleitung in DAFTARY, *Kurze Geschichte der Ismailiten*, 5ff.

<sup>4</sup> Diese Freundschaft ist v.a. im erhellenden Briefwechsel der beiden greifbar, welcher in Henry CORBIN / Vladimir IVANOW, *Correspondance Corbin-Ivanow. Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947-*

kation in der Reihe *Bibliothèque iranienne* und zwar als deren erster Band! Aus eben dieser Schaffensperiode sollten einige weitere wichtige Publikationen zur *Ismā'īliya* folgen.<sup>1</sup> Corbin legte dabei zwar

1966. Publiée par Sabine Schmidtke; Préface de Christian Jambet, Paris 1999, veröffentlicht worden ist. Wie sehr es auch im Wesentlichen um den Austausch über die durch die beiden mächtig voran schreitende *Ismā'īliya*-Forschung geht, so werfen die Briefe nebst zeitgeschichtlichen Reflexen (bspw. 61, 66) doch auch viel Licht auf ihre unterschiedlichen Methoden und Zugänge, wie auch auf ihren sehr verschiedenen Menschentyp. Schreibt Corbin von Anfang an mit herzenswarmem Ton (vielleicht auch Ausdruck französischer Art), so reagiert Ivanow zunächst zaghaft, unnahbar und harsch. Bei Corbin kommt oft ein Enthusiasmus zum Ausdruck und eine innere Verbundenheit mit dem Orient und seinen Menschen („Comme Orientalistes, nous ne sommes certes pas exilés en Orient“ (16) oder „dans notre cher Orient“ (23)), und er schreibt mehr und mehr aufbauend und mutmachend auf Ivanow, der sich in einer melancholischen Isoliertheit in Bombay – wo er lieber von den schönen Bäumen in Paris als den hässlichen in Bombay träumt oder auch lieber in Persien arbeiten würde als in Indien – über viele und vieles beklagt, ja, sich geradezu herablassend äussert bis hin zu antisemitischen Ausfällen (28, 36 – Corbin geht schweigend darüber hinweg und Ivanow lässt es dann bald einmal sein). Es mögen auch viele andere Gründe gewesen sein, aber die Briefe geben zumindest den Eindruck, dass Ivanow ein wenig optimistischer und positiver wird während des freundschaftlichen Verkehrs mit Corbin. Ein Besuch bei ihnen in Teheran hat ihm viel bedeutet und er spricht davon auch immer wieder, wie auch besonders von seiner Zuneigung zu Corbins Frau Stella. Überhaupt scheint es so, dass Ivanow eine Entwicklung auch betreffend des Faches durchgemacht hat, sodass er vier Jahre nach dem begonnenen Briefwechsel schreiben kann: „I have to tell you, that unexpectedly for myself, I have during the last three years passed through a serious evolution which has brought me much nearer to the viewpoint expressed by yourself in your works, namely gradual liberation from that relic of European mediaevalism, the hypnosis of everything ultimately coming from the Greek, and tracing many ideas to the ancient Iranian, Central-Asian culture.“ (65f.) Was aber den Zugang betrifft, so ändert sich bei ihm nicht viel. Anders als Corbins philosophischen macht er sich stark für einen sozialwissenschaftlichen Zugang. Er interessiert sich nicht für philosophische Implikationen, geschweige denn für die Mystik („I believe the study of mysticism, unless it is merely silly talk, can only be done by qualified psychiatrists, by clinical methods. It is a pity that while the East is changing with such tremendous speed, and many old forms decay and pass away almost incessantly, no more urgent and important matter is found meriting study than mystic nonsense. Pity to waste time on this.“ (21)), sondern dafür, die Schriften zu systematisieren und einen Blick zu erhalten auf die ismaelitischen Gemeinschaften. Zwar bewundert er Corbins philosophischen Zugang, sieht bei sich dazu aber kein Talent, ja, letztlich auch keinen Bedarf: „I admire your philosophical commentary. It is a kind of art, for which I have no talent. It seems to me that phenomenology of religion as a subject of serious and scientific study has any sense only in its sociological aspect, against the background of historical, social, economical, etc. conditions. Only then it presents something real.“ (96) Wieder betont er, dass religiöse Erfahrung eher in die Medizin gehörte – „My ideal in such studies would be chemistry“ (96). Trotz diesen grossen nicht nur methodologischen, sondern auch weltanschaulichen Differenzen konnte ihre Freundschaft bestehen. Dies ist umso wichtiger zu betonen, als dies zu zeigen vermag, dass Corbins oft energische und kämpferische Attacken und Polemiken in seinen Publikationen gegen eben diese Art von reduktionistischen Zugängen, welche Ivanow vertritt, nicht eigentlich gegen die Personen zielten, sondern gegen diese Art von Weltanschauung. Mindestens ein beinahe auch publik ausgetragener Streit wird fassbar in den Briefen vom 19.4., 25.4. und 8.5.1956. (vgl. ebd., 119ff.), der sich jedoch wieder gelegt zu haben scheint.

<sup>1</sup> Vgl. die Editionen in der *Bibliothèque iranienne*: Abû Ya'qûb SEJESTÂNÎ, *Kashf al-Mahjûb* (Le Dévoilement des choses cachées); Nasîr-e KHOSRAW / Henry CORBIN, *Kitâb-e Jâmi 'al-Hikmatain*. Le Livre réunissant les deux sagesses ou Harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne, Texte persan édité avec une double étude préliminaire en français et en persan, par H. Corbin et M. Mo'in, Teheran u.a. 1953; Abû'l-Haitham JORJÂNÎ / Henry CORBIN, *Commentaire de la Qasîda ismaélienne d'Abû'l-Haitham Jorjânî*, attribué à Mohammad ibn Sorkh de Nishapour (IVe/Xe-Ve/XIe siècles). Texte persan édité avec introduction et esquisse comparative par H. Corbin et Moh. Mo'in, Teheran u.a. 1955; und später noch Abû Ya'qûb SEJESTÂNÎ u.a., *Trilogie ismaélienne*: 1) Abû Ya'qûb Sejestânî: *Le livre des sources*, 2) Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Alî: *Cosmogonie et eschatologie*, 3) Symboles choisis de la Roseraie du Mystère de Mahmoud Shabestârî. Textes arabes et persans édités avec traduction française et commentaire par Henry Corbin, Teheran u.a. 1961. Betreffend Eranos-Beiträgen sind zu nennen: Henry CORBIN, *Le Livre du Glorieux de Jâbir Ibn Hayyân*. Alchimie et Archétypes, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), *Eranos-Jahrbuch XVIII*. Aus der Welt der Urbilder. Sonderband für C.G. Jung zum fünfundsiebzigsten Geburtstag 26. Juli 1950, Zürich 1950, S. 47–114; Henry CORBIN, *Rituel Sabéen et Exégèse Ismaélienne du Rituel*, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), *Eranos-Jahrbuch 1950*. Mensch und Ritus, Zürich 1951, S. 181–246; Henry CORBIN, *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), *Eranos-Jahrbuch 1951*. Mensch und Zeit, Zürich 1952, S. 149–217; Henry CORBIN, *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*, in: Olga

einen Schwerpunkt auf ismaelitische Werke insbesondere aus der fatimidischen und späteren Zeit, betonte aber zugleich Kontinuitäten zu vorislamischen Geistesströmungen in Persien und v.a. auch zur Gnosis der Antike und dem ebionitischen Christentum.<sup>1</sup> Noch unter dem Eindruck der nur wenige Jahre zuvor entdeckten Nag Hamadi Texte spürte er nun eine ähnliche Faszination darüber, wie hier lang als verschollen geglaubte Texte allmählich wieder ans Licht kommen und damit ein neues Licht warfen auf die innerislamische Vielfalt schon während den ersten Jahrhunderten der islamischen Geschichte.<sup>2</sup> Corbin erweist sich dadurch einmal mehr als Fürsprecher und Protagonist einer Forschung, welche nicht der durch die sunnitische Mehrheitsstimme geprägten Dichotomie von Orthodoxie und Heterodoxie erlegen ist – so wie es noch unter den Orientalisten des 19. Jh. gang und gäbe war<sup>3</sup> –, sondern stärkeren Fokus auf die weniger Siegreichen der Geschichte legte. Das Konzept von ‚Siegreichen‘ ist hier freilich mit Vorsicht zu genießen, denn es sollte sich im Fall von Corbin unter dem Vorzeichen einer noch anderen Dichotomie zeigen, nämlich derjenigen von Exoterik und Esoterik, dass es gerade die vordergründig weniger siegreichen und damit die heterodoxen Strömungen waren, deren Potenz er nicht nur in der Geschichte im Sinne einer verborgenen, wirkungsgeschichtlich aber prägenden Kraft aufzeigte,<sup>4</sup> sondern auch als relevante Botschaft für heute zu aktualisieren versuchte. Es erstaunt deshalb nicht, wie sich in seinen Publikationen zur *Ismāʿīliya* Begriffe, Formeln und Konzepte finden, die für ihn fortan von zentraler Bedeutung geworden sind, nicht nur in ihrer Relevanz für andere innerislamische Strömungen, sondern auch im Sinne einer persönlichen Aneignung!

Im Zentrum steht dabei zunächst die Idee der Gnosis. Insofern war das erwähnte Nag Hammadi keine Beiläufigkeit, sondern trifft die Sache im Herzen: Denn um nichts anderes geht es Corbin in der *Ismāʿīliya* als um *die* Repräsentantin islamischer Gnosis.<sup>5</sup> Wie aus Sicht des offiziellen Christentums, wonach die christliche Gnosis eine ihm heterogene Grösse sei und damit unvereinbar mit ihm, so scheint es auch allgemeine Meinung innerhalb des Islams zu sein, dass Gnosis etwas ihm Artfremdes ist. Die Welt der Mystik bezeugt aber hier wie dort das Gegenteil, und es ist Sache intellektueller Redlichkeit, sich dies einzugestehen. Es mag sein, dass der Koran in seiner äusseren Gestalt keine gnostische Religion begründet hat, aber es ist auffallend, wie hier wie auch im Christentum hermeneutische Prozeduren entwickelt worden sind, welche mit der Umwandlung äusserer Formen, Ereignisse und Personen zugleich die Umwandlung der Seele anstrebten.<sup>6</sup> Mit dieser grundlegenden Idee, dass der

---

FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1954. Mensch und Wandlung, Zürich 1955, S. 141–249. Ebenfalls wichtig sind die Aufsätze: Henry CORBIN, L'Ismaélisme et le symbole de la Croix, in: La Table ronde 120 (1957), S. 122–134 und v.a. auch CORBIN, De la gnose antique à la gnose ismaélienne, welcher zusammen mit dem dritt und viert genannten Eranos-Beitrag erstmals 1957 bzw. 1963 ins Englische übersetzt und 1983 in einem Sammelband in englischer Sprache herausgekommen ist unter DERS., Cyclical Time and Ismaili Gnosis, London 1983.

<sup>1</sup> D.h. Corbin legte seinen Fokus insbesondere auf das philosophische Ismaelitentum Irans, so auf Abū Ḥātim ar-Rāzī, Abū Yaʿqūb as-Sijistānī, Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī, Nāṣir-i Khusraw oder Naṣir ad-Dīn aṭ-Ṭūsī. Vgl. hierzu auch DAFTARY, Kurze Geschichte der Ismailiten, 96ff. Betreffend vorislamischen Strömungen wären zu nennen die Sabäer (vgl. CORBIN, Rituel Sabéen et Exégèse Ismaélienne du Rituel) oder die Mazdäer (vgl. DERS., Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme).

<sup>2</sup> Vgl. DERS., De la gnose antique à la gnose ismaélienne, 106 und 108.

<sup>3</sup> Vgl. DAFTARY, Kurze Geschichte der Ismailiten, 30.

<sup>4</sup> Dazu schreibt auch Ivanow in seinem Brief vom 29. Juli 1953 an Corbin: „I came to the study of Ismailism via Sufism, and when I got the access to the hitherto hidden literature, only then could I appreciate the immense importance which it *invisibly* played in the history of Persia and of Islam generally. The *Ahl-I Haqq* texts which I hope will be soon out, were a real eye-opener, because they permitted to probe into subsoil of the Fatimid and post-Fatimid mentality of the masses which joined Ismailism.“ (CORBIN / IVANOW, Correspondance Corbin-Ivanow, 96)

<sup>5</sup> Vgl. CORBIN, Rituel Sabéen et Exégèse Ismaélienne du Rituel, 186 oder auch DERS., De la gnose antique à la gnose ismaélienne, 105ff.

<sup>6</sup> In DERS., Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne, 150, schreibt er: „Aussi bien les représentations manichéennes ne cessent-elles de nous dévoiler leur importance dans l'édification de la Gnose en Islam, la révélation qorânique n'instituant nullement de par elle-même une religion gnostique, mais ayant été méditée et interprétée en fait comme l'exotérique (*ẓāhir*) d'une Gnose, celle qui nous occupe ici.“



Unterschied in der Hermeneutik liegt, kommt der Begriff *ta'wîl* ins Spiel, ein hermeneutisches Verfahren, welches die Ismaeliten erstmals gründlich angewandt haben.<sup>1</sup> Damit zusammenhängend ist die Umkehrung des ‚Gesetzes des Tages‘ in dasjenige der Nacht – ebenfalls eine Wendung, welche Corbin seit seiner Übersetzung von Karl Jaspers’ *Das Gesetz des Tages und die Leidenschaft der Nacht* immer wieder gebraucht oder darauf anspielt. Ohne damit noch viel mit Jaspers gemein zu haben, meint er damit einen Prozess der Verinnerlichung, welcher sich vom Konformismus („Gesetz des Tages“), abwendet und sich nach innen, in die Nacht der Esoterik, wendet, womit mit dem Prozess solcher Verinnerlichung die etymologische Bedeutung – wie einst beim Begriff der Theosophie – von Esoterik aufleuchtet. Im Zentrum dieser Umkehrung und Verinnerlichung steht nun eben die Idee der Gnosis als eines erlösenden Wissens, „c’est-à-dire d’un enseignement qui ne tend pas à un pur savoir, d’un mode de connaissance qui n’est pas un simple acte de connaître. Ce n’est pas un enseignement de masses, c’est un enseignement initiatique transmis à chaque adepte nommé choisi; c’est une connaissance ésotérique (*‘ilm al-Bâṭin*), une connaissance de Vérité (*‘ilm al-Ḥaqq*) qui produit comme telle une nouvelle naissance, une métamorphose, le salut de l’âme. ‘Cette naissance spirituelle (*wilâda rūḥānîya*) s’accomplit dans le monde du *ta’wîl*, tandis que la naissance physique s’accomplit dans le monde du *tanzîl*’. Religion positive ou donnée littérale (*tanzîl*), et exégèse spirituelle (*ta’wîl*) sont les deux pôles.“<sup>2</sup> Es ist also ein ganzes Begriffsbündel, welches hier mit den Ismaeliten ins Zentrum rückt und bei Corbin fortan von grosser Wichtigkeit werden sollte: *ta’wîl*, Esoterik, Gnosis, geistige Geburt und in all dem eine Art Umbiegung – oder im Sinne Corbins: Zurechtbiegung – des Konzeptes philosophischen Wissens, welches nicht bloss theoretischer Natur sein soll, sondern wesentlich mit der Umwandlung des Menschen und der Erleuchtung seiner Seele zu tun hat. Die Ismaeliten sind damit nicht nur die islamischen Gnostiker *par excellence*, sondern auch die islamischen Esoteriker *par excellence*, wurden sie doch auch als *Batiniten* (*bâṭinîya* von *bâṭin* = Inneres) bezeichnet.<sup>3</sup>

Mit der Nennung der Ismaeliten als Gnostiker knüpft Corbin damit natürlich an die besagte Gnosis der Antike an. In seinem Aufsatz *De la gnose antique à la gnose ismaélienne* versucht er darzulegen, wie er dieses Verhältnis versteht. Zwar geht es ihm nur bedingt um historische Filiationen, aber er geht hierauf relativ ausführlich ein, indem er aufzeigt, welche Art von Vermittlung durch Texte und Personen greifbar sind und denkbar wären.<sup>4</sup> Das Wiederaufkeimen gnostischen Gedankenguts im Kontext des Islam bedeutet dabei aber nicht ein blosses Übernehmen alter gnostischer Motive, sondern diese werden im neuen Rahmen assimiliert, wie zugleich transformiert. Letzten Endes geht es ihm deshalb v.a. um das Aufzeigen struktureller Ähnlichkeiten, um Homologien also, was die vornehmliche Arbeit des Phänomenologen sei und deren Ergebnis es ihm schliesslich erlaubt, die Ismaeliten durch eben diese Ähnlichkeit als zur selben spirituellen Familie gehörig anzuschauen, welche er eben als gnostisch bezeichnet. Damit stehen aber auch Berührungspunkte zur philosophischen Tradition innerhalb des Islam durchaus zur Debatte, denn es zeigt sich, dass es hier wie dort eine strukturell und funktional

<sup>1</sup> Der Deutlichkeit halber sei hier die Bedeutung des Begriffs aus dem Glossar in DAFTARY, *Kurze Geschichte der Ismailiten*, 261, ausbuchstabiert: „*ta’wîl*: Wörtlich ‚Deutung‘; Ableitung der inneren, ursprünglichen Bedeutung vom Wortlaut, der vordergründigen Bedeutung eines Textes oder einer rituellen religiösen Vorschrift. Als terminus technicus der Schiiten, besonders der Ismaeliten, bezeichnet es die Methode der Ableitung des *bâṭin* (q.v.) aus dem *zâhir* (q.v.). Die Ismaeliten benutzten den Begriff häufig für die symbolische oder esoterische Interpretation des Korans und der *ṣarī’a* (q.v.). In der Bedeutung ‚hermeneutische oder spirituelle Exegese‘ zeigt sich der Unterschied zum *tafsîr*, der äusserlichen oder philologischen Interpretation des Korans.“ Von der grammatikalischen Form her gehört *ta’wîl* als ein Verbalsubstantiv zum zweiten Stamm (mit intensivierender, faktitiver, deklarativer oder denominativer Bedeutung) mit der Wurzel ‘-w-l (Rückkehr) oder iyâla (etwas in den richtigen Zustand bringen) und bedeutet damit Erklärung, Exposition, Interpretation oder im wörtlichen Sinne, und das führt Corbin besonders gerne an: ‚etwas zu seinem Ursprung zurückführen‘.

<sup>2</sup> CORBIN, *De la gnose antique à la gnose ismaélienne*, 107. Corbin zitiert in diesen Sätzen einen Ausspruch von Kalâmi Pir.

<sup>3</sup> Vgl. HALM, *Die Schia*, 202ff.

<sup>4</sup> Vgl. CORBIN, *De la gnose antique à la gnose ismaélienne*, 114ff.

ähnlich konzipierte Figur gibt. Gemeint ist der zehnte Intellekt bei Avicenna, der Engel der Offenbarung, welcher bei Suhrawardī Engel der Menschheit heisst und bei den Ismaeliten geistiger Adam (*Adam rūḥānī*) und letztlich mit der Figur des Imam zusammenfällt. Diese Figur nimmt hier wie dort nicht nur eine kosmologische und gnoseologische Funktion ein, sondern eben auch eine soteriologische, sodass Corbin sagen kann: „A vrai dire, la connaissance philosophique reste toujours une sagesse (*ḥikma*), une gnose, qui doit procurer le salut spirituel par illumination de l'âme.“<sup>1</sup> Es ist diese Engelsfigur, welche der Anthropologie eine grundsätzlich angelologische Pointe gibt – eine Pointe, so Corbin, welche es schliesslich auch verhindert habe, im Westen aufgenommen zu werden.<sup>2</sup> Der entscheidende Unterschied bei den Ismaeliten aber ist, dass dieser Figur im Himmel eine Art Drama zugeschrieben wird, welches auf alle weiteren Verhältnisse bestimmend wirkt. Sie ist damit eine Art Wiederaufnahme der Idee des *Anthropos* als des erlösten Erretters. Damit erweist sich nebst dem grundsätzlich auch bei den Philosophen zuerkannten erlösenden Wissen die *Isma'īliya* noch näher stehend zur Gnosis, insofern auch diejenige der Antike von allerlei Ereignissen im Himmel zu berichten weiss. Weitere engere Analogien zeigen sich sodann im Satz eines grundsätzlich unerkennbaren und unaussagbaren Gottes (*theos agnostos*), also seiner absoluten Transzendenz, bei gleichzeitigem theophanischem Offenbarungsgeschehen und der entsprechenden theophanischen Vision. Ebenfalls typisch ist das gnostische Gefühl einer himmlischen Präexistenz und Postexistenz, woraus eine angelologisch geprägte Anthropologie erwächst.<sup>3</sup>

Damit zusammenhängend, gerade die Adamologie betreffend, sind auch die Anknüpfungspunkte, welche sich vom Judentum her ergeben. Die ebionitische Prophetologie nämlich ist für Corbin unabdingbar für ein Verständnis der islamischen Prophetologie, näherhin der schiitischen und im Besonderen der ismaelitischen Imamologie.<sup>4</sup> Denn dort findet sich die Idee des *Verus Propheta*, des *Christus aeternus* oder Adam-Christus, welcher durch die Geschichte geht und periodisch auftaucht, bis er zu seinem Ruheplatz findet und alle Vorangegangenen in sich rekapituliert. Es ist diese Idee, welche bei den Ismaeliten mit ihren periodischen Zyklen und den Linien von sieben Imamen nach jedem Gesandten auftaucht, insbesondere im letzten Imam, dem *Qā'im al-Qiyāma*, dessen Lichttempel die Vereinigung all der anderen darstellt. Für Corbin zeigt sich bei den Ebionitern eine Christologie, welche sich von der paulinischen ganz losgelöst entwickelt hat und im Islam schliesslich eine Art Fortsetzung fand. Teils Religionsphilosoph und teils Theologe, meint Corbin, dass die christologische Debatte keineswegs abgeschlossen sei, umso mehr als das, was wir häufig als das offizielle Dogma annehmen und stillschweigend voraussetzen, insbesondere dasjenige der Zweinaturenlehre und der Inkarnation, über Jahrhunderte der Kontroverse hinweg gewachsen ist und z.T. von christlichen Gruppierungen zurückgewiesen worden sei. Für Corbin wird damit ab dieser Zeit ein Denkprozess greifbar, der ihn fortan stets begleiten wird und v.a. die Konzepte von Inkarnation und Theophanie bzw. Dokerismus gegenüberstellen und auch gegeneinander ausspielen wird.<sup>5</sup> Für ihn handelt es sich hierbei um nichts anderes, als um die Erlaubnis oder die Einladung, welche er von Abū Ya'qūb as-Sijistānī her nimmt, nämlich die Dinge grundsätzlich neu denken zu dürfen, denn: „il n'y a nullement lieu de considérer que le débat

<sup>1</sup> Ebd., 110.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 113. Zur avicennischen Konzeption und deren Interpretation durch Corbin, vgl. das folgende Kapitel.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 114.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 136ff. und DERS., *L'Ismaélisme et le symbole de la Croix*, 122f., und v.a. seinen *Eranos*-Beitrag DERS., *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*. Vgl. auch Gilles QUISPEL, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951, 8f., auf den Corbin andernorts Bezug nimmt.

<sup>5</sup> Es ist dabei auch bezeichnend, dass bei Corbin immer wieder theologische bzw. christologische Begrifflichkeiten auftauchen und nebst der wohl gewollten Anspielung meist seine von ihm herausgearbeitete ‚angelologische Anthropologie‘ verdeutlichen sollen, so bspw. durch den Begriff der *communicatio idiomatum* oder der *significatio passiva* (CORBIN, *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, 189), sodann durch die Idee der Hypostase (vgl. ebd., 153f.), oder jene einer Nicht-Vermischung der Personen bei gleichzeitig einer Substanz (vgl. ebd., 162, 215).

soit jamais clos, lorsqu'il s'agit de choses d'une importance aussi décisive."<sup>1</sup> Und bezogen auf die esoterische Ansicht der Ismaeliten und der Einladung, ihre Gedanken zu erwägen, schreibt er: „celui qui accepte de se laisser poser de nouveau certaines questions fondamentales, ne manquera pas d'être frappé du caractère émouvant et plausible de la théologie shī'ite, s'il se familiarise avec elle. [...] Bien entendu, pour faire bon accueil à un œcuménisme tel que peut l'envisager l'ésotérisme ismaélien, il y faut un minimum de liberté spirituelle, dans la mesure même où cet ésotérisme invite à un approfondissement personnel du sens de toutes choses, qui ne les transfigure qu'en transformant intérieurement la personne."<sup>2</sup>

Insgesamt kann man sagen, dass die Ismaeliten für Corbin erstens ein wichtiges Bindeglied zwischen der Welt der Antike und dem Islam darstellen und zweitens darin wie eine Art Ferment für die esoterischen Strömungen innerhalb des Islam wirkten. Sie führen nicht nur gnostische Gedanken unter neuen Rahmenbedingungen weiter, sondern denken eine im Christentum verloren gegangene Christologie weiter, welche es für Corbin wert ist, auch für uns neu erwogen zu werden. Letztlich aber stellen sie in ihrem Esoterismus einen Versuch dar, den Corbin selbst in einer ‚liberté spirituelle‘ neu beleben wollte und Jahrzehnte später in seiner *Université Saint Jean de Jérusalem* explizit werden sollte, nämlich im Versuch einer abrahamitischen Ökumene der Esoteriker.<sup>3</sup> Wir werden nun im Folgenden, ausgehend von zwei Eranos-Beiträgen, zwei wichtige Grundgedanken etwas im Detail beleuchten. Der erste betrifft das entscheidende Rahmenkonzept für den *ta'wīl*, nämlich die zyklische Zeit, der andere dasjenige der Theophanie bzw. des Dokerismus und damit die Auseinandersetzung mit alternativen Christologien aus antiker Zeit.

### 3.3.2.1. Die zyklische Zeit als Grundmuster der spirituellen Exegese (*ta'wīl*)

Wir haben nun schon zu Genüge erfahren, dass es Corbin im Wesentlichen um Selbsterkenntnis und damit um die Frage nach dem Wesen des Menschen geht und dass er seine phänomenologische Methode dazu nutzt, alte Menschheitszeugnisse im Dienste dieser Selbsterkenntnis sozusagen zu Ende zu denken bzw. sie auf ihre Spitze zu treiben. Dazu passt, dass die Eranos-Tagungen dieser Jahre immer unter einem Titel standen, der beginnt mit *Der Mensch und...* Corbin wagte in seinen Beiträgen immer wieder einen Ausblick, bei dem die Anthropologie nur einen Moment oder eine Phase in einer umfassenderen Angelologie darstellt und es im Wesentlichen um eine *Angelomorphosis* des Menschen geht – eine solche Perspektive bezeugt eben gerade ein bedeutender Teil der ismaelitischen Literatur! An seine Ausführungen in *Iranologie et Science des Religions* anknüpfend, wird nun konkreter ausgearbeitet, was er meint, wenn er schreibt, dass der Gegenstand einer (hierologischen) Religionswissenschaft immer derjenige der Suche des Menschen nach sich selbst sei. Es ist genau dies, was er in seinen Eranos-Beiträgen und anderswo durchspielt: Am Beispiel der Alchemie<sup>4</sup>, des Tempels<sup>5</sup>, der Kartographie<sup>6</sup>,

---

<sup>1</sup> DERS., *L'Ismaélisme et le symbole de la Croix*, 122.

<sup>2</sup> Ebd., 123.

<sup>3</sup> So schreibt Hermann Landolt in seiner Einleitung zu jenem Teil, welcher mit *Faith and Thought* überschrieben ist und sich mit dem Interessen Corbins am meisten überschneidet: „From the point of view of philosophy and sociology (Section II), the most important contribution of the *dā'īs* was doubtless their embedding of the ‚world of religion‘ (*‘alam al-dīn*) into such universal patterns. As can be seen from the place occupied by prophecy in the very structure of al-Sijistānī's *Kashf al-mahjūb*, a universal process of prophetic revelation (which tends towards total unveiling [*kashf*] with the coming of the *mahdī* or *qā'im*), esoterically patterns the history of mankind as a whole.” (Hermann LANDOLT, Introduction, in: Hermann LANDOLT u.a. (Hg.), *An Anthology of Ismaili Literature. A Shi'i Vision of Islam*, London u.a. 2008, S. 85–86, 85).

<sup>4</sup> Vgl. CORBIN, *Le Livre du Glorieux de Jâbir Ibn Ḥayyân*.

<sup>5</sup> Vgl. DERS., *Rituel Sabéen et Exégèse Ismaélienne du Rituel*.

<sup>6</sup> Vgl. DERS., *Terre Céleste et Corps de Résurrection d'après quelques Traditions Iraniennes*, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), *Eranos-Jahrbuch 1953. Mensch und Erde*, Zürich 1954, S. 97–194.

der Kosmologie<sup>1</sup>. Nie geht es hier um Naturwissenschaft, Architektur, Archäologie, Geschichte, Geographie oder Kosmologie im eigentlichen Sinne, sondern immer um das Phänomen in diesen Gegenständen, welches sich in der Gegenwart oder Präsenz des religiösen Subjekts als Dimension seiner selbst *zeigt*. Dessen hermeneutische Operation (*ta'wîl*) besteht immer in einer Exegese (*exegesis*) der Verinnerlichung (*intériorisation*, Esoterik!), welche herausführt (*exodus*) aus dem Veräusserlichten und zurückführt zur geistigen Geburt im Anderen und Höheren seiner selbst (le ‚plus-que-l’homme‘) oder in der Begrifflichkeit Corbins: dem Engel seiner Seele.<sup>2</sup> Dieser *ta'wîl*, diese Rückführung zum Ursprung seiner selbst, ist nach Corbin die grundlegende Operation der ‚religiösen Psyche‘ (Psyché religieuse) – und wir müssten wohl nuancieren: der mystisch-religiösen Psyche. Seiner Meinung nach findet man sie bei Spiritualen und Esoterikern jeglicher Art – und wir müssten verdeutlichen, dass sein Begriff der Esoterik immer ganz wörtlich gemeint ist, nämlich im Sinne dieser (mystischen) *Verinnerlichung*. Ein ganz besonderes und für Corbin bezeichnendes Licht wird nun auf den *ta'wîl* auf dem Hintergrund der ismaelitischen (und mazdäischen) Zeitkonzeption geworfen. Dies ist der Inhalt seines Eranos-Beitrages *Le Temps Cyclique dans le Mazdéisme et dans l’Ismaélisme*<sup>3</sup> aus dem Jahre 1951 zum Überthema *Mensch und Zeit*. Auch wenn dieser Aufsatz von grosser Wichtigkeit ist – bringt er doch ein Grundthema von Corbin zum Ausdruck, nämlich die Frage nach der Zeit –, so gehört er zugleich zu seinen durchaus nicht rar gesäten Aufsätzen, bei denen man sich ernsthaft fragen muss, ob er beim Vortragen denn überhaupt von irgendjemandem ganz verstanden werden konnte, der nicht vom Fach (von welchem?!) war.<sup>4</sup> Wir müssen uns hier auf das (vermeintlich) Wesentliche konzentrieren und das könnte man geradezu als die Frage nach *Sein und Zeit* umschreiben. Anders als Heidegger geht Corbin aber von einem Existenz- und Verstehensmodus aus, wie er ihn im ersten Teil zunächst in der mazdäischen bzw. zervanistischen Religiosität impliziert freizulegen versucht, um ihn dann in einem zweiten Teil expliziter ausformuliert anhand der ismaelitischen Konzeption zu erläutern. Ganz nach jener hierologischen bzw. phänomenologischen Manier formuliert er die Grundfrage des ersten Teils folgendermassen: „quel mode d’existence et d’expérience vécue présuppose l’apparition (le phénomène) du Temps

<sup>1</sup> Vgl. CORBIN, Avicenne et le récit visionnaire.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Corbins Ausführungen anhand des Tempels in DERS., *Rituel Sabéen et Exégèse Ismaélienne du Rituel*, 183f.: „Ce qui importe, c’est la configuration idéale de ces monuments rituels dans l’architecture desquels l’âme projette son *imago mundi*, pour en intérioriser ensuite chaque détail, l’assimiler à sa propre substance par une méditation qui édifie ainsi son propre microcosme. En ce sens le Temple sabéen est par excellence un Temple-archétype. Son usage rituel est défini au mieux par l’inscription de teneur platonicienne qu’en l’an 332 de l’Hégire, Mas’ûdî put encore lire au seuil du grand Temple de Harrân : ‘Celui qui se connaît soi-même est déifié.’ Ce Temple-archétype est lui-même un seuil, le Seuil par lequel communiquent le Temple céleste et le Temple de l’âme. En tant qu’édifice matériel construit à l’image de l’astre ou Temple céleste, il est le passage conduisant à l’édifice spirituel intérieur. Parce qu’il *reconduit à l’origine*, il est donc par excellence la figure et le support de cette opération mentale que désigne en arabe le terme technique *ta'wîl*, c’est-à-dire une *exegesis* qui constitue aussi un *exode*, une sortie de l’âme vers l’Ame. Le *ta'wîl*, ‘reconduction exégétique à l’origine’, satisfait en Islam à cette loi d’intériorisation, cette effectuation expérimentale des correspondances symboliques, qui aussi bien achemina au même terme les Spirituels de toutes communautés, parce qu’elle est un effort foncier et fondamental de la Psyché religieuse. Elle y est mise en œuvre par les *Bâṭinîs*, ésotéristes ou intérioristes de toute tendance.“

<sup>3</sup> Vgl. DERS., *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l’Ismaélisme*. Es handelt sich hierbei um den ersten Text Corbins, der ins Englische übersetzt worden ist, und zwar in einem Sammelband von verschiedenen Eranos-Beiträgen, herausgegeben von J. Campbell: Joseph CAMPBELL (Hg.), *Man and Time. Papers from the Eranos year-books*, New York 1957. Darin findet sich auch Corbins bereits besprochener Aufsatz *Eranos-Zeit*, sowie Jungs wichtiger Aufsatz über die *Synchronizität*, den er als letzten Eranos-Beitrag ebenfalls 1951 zum Thema *Mensch und Zeit* gehalten hatte. Vgl. auch die Besprechung von Corbins Aufsatz in CHEETHAM, *All the World an Icon*, 32ff.

<sup>4</sup> Dass Corbins Beiträge schwierig waren, war allgemein bekannt, vgl. dazu auch HAKL, Eranos, 326. Auch Annemarie Schimmel sagt in einem Interview: „Manchmal ist sein Werk allerdings schwer zu verstehen, und ich würde nicht wagen, alle seine Schriften zu übertragen; doch ist er immer wieder faszinierend, vor allem auch in seinen Eranos-Reden.“ (Annemarie SCHIMMEL, Ein Interview mit Prof. Annemarie Schimmel, in: *Gonstika* 10 (1999), S. 19–24, 23).

éternel comme Figure personnelle, et comme tendant à se fixer dans la forme de l'Ange qui est le parèdre céleste et, comme tel, l'archétype, le guide et le destin de la vie?"<sup>1</sup>

Gerade im Falle des Mazdaismus handelt es sich um ein Denken, das manchmal pejorativ als primitives Denken bezeichnet wird. Darin sieht Corbin aber kein Problem: Wenn bspw. die göttliche Heptade der Amahraspands von einigen Forschern als blosse Aspekte Ahura Mazdas im Sinne eines Modalismus verstanden werden wollen, so sagt Corbin, dass dies schon eine ausgeklügelte theologische Abstraktion voraussetzen würde, welche aber so nicht gegeben war.<sup>2</sup> Noch fragwürdiger wäre ihre Einebnung in blosse Allegorien. Corbin liegt vielmehr alles daran, das Eigentümliche ‚mazdäischer metaphysischer Imagination‘<sup>3</sup> zum Klingen zu bringen und den darin implizierten Existenzmodus offenzulegen. Bezeichnend ist hier einerseits die lebendige und als effektiv erfahrene Bezugnahme auf himmlische Wesen, welche sich in schillernder Weise zwischen einem platten Gegenüber von striktem Monotheismus und vagem Polytheismus bewegt, in der Weise nämlich, dass in jedem Moment der Zeit – *kath'ena* – die Totalität in einer distinkten Figur durchscheinend wird. Insofern wäre der einst von Max Müller eingebrachte Begriff des Kathenotheismus hier sehr zutreffend.<sup>4</sup> Das Proprium dieser Hypostasen besteht darin, dass sie in sich selbst wie auch in dem, was sie vollbringen, existieren.<sup>5</sup> Das wird nun am zweiten Punkt wichtig: Es gibt nämlich im Mazdaismus andererseits die eigentümliche ontologische Aufteilung in einen *menōk*- und einen *gētīk*-Zustand, was nicht im platonischen Sinne von Idee und Materie, Universales und Partikulares verstanden werden soll, sondern vielmehr so, dass *menōk* die himmlische, unsichtbare und geistige Dimension und damit den Archetyp oder Engel meint und damit ganz konkret ist, *gētīk* aber die irdische, sichtbare und materielle Dimension, welche nicht etwa lichtfern, sondern im Wesen sehr wohl lichtvoll ist, aber unter der ahrimanischen Bedrohung verdunkelt wurde. Die beiden gehören immer zusammen, bilden ein Paar, wobei der Engel (*menōk*) in der Masse durchscheinend wird, als der Körper (*gētīk*) zu seiner Lichthaftigkeit zurückfindet (dem ‚kommenden Körper‘ oder *corpus resurrectionis*), was vollends am Ende der Zeiten geschehen soll. Die himmlische Welt wird demnach als ‚bevölkert‘ und damit personal verstanden, wobei diese Wesen nicht nur untereinander in ihrer Totalität durchscheinend sind, sondern auch in die materielle Welt hineinscheinen. Corbin konstatiert deshalb: „C'est en restaurant cette dimension que l'Imagination métaphysique mazdéenne atteste son aptitude caractéristique à configurer des hypostases, à faire transparaître par toute réalité les traits d'une Personne céleste. Cette norme de représentation est si fondamentale que le Temps lui-même sous l'un et l'autre de ses aspects, sera appréhendé comme une *Personne* aux traits définis.“<sup>6</sup> Dass nun die Zeit hierbei derart in den Mittelpunkt des Interesses rückt, hat damit zu tun, dass sie in der mazdäischen Kosmologie eine zentrale Rolle spielt. Ihr Schlüsselmoment liegt nämlich darin, dass es für Ohrmazd, da er zwar allwissend, aber nicht allmächtig ist, *Zeit* braucht, um die Angriffe Ahrimans abzuwehren. Deshalb schafft er nach dem Urbild ewiger Zeit die begrenzte Zeit, die als Medium des Kampfes und der Verwandlung fungiert. Eines Menschen Grad an Licht zeigt sich daran, in welchem Masse die ewige Zeit als das Urbild in der irdischen und begrenzten Zeit als dem Abbild durchscheinend wird. Wir sind dabei weit davon entfernt, die Zeit nach gewohnter Weise in ihrer abstrakten horizontalen Ausdehnung zu verstehen, als vielmehr unter der Form eines – wie es in einem Text heisst –

<sup>1</sup> CORBIN, *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, 176. Vgl. auch S. 180, wo er noch schöner formuliert: „Or, c'est par cette Figure du *daimôn paredros* que nous pouvons finalement comprendre le mode d'être caractéristique d'une âme pour qui le Temps s'épiphane comme une Personne.“

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch DERS., *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran madzéen à l'Iran shī'ite*. Deuxième édition entièrement révisée, Paris 1979, 34f.

<sup>3</sup> Vgl. DERS., *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, 153: „l'Imagination métaphysique mazdéenne“.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 177.

<sup>5</sup> Ebd., 154: „Pour ne pas être mise en déroute, la Logique doit se conformer aux exigences propres de cette norme, car le propre de ces hypostases est d'exister à la fois en soi et dans ce qu'elles opèrent.“

<sup>6</sup> Ebd., 153.

15jährigen jungen Mannes, wie ihn Ohrmazd erschaffen hat.<sup>1</sup> Das nun ist genau das Alter, in welchem sich ein Mensch – nach einem anderen Text – bewusst zu werden hat, woher er kommt und wohin er geht, zu wem er gehört und wofür er zu kämpfen hat, der Moment, in dem sich ihm der angelologische Horizont seiner Präexistenz bzw. seiner Überexistenz (*surexistence*, *menōk!*) auftut. Seine Zeit eröffnet sich ihm damit als Person-Archetyp, „c’est-à-dire qu’il figure et préfigure la forme que doit prendre ou reprendre un être de lumière, et qu’il est comme Temps de l’épreuve et du combat le médiateur de cette métamorphose. Ainsi est instaurée une *homologie* entre le Temps d’accomplissement de chaque être personnel, et le Temps du Cycle total; entre l’être personnel accompli et la ‘personne’ du Temps éternel.“<sup>2</sup> „Le Temps éternel est le paradigme, le modèle du Temps limité qui a été fait à son image. Et c’est pourquoi notre Temps lui-même, comme dimension de l’existence terrestre, laisse transparaître une dimension autre que sa propre dimension chronologique: une dimension de lumière qui lui impose sa *forme* et son *sens*.“<sup>3</sup> Um es mit einer Corbin lieb gewordenen Formel zu umschreiben, handelt es sich hierbei um jene Umwandlung einer allgemeinen, sozusagen säkularisierten Zeit, in der man mit der Zeit geht, in eine heilige Zeit, in der man seine eigene Zeit *ist*. Sie hat nicht die *Form* einer horizontalen Ausdehnung mit einer ewigen Wiederkehr, sondern die einer Kurve oder eines Zyklus, charakterisiert durch eine Rückkehr zum Ewigen.<sup>4</sup> Ihr *Sinn* besteht insofern darin, zu seiner eigenen Überexistenz zu erwachen. Das Mass, wie dies nicht geschieht, zeigt sich an der Tiefe der Dunkelheit eines Menschen *in* der Zeit. Und dass es geschieht, dazu dient die liturgische Gestaltung der Zeit in der mazdäischen Anschauung, wonach Stunden, Tage, Monate und Jahre durscheinend sind für bestimmte Engelwesen und damit Tiefe erhalten auf die ewige Zeit hin. Insofern sind die Ereignisse solcher Zeiten im Wesen eben diese himmlischen Personen. Und dasselbe gilt schliesslich für den himmlischen Partner des Menschen, der sich mit der Vollendung eines irdischen Zyklus in angelischer Form, nämlich als *Daēnā* und als seine ewige Zeit zeigen soll. Corbin streicht dabei gerade die komplexe oder wohl eher schillernde Begrifflichkeit heraus, mit der einerseits das unbegrenzte Sein bzw. die unbegrenzte Zeit Ohrmazds umschrieben wird – dass nämlich die Allwissenheit und Güte Ohrmazds von einigen auch Religion (*dēn*) genannt werde, *dēn* aber die Pahlavi-Form von avest. *daēnā* ist –, andererseits aber *Daēnā* auch der Begriff für den weiblichen Engel darstellt, der sich *post mortem* derjenigen Seele zeigt, welche sich im getreuen Kampf für die Sache Ohrmazds bewährt hat.<sup>5</sup> Corbin erkennt darin „tout un ensemble de spéculations concernant la Sagesse ou Sophia divine.“<sup>6</sup> Es ist bezeichnend, dass gerade in diesem Zusammenhang der Begriff der Sophia auftaucht und es wird damit auch nicht das letzte Mal sein, wo er auf diesen verweist, dass nämlich im Kern von Religion – jener ‚recherche acharnée‘ – die Figur der *Daēnā*-Sophia steht!

Und damit schliesst sich auch der Kreis zur Ausgangsfrage, wo gefragt wurde, welchen Existenzmodus die Erscheinung der ewigen Zeit als persönliche Figur voraussetzt und wie sich in dieser Figur immer deutlicher jener Archetyp des himmlischen Paredros herauskristallisiert: „Ainsi c’est sous les traits

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 157.

<sup>2</sup> Ebd., 154.

<sup>3</sup> Ebd., 152.

<sup>4</sup> Wie stark dieser Gedanke bei Corbin Wurzeln trieb, zeigt sich auch daran, wie er in der Beschreibung von Biographien oft von einer „courbe de la vie“ spricht, so auch im Bezug auf seine eigene.

<sup>5</sup> Die schillernden Überlagerungen und Parallelen zwischen mazdäischer, zervanistischer, hermetischer und anderer Traditionen sind freilich viel komplexer, was wir hier aber nicht im Detail wiedergeben können. Vgl. dazu ebd., 176-183, oder 179: „En quelque sens que nous le méditons, nous voyons le cercle se refermer pour cerner une Figure aux traits de plus en plus précis. *D’une part*, Daēna est Zervân, et elle est aussi le Moi-Ange, l’archétype céleste venant au-devant de l’âme. Dans le *Corpus hermétique*, Sophia est l’Αἰών; elle est la mère de l’Anthropôs, c’est-à-dire du myste régénéré, ayant donné naissance à son corps immortel, ἁθανάτων ὥμα; mais en outre l’assurance de l’immortalité est liée à l’atteinte, à l’obtention du *daimôn paredros*, l’ange ou partenaire céleste. *D’autre part*, Zervân est Τύχη, Destin personnel; Τύχη est Agathon Daimôn qui est Figure divine en soi et daimôn paredros, ange personnel de chaque âme.“

<sup>6</sup> Ebd., 158.

d'une *Figure qui laisse transparaître celle du Temps éternel*, que l'âme incarnée sur terre reconnaît son partenaire ou parèdre céleste."<sup>1</sup> Und er verdeutlicht weiter: „Si toutes les transparitions ou hiérophanies du Temps éternel tendent à se fixer sur cette Personne, c'est que l'âme pour laquelle il se modalise ainsi, a pris conscience de sa dimension-archétype, sait que la totalité de son être n'est réalisable qu'en conjonction avec son parèdre céleste. Simultanément aussi, se montre la voie ‚transitive‘ suivant laquelle une divinité sans cesser d'être une hypostase en soi, peut exister totalement dans chacune de ses individuations“<sup>2</sup>. Ein in diesem Horizont lebender und existierender Mensch erfährt und versteht sich immer nur halb, ja eigentlich un-menschlich, weil er in dieser begrenzten, irdischen Zeit immer in Verspätung (retard) gegenüber sich selber als seinem höheren oder himmlischen Selbst steht – Prä-existenz und Überexistenz bilden den eigentlichen Horizont solchen Seins in der Zeit. Dementsprechend ist das ‚lebendige Gesetz‘ (loi vitale) einer solchen Existenz ihre fortwährende Vorwegnahme oder Antizipation ihrer selbst in ihrer Totalität, was sich in den religiösen Riten, in Gebeten, mentalen Ikonographien usw. ausdrückt. Zwar ist ein solches Sein sich selbst gegenüber immer verspätet und holt sich selbst erst in der Begegnung mit der ewigen Zeit ein – die irdisch begrenzte Zeit ist aber von jener überformt, geprägt und darum wesentlich ‚gekrümmt‘ oder eben zyklisch, nämlich zur Ewigkeit wiederkehrend: „l'anticipation est la loi vitale d'une existence qui en se comprenant elle-même ainsi, ne peut que tendre à sa surexistence sous peine de retarder éternellement sur elle-même.“<sup>3</sup>

Nun ist die Konzeption einer ewigen Verspätung gegenüber sich selbst in dieser Ausdrücklichkeit erst in der ismaelitischen Gnosis herausgearbeitet worden, und der zweite Teil der Darlegung wendet sich dementsprechend dieser zu, auch wenn der Begriff der Verspätung schon im ersten Teil omnipräsent ist. Die Kontinuitäten mit vorislamischen Traditionen Irans sind für Corbin klar greifbar, auch wenn es ihm nicht um den Nachweis historischer Filiationen geht.<sup>4</sup> Besonders bedeutsam ist dabei die zervanistische Variation des Mazdaismus, wonach der Grund des Übels nicht wie nach mazdäischer Anschauung im Aussen, von einer externen Bedrohung von Ahriman her verstanden, sondern ganz nach innen in die Figur des Zervan (*zervān* = Zeit) verlagert wird, in der sich aufgrund eines Gedankens des Zweifels die Aufspaltung ereignet, wonach die Ewigkeit, sich temporalisierend, in Zeit zerfällt, worin sich die Widersprüche durch die Zeitalter hindurch ausspielen. Genau diese Idee wird in der Hochblüte der ismaelitischen gnostisch-philosophischen Spekulationen – Corbin geht hier v.a. auf Nāṣir-i Khusraw (1004-ca.1075) und Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (1201-1274) ein – klarer herausgearbeitet. Die Angelologie wird hier ganz zur Grundlage, welche die Kosmologie und Anthropologie klar bestimmt und bei welcher letzterer es wesentlich um den Übergang des Menschen als eines Engels *in potentia* in einen Engel *in actu* geht.<sup>5</sup>

Die genannten ismaelitischen Philosophen stehen dabei ebenfalls wie die hellenisierenden Philosophen (von al-Fārābī bis Avicenna) im Wirkungsbereich des in die islamische Welt eingegangenen Neuplatonismus', d.h. sie gehen u.a. von einer emanativen Intellekthierarchie aus, wobei sie sich jedoch u.a. dadurch unterscheiden, dass sie das himmlische Pleroma ‚dramatisieren‘, so wie man es, wie bereits angetönt, schon von der antiken Gnosis her kennt.<sup>6</sup> Corbin spricht in diesem Zusammenhang von einem ‚ontologischen Mysterium‘, welches sich hier am Grund allen Seins abspielt.<sup>7</sup> Im Zentrum steht dabei das Drama des dritten Intellekts, des kosmischen oder geistigen Menschen (*Adam rūḥānī*) und

<sup>1</sup> Ebd., 159.

<sup>2</sup> Ebd., 180.

<sup>3</sup> Ebd., 181.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 185.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 183ff. Corbin spricht dementsprechend auch in diesem Fall wieder von einer „*angélogie fondamentale*“ (207).

<sup>6</sup> Vgl. auch DERS., *De la gnose antique à la gnose ismaélienne*, 110ff.

<sup>7</sup> Vgl. DERS., *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, 188: „Ce monde n'est pas celui d'une immutabilité et immobilité contrastant simplement avec la caducité des choses sensibles; il y a des Événements dans le Ciel, Événements-archétypes devançant la Création des choses et qui sont la genèse même de l'être. Ce mystère ontologique...“.

besteht in einem Abfall auf den Rang des zehnten Intellekts, um von da weg über eine siebenstufige Abfolge von Auferstehungen wieder auf seinen ursprünglichen Rang zurückzufinden. Dieses Geschehen in der Ewigkeit ist der ontologische Grund für die Temporalisierung der Zeit, wie auch ihrer ‚Krümmung‘ oder Zyklizität, sowie all der Zyklen der Epiphanien. Nāṣir-i Khusraw bringt dabei die Ontogenese (hier i.S.v. Seinswerdung) in Form einer spekulativen Grammatik mit drei Begriffen aus derselben Wurzel zum Ausdruck, welche das ewige Sein (*azal*), die ewige Aktualisierung von Sein (*azalīyat*) und das ewige Gemachtsein (*azālī*) im Übergang von ‚Ungrund‘ – um einen Begriff von Jakob Böhme zu verwenden – zum Grund bezeichnen. Eben diese Unterscheidung zwischen Ungrund und Grund ist ein weiterer wichtiger Unterschied ismaelitischer Spekulation zu den Anschauungen der hellenisierenden Philosophen. Denn sehen diese in Gott, *Allah*, den Grund für den Hervorgang der Intellekte, so ist es bei den Ismaeliten der ‚überunerkenbare‘<sup>1</sup> Ungrund des *theos agnostos*, welcher sich erst zum *Deus determinatus* (*al-Lah*) offenbart und zugleich verschleiert als der ersten Personifikation und archangelischen Hypostase oder göttlichen Epiphanie desselben und damit zum Grund wird für alles weitere.<sup>2</sup> *Al-Lah* ist damit schon in einer gewissen Bestimmtheit oder – wie Corbin es sagt – im Sinne einer *significatio passiva* verstanden, in welcher Aktion (*azalīyat*) und Passion (*azālī*) aufs Innigste miteinander verbunden sind: „là précisément où l’Action en s’accomplissant ne se distingue plus de *passio* [...]. En ce sens l’Archange de la Théophanie primordiale, comme terme en qui s’accomplit l’ontomorphose de l’être éternel, apparaît comme l’éternelle Action ou Energie divine et comme éternelle Passion divine (ou ‘pathétisme’ divin). Comme éternellement fait-être, il est le Passé divin éternel.“<sup>3</sup> Diese doppelte Signatur von Aktion-Passion setzt sich sonach fort im weiteren Hervorgang der Intellekthierarchie und bildet eben gerade die Grundlage dafür, wie sich aus dieser Ewigkeit heraus überhaupt die Zeit temporalisieren kann. Die französische Sprache bringt den folgenden Zusammenhang präzise zum Ausdruck, wenn im Wort für Vergangenheit (*passé*) dieselbe Wurzel erkennbar ist wie in demjenigen des Erleidens oder der Widerfahrnis (*passion*). In der Ewigkeit des Pleromas ist im Passiv-Aspekt die Vergangenheit zwar implizit gegeben, aufgrund des Ewigkeitscharakters aber wird sie fortwährend sozusagen durch eine ewige Zukunft neu aktualisiert, d.h. in die Gegenwart versetzt – „Le passé éternel est éternellement actué; il ne *devient* pas un passé, il n’est pas *mis au passé*“<sup>4</sup>. Genau dies aber geschieht nun im dritten Intellekt, dem *Adam rūḥānī*, infolge eines Zweifels, wie er auch schon im Zervanismus in der Figur des Zervan einst gedacht worden ist.<sup>5</sup> Dieser nämlich bekundet seine Mühen und Zweifel mit dem *tawḥīd*, dem islamischen Einheitsbekenntnis, welches sich nach ismaelitischer Logik immer nur auf den vorangehenden Horizont als den Einheitsstifter beziehen sollte, d.h. in diesem Fall auf den zweiten Intellekt – eben damit handelt es sich hier um das *esoterische* Einheitsbekenntnis. Der *Adam rūḥānī* aber möchte sich in seinem Einheitsbekenntnis gleich direkt auf den Ersten Beweger beziehen, der ihm selbst aber unerreichbar ist. Damit begeht er die doppelte Falle des Atheisten und des Orthodoxen, dass er nämlich die letzte Wahrheit im Ungewissen sein lassen muss (*ta’ṭīl*), wie er sie zugleich aber auch in einer vermeintlich zu engen Bestimmtheit sieht (*tashbīḥ*) und in all dem die *theophanische Funktion des Engels* übersieht.<sup>6</sup> Dieser Zweifel nun bringt es mit sich, dass sich der *Adam rūḥānī* innerhalb des Pleromas verspätet, zurückfällt (*ta’akḥkhor*) in der ewigen Aktualisierung des Gewordenen, und eben damit wird die Zeit geboren (und damit auch der Raum, nämlich die Distanz), welche sich auffächert in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Da es sich bei diesem Engel der Menschheit um eine Art kosmisches Wesen handelt, geht mit ihm ein ganzes Heer von Engeln, d.h. von Menschenseelen einher, oder anders gesagt: Mit ihm geht ein ganzes

<sup>1</sup> Vgl. hierzu den ‚Vater‘ negativer Theologie, Dionysios Areopagita zu Beginn seiner mystischen Theologie, so wortgetreu übersetzt in SUDBRACK, Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten, 18.

<sup>2</sup> Vgl. CORBIN, Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l’Ismaélisme, 188f.

<sup>3</sup> Ebd., 189.

<sup>4</sup> Ebd., 189.

<sup>5</sup> Vgl. dazu gut zusammengefasst DERS., De la gnose antique à la gnose ismaélienne, 128ff.

<sup>6</sup> Dieser für Corbin wichtige Begriff findet sich ebenfalls in ebd., 129: „la fonction théophanique de l’Ange“.



Universum in die Irre. Dem Abfall ins Drama steht aber der Aufstieg zur Restauration gegenüber, denn schon im Pleroma wird es ins Heil umgewendet, denn Adam bereut und so ist es gerade seine Konversion, welche die Zeit wieder zurück zu sich selbst, d.h. in ihre Ewigkeit umbiegt. Als eine Art Demiurg dieser Welt wirft er seinen erkannten inneren Schatten, Iblis (Ahriman), nach draussen und erschafft so diese Welt, in der die Restauration im Einzelnen bzw. in den Einzelnen vollzogen werden muss. „L'être du troisième Ange est ainsi le médiateur, le *medium* par lequel prend naissance, mais par lequel aussi est vaincue la Ténèbre.“<sup>1</sup> Und eben hierin gleicht er der antiken gnostischen Figur des erlösten Erlösers,<sup>2</sup> deren Implikationen für Corbin ein ganz wesentliches Licht wirft auf die Frage nach dem Bösen, die auch Jung mit seiner *Antwort auf Hiob* umgetrieben hat, für Corbin aber anders zu beantworten wäre: Dass nämlich dem Bösen nicht ein allmächtiger Gott gegenübersteht, sondern ein mit-leidender, und dass das Böse nicht wie bei Jung integriert, sondern ausgesondert wird. Auf die Menschenseelen als die einzelnen Glieder und ihre Totalität im *Adam rūḥānī* bezogen, schreibt er deshalb: „Leur Archange, non seulement parce qu'il est compatissant et miséricordieux, mais parce qu'il souffre lui-même dans ces Anges qui sont ses membres (bien loin d'être l'Archonte mauvais de certains systèmes gnostiques), crée donc pour eux un cosmos qui soit l'instrument de leur purification et le lieu du *combat* qui est à la fois le leur et le sien.“<sup>3</sup> Im Kern des ismaelitischen Missionsrufes (*da'wā*) liegt damit der vom erlösten Erlöser an die zu erlösenden Seelen ergehende Ruf zur Umkehr, jener Konversion also, zu deren Aufforderung ausgehend vom ersten Intellekt schon der *Adam rūḥānī* im Pleroma Folge geleistet hat und die nun auch seine Mit-Glieder betrifft.

Das ist schliesslich jener wichtige Gedanke, den Corbin fortan als den Kampf für den Engel – „Combat pour l'Ange“<sup>4</sup> – bezeichnen wird und doppelt verstanden werden muss, nämlich einerseits als Kampf für den *Adam rūḥānī*, dessen Glied er ist und für deren Sache er zu kämpfen hat, andererseits für die Entfaltung seiner eigenen Angelizität, seines Engels *in potentia* in sich selbst. Es ist dies die gleiche Ethik, wie sie sich in der mazdäischen Anschauung um die Gestalt der Frawarti herausgebildet hat und im iranischen Islam in der *jawānmardī*<sup>5</sup>, der geistlichen Ritterschaft, ihren Begriff finden sollte und welche laut Corbin nicht entlang moralischer Werte, sondern auf die Seinsweisen des Engels ausgerichtet ist.<sup>6</sup> Dazu ruft er Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī auf, welcher in einer dichten, nach Corbin geradezu phänomenologischen Analyse darzulegen versucht, inwiefern in der Frage nach der Essenz letztlich nicht eine Sache, sondern immer eine Person aufscheint, und eben die orientierende Grösse auch in der Ethik ist und zur Angelomorphosis des Menschen anleitet.<sup>7</sup> Echtes Verstehen, richtige Auslegung (*ta'wīl*) führt hiernach immer zurück auf eine Person, denn selbst solch abstrakte Termini wie der Infinitiv eines Verbes oder ein abstraktes Substantiv verweisen letztlich immer auf den Agenten, welcher am Grund ihrer Wirklichkeit agiert. Die Rückführung auf eine Person kann insofern niemals allegorisch verstanden werden, vielmehr ist diese die zugrunde liegende, archetypische Wirklichkeit, auf die hin

<sup>1</sup> DERS., *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, 196. Vgl. auch DERS., *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*, 164: „l'Ismaélisme superpose la perspective d'un drame dans le Ciel dont le dénouement est d'ores et déjà décidé, mais dont les conséquences restent à épuiser par la succession des Cycles.“

<sup>2</sup> Vgl. DERS., *De la gnose antique à la gnose ismaélienne*, 131. Vgl. dazu auch Kurt RUDOLPH, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1990, 132ff. Corbin nimmt gerade in diesem Aufsatz auch viel auf Reitzenstein Bezug (bspw. CORBIN, *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, 176 FN 58ff.), der als Exponent der Religionsgeschichtlichen Schule insbesondere einen Erlösermythos zu rekonstruieren versuchte, der seine Wurzeln im iranischen Raum gehabt haben soll: Richard REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn 1921.

<sup>3</sup> CORBIN, *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, 197.

<sup>4</sup> Ebd., 206.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 215 FN 98.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 210.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 208ff.

ein Mensch handelt. Jede Handlung, jedes Verb wird deshalb im Grunde im Medium konjugiert – gerade so wie im Falle von ἀποφαινεῖσθαι, das Sich-selbst-Zeigen des Phänomens –, sodass sich die Handlungen im Agierenden reflektieren bzw. personifizieren. Die Handlungen sind die Seinsweisen dieser Person, und sie versteht sich entlang dieser Seinsweisen – *modus essendi* und *modus intelligendi* stehen in gegenseitiger Auslegung. Es ist darin also ein hermeneutischer Zirkel begriffen, welcher, wie vorher schon bei Nāṣir-i Khusraw, seine Mitte in der *significatio passiva* jedweder Handlung, Gedanken und Worte findet. Es ist zwar der Mensch, der handelt, aber noch aktiver als er selbst sind es die Handlungen selbst, welche sich in ihm spiegeln und ihn zu dem werden lassen, was und wie er eben handelt und ihn damit zu einem Engel oder auch zu einem Dämonen werden lassen. Alles wird also personifiziert, der Gedanke *ist* eine Person, wobei aber jeder *wahre* Gedanke, wie auch jedes *wahre* Wort und jede *gute* Handlung, einen Engel *hat*, der als seine Finalität auf den Menschen als sein Schicksal einwirkt, auf dass er werde, was er selbst ist: „Cet Ange confère à l'âme aptitude à la penser et à s'exhausser par elle; il est l'archétype, la finalité sans laquelle la cause ne serait jamais cause. Il est le 'destin' de cette âme. Le cas-sujet devient instrumental. L'acte de penser est simultanément un être-pensé (*Cogitor*) par l'Ange, *faisant être* l'âme ce qu'il est lui-même. L'éthique n'est pas posée en 'termes de valeurs', mais en modes d'être de l'Ange.“<sup>1</sup> Auch hier haben wir also wieder jene Vorwegnahme und Antizipation, auf welche sich ein Mensch durch sein Handeln entwirft und so seiner selbst ansichtig wird, wenn er stirbt.<sup>2</sup>

Es ist diese Art von spiritueller Erfahrung, mit welcher sich der grossartig spekulative Rahmen verknüpft.<sup>3</sup> In einem einzelnen Menschenleben, in seiner Angelomorphosis, widerspiegelt sich so das ganze Drama und der ganze Zyklus, sodass ein solches Leben nicht einfach nur ein Fragment ist im Gesamt einer unpersönlichen Geschichte, in der es verloren zu gehen droht, sondern die Totalität im Kleinen widerspiegelt, der universale Kampf also *in concreto* ausgefochten werden muss. „Il est lui-même le Temps total de sa mesure propre“<sup>4</sup>, schreibt Corbin und sagt damit mit anderen Worten, was er sonst mit ‚seine eigene Zeit sein‘ meint. Das ganze irdische Dasein steht demnach unter dem Aspekt einer ‚Vergangenheitsbewältigung‘, deren Ursache nicht in der Vergangenheit einer linearen Zeit zu verorten ist, sondern in der Vergangenheit pleromatischer Ereignisse. Diese Vergangenheitsbewältigung wird in jedem Einzelleben wiederholt und besteht wesentlich in einem *Kampf für den Engel* in einer Abfolge von Auferstehungen durch die Hierarchien hindurch, wobei sich die himmlische Hierarchie in der irdischen als der ismaelitischen Gemeinschaft spiegelt, welche durch das zyklische Auftreten der Imame, welche immer nur die eine Person unter verschiedener Gestalt exemplifizieren, vorangebracht wird. Insbesondere der einen Zyklus abschliessende und einen neuen eröffnende siebte Imam, nämlich der Imam der Auferstehung (*Qā'im al-Qiyāma*), wird den ganzen mystischen Leib oder den Tempel des Lichts, welcher aus all den Seelen gebildet wird, von Stufe zu Stufe dem ursprünglichen Rang entgegenbringen.<sup>5</sup>

So verstandene Zeit ist aus alledem nicht eine lineare Zeit, in welcher sich immer mehr ‚Passiertes‘ und Vergangenes anhäuft und verloren geht, sondern eine Zeit, welche zurückführt zum Ursprung, wo das Ganze seinen Anfang genommen hat und sich das Vergangene also zur Zukunft der Auferstehung wendet. Eben hierin, in der Rückführung zum Ursprung, dorthin, wo man seinem Wesen nach hergekommen ist, eben hierin besteht letztlich der ganze Sinn jener Exegese, welche im Ismaelitentum *ta'wīl*

<sup>1</sup> Ebd., 210.

<sup>2</sup> Ebd., 210f.: „L'âme n'agit son action et ne la comprend qu'à partir de l'acte qui l'actue elle-même. Elle peut devenir Ange magnifique (*fereshta-ye karīm*) ou démon maudit, décidant de son eschatologie par cela même qu'elle exemplifie. Car son agir est alors sa propre forme qu'elle émet *en avant* d'elle-même comme son héraut, et qui est à l'image de l'Ange – ou du démon – qui *post mortem* vient *au-devant* d'elle-même, lui annonçant 'je suis toi-même'. L'éclosion et la croissance en elle de la virtualité angélique ou de la virtualité démoniaque mesure son ascension (son *mi'rāj*) ou sa chute dans l'abîme.“

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 207.

<sup>4</sup> Ebd., 206.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 203, 205.

heisst und für Corbin die religiös-mystische Grundoperation schlechthin ausmacht, weil sie eben auf eine *andere* Zeit und einen *anderen* Zustand des Menschen als den säkular-irdischen verweist. Weil sie eben herausführt (*exodus*), ist sie wahrhaft Exegese, ja der Archetyp oder das Grundmuster einer jeden echten Exegese! Das ist die steile These Corbins, welche zu einer bleibenden werden sollte, weshalb diese Expedition in spekulative Höhen folgendermassen beschlossen wird: „C’est pourquoi ce Temps a la forme d’un Cycle; ce n’est pas un temps rectiligne accumulant indéfiniment du passé et ne menant nulle part, mais un temps qui *ramène* et *reconduit* à l’origine, tel est précisément le sens exact du mot qui désigne l’exégèse spirituelle ésotérique (ta’wîl), opération par excellence de la pensée ismaélienne et dont l’Opération alchimique n’est qu’un cas privilégié. Le Temps cyclique reconduisant à l’origine, sera donc lui-même une *exegesis*, l’exégèse totale de l’humanité, l’archétype de toute *exegesis*.“<sup>1</sup>

### 3.3.2.2. *Talem eum vidi, qualem capere potui: Das Herzstück des Theophaniegedankens*

Es war drei Jahre später, 1954, als Corbin ein weiteres Themenfeld der *Ismā’īliya* in Eranos wieder aufgreifen konnte, nun unter dem Aspekt und Tagungsthema von *Mensch und Wandlung*.<sup>2</sup> Der Titel seines Beitrages lautete diesmal *Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne*.<sup>3</sup> Mit 108 Seiten gehört er zu den längsten und in viele Details sich auffächernden Beiträgen, womit auch klar ist, dass wir uns hier nur auf die Hauptgedanken konzentrieren können.<sup>4</sup> Sein Leitthema durch ein weiteres Feld ismaelitischer Theosophie korrespondiert dabei kunstvoll mit jenem bereits erwähnten Postulat, wonach die christologische Debatte mit den entsprechenden Dogmatisierungen nicht etwa ein für alle Mal abgeschlossen sei, sondern aufgrund ihrer Wichtigkeit auch weiterhin neu aufgenommen und in alle Richtungen weitergedacht werden dürfe, sofern man sich denn die dazu erforderliche ‚liberté spirituelle‘ angedeihen lasse.<sup>5</sup> Corbin nimmt zur Verdeutlichung seiner Darlegung eines weiteren ismaelitischen ‚Lehrstücks‘ einen Faden aus der christlichen Kirchengeschichte auf, welcher ein „wichtiges Element des altkirchl. häresiologischen Diskurses“<sup>6</sup> war und damit während der grössten Zeit der Kirchengeschichte unter dem Anathema stand und noch heute in der Theologie mehrheitlich als inakzeptabel angesehen wird: Als Referenzpunkte zum Leitthema des Aufsatzes fungieren die sich gegenseitig ausschliessenden christologischen Modelle von Inkarnation und Dokerismus, wobei Corbin auf dem Hintergrund der ismaelitischen Lehre Letzteres einsichtig zu machen versucht.<sup>7</sup>

Einmal mehr behandelt er damit ein Thema, welches sozusagen aus zwei Kapiteln der Religionsgeschichte besteht, wobei sehr wohl eine historische Vermittlung auszumachen ist, zugleich aber noch mehr Wert auf strukturelle Homologien gelegt wird. In diesem Falle sind die zwei Perspektiven aus der Zeit der christologischen Lehrbildung einerseits und der ismaelitischen Imamologie andererseits ineinander verwoben. Was aus dieser Auseinandersetzung erkenntlich wird, möchte Corbin durchaus auch als Horizonterweiterung der Islamkunde und damit als Beitrag zum interreligiösen bzw. interkulturellen

<sup>1</sup> Ebd., 190.

<sup>2</sup> 1952 war Corbin nicht in Eranos, evtl. wegen seinen Arbeiten rund um Avicenna, und 1953 hielt er einen Vortrag, den wir andernorts behandeln werden (-> 4.3.3.)

<sup>3</sup> DERS., *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*.

<sup>4</sup> Corbins Beiträge gehörten in Eranos nicht nur zu den kompliziertesten, sondern auch zu den längsten und nahmen in den 50er Jahren fast Jahr für Jahr an Länge zu mit einem Spitzenwert von 143 Seiten im Jahr 1958 (DERS., *Quiétude et Inquiétude de l’Âme dans le Soufisme de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz* (522/1128-606/1209), in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), *Eranos-Jahrbuch 1958. Mensch und Frieden*, Zürich 1959, S. 51–194), wonach sie sich ab 1959 für einige Zeit abrupt bei einer ungefähren Länge von 60 Seiten einpendelten – ob er oder ganz allgemein die Redner dazu angehalten worden sind, ist mir nicht bekannt.

<sup>5</sup> Vgl. weiter unten und bei CORBIN, *L’Ismaélisme et le symbole de la Croix*, 123.

<sup>6</sup> Winrich LÖHR / Joseph van Ess, Art. Dokerismus, in: Hans Dieter BETZ / et al. (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* 4 Online, Leiden 2015-.

<sup>7</sup> Vgl. auch den Brief Corbins an Ivanow, datiert auf den 23. Dez 1953, wo er schreibt: „De mon côté je suis très préoccupé par l’intérêt du docétisme. En général, nos Orientalistes perdent trop souvent de vue qu’il a existé un christianisme tout différent de celui de l’Occident.“ (CORBIN / IVANOW, *Correspondance Corbin-Ivanow*, 101).

Lernen voneinander und – darauf aufbauend – auch zur christlichen wie auch philosophischen Urteilsbildung verstanden wissen. Denn es wäre, wie dies manche gerade in der dogmatischen Meinungsbildung gerne tun, viel zu kurz gegriffen, wenn man dem abstrakten Monotheismus islamisch-sunnitischer Prägung die Gottesnähe im christlichen Inkarnationsgeschehen gegenüberstellen wollte, so als ob es nur diese beiden Alternativen gäbe. Nach ausführlichen Darlegungen beschliesst Corbin seinen Aufsatz deshalb mit folgenden Worten: „Il faut alors constater que les données du problème sont mutilées, si l'on se contente d'opposer l'idée chrétienne de l'Incarnation divine et la transcendance rigoureuse du monothéisme de l'Islam tout court. Entre les deux, il y a un moyen terme, et c'est tout le sens de l'Islam shî'ite, singulièrement du shî'isme iranien, mais avant tout de l'imâmologie ismaélienne. Il est impressionnant que nous y retrouvions certains traits communs à un christianisme disparu de la scène de l'histoire, car cela modifie le sens de notre rencontre à nous, hommes d'Occident, avec un Orient tout autre, certes, que l'Orient de l'actualité'. Nous pouvons percevoir comme une protestation qui vient heurter une forme devenue constitutive de notre conscience, celle qui commande aussi bien toute notre théologie chrétienne de l'histoire, que les philosophies laïcisées d'un post-christianisme. Venant de cette région d'un Islam spirituel où l'imâmologie a assumé les traits d'une ancienne christologie, c'est en quelque sorte *aussi* la voix d'un christianisme disparu que cette protestation nous fait entendre.“<sup>1</sup> Wir begegnen hier einem Grundgedanken, den er später besonders bezüglich des Sufismus und der Zwölferschia wieder aufnehmen und ausbauen wird und der darin besteht, dass sich in der westlichen Welt eine Art geistige bzw. spirituelle Verfinsterung oder Opazität allmählich vollzogen habe, zu deren wesentlichen Gründen letztlich gerade auch das Inkarnationsdogma gehört haben soll und demgegenüber sich nun ein Protest aus anderem Ort und anderer Zeit erhebt (-> 3.3.4.2./3.3.5.2.). Eine wesentliche Pointe dieses Gedankens lautet nun eben, dass dieser Protest und der darin uns vorgehaltene Spiegel uns nicht nur aus dem (alten) Osten entgegen kommen, sondern als eine Art Heim-suchung eben auch aus unserer eigenen, verdrängten christlichen Geschichte. Und dieser vorgehaltene Spiegel – so könnte man sagen – offenbart uns gerade *das Wesen des Spiegels*, welches darin besteht, dass das Bild im Spiegel nicht etwa zum Greifen da ist, sondern in der Schwebe gehalten wird und dass deshalb der Blick nicht auf den Spiegel selbst gerichtet ist, wodurch er seine wesentliche Funktion verlöre und opak würde, sondern auf das Bild, das in ihm aufscheint und damit über sich selbst hinausverweist und so wesentlich transparenten Charakter hat. Um nichts anderes geht es laut Corbin beim Dokerismus, den er nicht als klar umgrenzte Lehre verstanden wissen möchte, sondern als Tendenz, eine Tendenz jedoch, die als Grundkategorie die Spiritualität des gesamten Orients geprägt habe.<sup>2</sup> Da geht es nicht um eine allen gleichermassen sinnlich fassbare Gestalt wie im Falle der Inkarnation (*holūl*), sondern um den Ort einer Erscheinung bzw. einer Erscheinungsform (*mazhar*) wie in einem Spiegel, die zu fassen vom Fassungsvermögen einer jeden Seele abhängt und deshalb unterschiedlich tief oder umfassend geschaut wird. Für Corbin hat deshalb der Begriff des Dokerismus nicht so sehr etwas mit Schein zu tun und schon gar nichts mit einem Phantasma, sondern entsprechend

<sup>1</sup> CORBIN, *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*, 248f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 146: „le docétisme n'a pas été un dogme arrêté, mais une tendance.“ Corbin beruft sich dabei auf die *Encyclopaedia of Religions and Ethics* von Hastings (Hg.), Art. Docetism, 832ff. In *Religion in Geschichte und Gegenwart* wird gleichermassen, d.h. im Sinne einer Tendenz, diejenige Art von Christologie als doketisch bezeichnet, welche „a) die wahre Menschheit des Gottessohnes Jesus Christus durch die Annahme eines Leibes von bes. Qualität einschränkt, oder die b) Leiden und Tod Jesu Christi als bloss scheinbar lehrt, oder die c) die Menschheit Christi als nicht zum transzendenten Personkern gehöriges Akzidens charakterisiert und somit Erdenwandel, Leiden und Tod so bestimmt, dass sie den Erlöser nicht wirklich betreffen.“ (vgl. LÖHR / ESS, Art. Dokerismus). Mit der Bemerkung, der Dokerismus sei eine Grundtendenz des Orients insgesamt, meint Corbin nicht nur den Islam, sondern auch den Buddhismus. (vgl. CORBIN, *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*, 197). Überhaupt findet der Buddhismus gerade in diesem Beitrag besondere Erwähnung, so Seite 145, 197 oder 210, wie er auch sonst oft ganz am Rande immer wieder auftaucht. Es ist dies ja die Zeit, in der er seine erst posthum 2014 veröffentlichten Texte verfasst hat, vgl. CORBIN, *Autour de Jung*.

seiner Etymologie vielmehr mit Erscheinung, Epiphanie – eine „*réalité, apparitionnelle*“ bzw. eine „*apparition réelle*“<sup>1</sup>. Ausgehend vom Fassungsvermögen besteht der entscheidende Punkt dabei darin, dass diese Erscheinung nicht objektiv gegeben ist, sondern wesentlich mit dem Subjekt korreliert. Dieser Gedanke verleitet Corbin wie im Falle Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī einmal mehr dazu, nun auch die Doke-tisten und dann auch die ismaelitischen Philosophen als die ersten Phänomenologen zu bezeichnen.<sup>2</sup> Den dazu geeigneten Schlüsselsatz – einer Art Formel gleich, die er fortan immer wieder aufnehmen wird –, findet er dabei in den Petrusakten und lautet im lateinisch überlieferten Urtext: *Talem eum vidi, qualem capere potui*.<sup>3</sup> Der eigentliche Fassungsgrund einer jeden Theophanie liegt damit im Mass des Glaubens oder im Seinsmodus einer jeden Seele, d.h. in ihrem subjektiven *a priori*: „*Là même est la source des métamorphoses des visions théophaniques. Il s’y trouve impliqué que la théophanie est chaque fois à la mesure de la dimension théophanique de l’âme, c’est-à-dire de son aptitude à laisser se montrer à elle une Figure divine (tel est le sens du qualem capere potui). L’intuition dominante, c’est que l’âme n’est pas le témoin d’un événement extérieur, mais celle en qui l’événement a lieu.*“<sup>4</sup> Dem-entsprechend liegt nach Corbin das ganze Verhängnis im westlichen bzw. orthodox gewordenen An-satz in der einseitigen Verhaftung am äusseren Ereignis und damit in der Zementierung dieser äusseren Begebenheiten. Das zeigt sich exemplarisch gerade in der ismaelitischen Deutung des Kreuzesgesche-hens Christi, welches ganz nach Art des Korans doketisch ausfällt. Dabei stehen zwei Koranstellen in engster Verbindung, von denen die eine nach ismaelitischer Lesart besagt, dass auch ein Engel den Menschen unter menschlicher Form erscheinen würde und damit also in einer Art Verschleierung (dis-simulation) (VI:9), und dass dies auch der Fall bei den Imamen ist. Die andere Koranstelle (IV:157) vom Kreuzesgeschehen berichtet dahin gehend, dass Christus nicht gekreuzigt worden sei, sondern es nur so erschienen sei und also diese Erscheinung, ‚wörtlich‘ genommen, eine Assimilation von Uneigentli-chem sei. Gerade letzteres stellt für die Ismaeliten die grosse Gefahr der buchstabengetreuen Exoteri-ker dar, dass nämlich eine ‚Assimilation der Dissimulation‘ stattfindet, eine Verhaftung am Äusseren und darin ein Zementieren des äusseren Scheins.<sup>5</sup> Ein weiterer Themenfaden zum Kreuz erwähnt Cor-bin ausgehend vom Kreuzesgeschehen, wie es in den Johannesakten dargestellt wird und allgemein unter dem Begriff des Lichtkreuzes bekannt ist (Kap. 97-102).<sup>6</sup> Auf C.G. Jung verweisend betont Corbin,

<sup>1</sup> DERS., *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*, 145.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 145 und 197.

<sup>3</sup> Ebd., 141, 143, 172, 184, usw. Zu den Petrusakten siehe Bernhard LANG, *Die Taten des Petrus*. Übersetzt und eingeleitet von Bernhard Lang, Göttingen 2015. In den Kapiteln 19-22 lesen wir von einer Versammlung von Gläubigen, in welcher das Evangelium gelesen wird, Petrus eine Art Predigt hält und schliesslich Witwen von ihrer Blindheit heilt. Das Leitmotiv in all dem ist eben jener Satz, der wie eine Formel klingt, und sich im folgenden Zusammenhang der Predigt Petri, im 20. Kapitel, findet: „Ihr Geschwister, die ihr an Christus glaubt und auf ihn hofft! Ihr sollt wissen, wie die heilige Schrift unseres Herrn verkündet werden soll. Wir haben das, was wir verstehen konnten, durch seine Gnade aufgeschrieben. Es mag euch schwach scheinen, doch das, was vorgebracht wird, genügt für unser schwaches Fleisch. Wir müssen zuerst Gottes Willen, nämlich seine Güte, kennenlernen. Einst war Irrtum weit verbreitet, und Tausende von Menschen stürzten ins Vererben. So wurde der Herr durch seine Barmherzigkeit veranlasst, sich in anderer Gestalt zu zeigen, nämlich im Bilde eines Menschen, was weder die Juden noch wir in würdiger Weise erklären können. *Denn jeder von uns sah ihn, so gut er konnte, je nach seinen Kräften.*“ (Hervorhebung MB). Als Beispiel führt er seine Zeugenschaft der Verklärung Christi an und sagt schliesslich: „Als ich mich erhoben hatte, sah ich ihn wiederum so, wie ich ihn fassen konnte.“ Und in der Heilung der Witwen (Kap. 21) vollzieht sich dann genau dies noch einmal, als sie, von einem Licht getroffen, den Herrn sehen, jedoch jede anders: Die eine sieht ihn als alten Greis, die andere als Jüngling, die dritte als Knaben, worauf Petrus Gott preist und sagt: „Gott übersteigt unsere Vorstellungskraft. Das zeigt sich an den alten Witwen im Triclinium, die den Herrn in verschiedener Gestalt gesehen haben.“

<sup>4</sup> CORBIN, *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*, 145.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 196f. Corbin verdeutlicht: „A quiconque leur objecterait: ‚Ne s’agit-il alors que d’apparences?‘ – leur réponse est toute prête: il faut que cette *apparence* devienne *apparition*; elle ne le deviendra jamais si précisé-ment on l’assimile à la réalité qu’elle voile, si on ne la rend pas *transparente*, bref si au lieu de penser en termes de ‘*zohûr*’ ou d’*épiphanie*, on pense en termes de ‘*holûl*’ ou d’*incarnation*.“ (197).

<sup>6</sup> Ebd., 142f.

dass hier das Kreuzesgeschehen zwar nicht geleugnet werde, so wie man es einem flachen Dokerismus gewohnt ist zuzuschreiben, dass seine volle Bedeutung aber im ‚Übersinnlichen‘ zu suchen sei.<sup>1</sup> Das Wesentliche besteht in seinem Mysteriencharakter, und eben diese Deutung wird in der ismaelitischen Gnosis wieder auftauchen, so bei Abū Ya‘qūb as-Sijistānī, welcher das Kreuz vornehmlich in differenzierter und imamologischer Weise entlang der islamischen Schahada ausgelegt hat und darin letztlich auf die Totalität der esoterischen Sodalität verweist.<sup>2</sup>

Mit dem Mysteriencharakter ist schliesslich auch angegeben, was auf dem Spiel steht, je nachdem, ob man sich für eine doketische oder inkarnatorische Christologie entscheidet. Denn mit der letzteren mitgegeben war schliesslich auch das Dogma der Homousie, womit eine Zementierung und Profanisierung sowohl in Richtung Gottes wie auch des Menschen stattgefunden habe. Denn mit der Konsubstantialität Christi als des wahren Menschen und des wahren Gottes werden beide in ihrer Natur umrissen und definiert und damit umgrenzt und begrenzt. Die Konsequenzen sind für Corbin gravierend: „Dieu a cessé d’être l’Éternel dans le Ciel. Incarné, il est enseveli dans la chair, jusqu’à l’ensevelissement dans le tombeau. Et cette Incarnation fut la Révélation plénière de la divinité. Il n’y a donc plus de mystère; le mystère a été proclamé sur les toits, il a été ‘profané’. En terme de phénoménologie pure encore, cela signifie identification, jusqu’à la coïncidence parfaite, entre la conscience et la transconscience.“<sup>3</sup> Mit anderen Worten: Gott ist auf die Ebene des Menschen herabgezogen worden, in seinen Bezirk des Bewusstseins; Gott hat des Menschen Schicksal erlitten und ist in diese Welt hinein gestorben. Was Corbin als Philosophen interessiert, nämlich der Weg zur Transzendenz oder wie er es hier sagt: zum Überbewusstsein, ist mit eben diesem Dogma der Inkarnation wie vom Grund her verunmöglicht worden. Die Grenzen dieser Welt sind infolge dieser Anschauung und des Denkens in deren Rahmen immer dichter geworden und die Sicht dahinter verdunkelt. Was als das Heilsereignis gepriesen wurde, dass nämlich Gott in die Welt gekommen sein soll, um sich mit den Menschen zu solidarisieren und an ihnen mitzuleiden, erwies sich schliesslich als ein Sägen am eigenen Ast mit dem Ergebnis, dass mit Nietzsche schliesslich ausgerufen werden konnte: Gott ist tot! Er ist an seiner Wesensgleichheit mit dem Menschen gestorben. „‘Dieu est mort, mort de sa pitié pour les hommes’, c’est-à-dire ici dans le contexte de la conscience, Dieu est mort de cette *homousie*, de sa consubstantialité, de son identité avec son Incarnation.“<sup>4</sup>

Ganz im Gegensatz zu diesem inkarnatorischen Modell und den Dogmen der Konzile, deren Konsequenzen heute der Westen sozusagen ‚auszubaden‘ hat, steht für Corbin das doketische Modell der Imamlogie. Hier hat der Satz, dass Gott in die Welt gekommen ist, eine ganz andere Bedeutung. Kurz

---

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 145 FN 9. Corbin zitiert Teile aus folgender Erläuterung in C.G. JUNG, Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus. Mit 32 Illustrationen, Zürich 1954, 331 (= DERS., Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, Zürich 1963, 309): „Unser Text gibt Anlass zu einem Zweifel an der traditionsmässigen und gewöhnlichen Auffassung des Dokerismus. Es ist zwar auf Grund der Texte durchaus einleuchtend, dass Christus einen Scheinleib, der nur scheinbar litt, besessen habe. Dies ist aber eine grobe doketische Ansicht. Die Acta Johannis sind subtiler, indem sie beinahe erkenntniskritisch argumentieren: die historischen Tatsachen sind zwar wirklich, aber sie lassen nur erkennen, was dem Sinnenmenschen eindrücklich und begreifbar ist. Der Akt der Kreuzigung ist aber ausserdem noch für den Erkennen göttlicher Geheimnisse ein *Mysterium*, d.h. ein Symbol, welches ein paralleles psychisches Ereignis im Anschauenden ausdrückt. In platonischer Sprache ist es ein Ereignis ‚an himmlischem Orte‘, d.h. auf einem ‚Berge‘ und in einer ‚Höhle‘, wo ein *Lichtkreuz* aufgerichtet ist, welches viele Synonyme, d.h. viele Aspekte und Bedeutungen hat. Es drückt die unerkennbare Natur des ‚Herrn‘, d.h. der übergeordneten Persönlichkeit und des τέλειος ἄνθρωπος aus, und ist eine Quaternität, also eine viergestaltige Ganzheit, das klassische Symbol des Selbst. In diesem Sinne verstanden, erscheint der Dokerismus der Johannesakten eher eine Vervollständigung der historischen Tatsache als eine Entwertung derselben zu sein. Dass der vulgus eine derartige Subtilität, die zwar vom psychologischen Standpunkt aus durchaus begreiflich ist, nicht verstanden hat, kann nicht wundernehmen.“

<sup>2</sup> Vgl. CORBIN, Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne, 191ff. Vgl. auch DERS., L’Ismaélisme et le symbole de la Croix.

<sup>3</sup> DERS., Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne, 247f.

<sup>4</sup> Ebd., 248.

gesagt besteht hier die Offenbarung und Epiphanie nicht darin, dass die göttliche Essenz in die Welt eingehen würde, sondern darin, dass sie relativ zum Empfänger und seinem Fassungsvermögen erscheint, wobei das Medium dieser Erscheinungen immer der Imam ist, der, wie in den Petrusakten, einmal als Vater, dann als Sohn, als Jüngling oder als Greis erscheint: „En bref, chaque être auquel il s'épiphane, est la venue de l'Imâm en ce monde.“<sup>1</sup> Ein zweites zentrales Charakteristikum dieses Modells ist dasjenige, dass es sich jenseits der Beschränkungen einer festgelegten Homöostase entfalten kann und zwar auf beide Seiten hin, Gottes, wie des Menschen – das Geheimnis, das Mysterium, sowohl des Menschen wie Gottes, wird bewahrt und nicht etwa profanisiert. Denn Gott bleibt im Wesentlichen *theos agnostos*, absolute Transzendenz des unergründlichen Wesens, welches sich nicht im Leid dieser Welt begraben lässt, sondern sich ewiglich entzieht. Dies wiederum hängt direkt mit der Frage nach dem Wesen des Menschen zusammen, denn dieser hat in seiner jetzigen Zuständigkeit nur vorübergehenden Charakter – „une condition toute transitoire“<sup>2</sup> –, er ist ein Wesen im Werden. Aus diesem Grunde ist nicht ein Solidarisieren mit seinem jetzigen Zustand das Heilbringende, sondern die Lockung seiner wesentlichen Bestimmung entgegen. Mit anderen Worten: Das verbindende Glied zwischen diesen beiden Polen von Mensch und Gott ist nicht der in zwei Bezirke sich eingrenzende Christus der Zweinaturenlehre, sondern das ganze spektrale Feld der Angelologie, welche nicht nur vom Engel im Allgemeinen, sondern auch vom Menschen und von Gott immer höher – wie nach dem Stil der Gotik – zu denken veranlasst.<sup>3</sup> „Le Sauveur n'a point à assumer une *nature* étrangère, inférieure à la sienne; au contraire, il sauve les siens en les réveillant à leur nature primitive qui est aussi la sienne. En ce sens on peut dire que l'Épiphanie divine comme anthropomorphose s'accomplit au niveau de l'Ange (les Archanges du plérôme ont la Forme humaine parfaite). Et si c'est au niveau de l'Ange que la divinité devient *homme* et que se produit la rencontre entre la divinité et l'homme, – c'est précisément parce que l'être humain, de par son origine, est Ange en puissance, et parce que, si cette théophanie se produit, cela présuppose l'ouverture de cette dimension propre du côté de l'âme, l'éclosion de sa virtualité angélique, laquelle est la mesure de son 'qualem capere potui'. La *descente* de la divinité n'est ici concevable que par une *assomption* simultanée de l'homme, l'éclatement de la condition humaine qui passe pour 'naturelle'. Anthropomorphose et *theôsis* (nos auteurs disent 'angélomorphose', en persan *be-fereshtagî rasîdan*), sont ici des termes corrélatifs.“<sup>4</sup> Die soteriologische Pointe ist hier also anders gelagert als in der offiziellen christlichen Lehre. Und wie schon mit Nietzsches ‚Gott ist tot‘, lässt sich Corbin auch hier ganz in dessen Sinn zur polemischen Äusserung hinreißen, wonach diese Art von Soteriologie weit entfernt sei von derjenigen des Apostels Paulus und ihrer Nachwirkung.<sup>5</sup> Denn weder geht es hier um einen Freikauf, noch um eine Sühneleistung am Kreuz, sondern als

<sup>1</sup> Ebd., 216.

<sup>2</sup> Ebd., 147f.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 146. Von einem „style gothique“ spricht er in DERS., *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, 171 und 212, und in DERS., *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*, 193, schreibt er: „D'emblée, l'état de la question nous invite à considérer celle-ci non pas au plan de signification mineure que lui attribue un schéma du monde où l'Ange n'est en somme qu'une sorte de luxe métaphysique, mais au plan d'importance primaire qui est le sien dans un monde où il assume une double fonction: théophanique et soteriologique.“

<sup>4</sup> Ebd., 209.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Walter NIGG, Friedrich Nietzsche. Mit einem Vorwort von Max Schoch, Zürich 1994, 174ff., wo berichtet wird, wie „Nietzsche mit dem stärksten Ingrim Paulus“ bekämpfte. Und S. 153 schreibt Nigg: „Richtig ist, dass Nietzsche eine heftige Abneigung besass gegen den ‚Arme-Leute-Gott‘, gegen den ‚Sünder-Gott‘, gegen den ‚Kranken-Gott‘, aus dessen Begriff alles Starke, Tapfere, Heroische, Stolze eliminiert worden war, bis er nur noch zu einem Stabe für Müde, einem Rettungsring für Ertrinkende wurde. Der Widerwille gegen die zudringliche Sprache der kleinen Leute ihrem Gott gegenüber ist verständlich und erwuchs gerade aus einem ehrfürchtigen Gefühl, das diese allzu dreiste Kameradschaft mit dem Höchsten nicht ertrug.“ Ist es nicht genau dies, wogegen sich Corbin hier ereifert? Mit der Kenosis Gottes geht die Gefahr einer ‚Verniedlichung‘ Gottes einher, die seiner absoluten Transzendenz nicht gebührend ist.

erlösende Tat steht vielmehr die Erleuchtung der Gnosis im Zentrum.<sup>1</sup> Dementsprechend verliert sich die Meditation und Devotion nicht in den göttlichen Leiden, welche schliesslich tatsächlich zum Tod Gottes führen sollten, sondern richtet sich aus zur Erhebung immer neuen Horizonten entgegen. Diese doketisch-angelologische Grundstimmung, in welcher in der *Ismā'īliya* tief und breit eine Anschauungswelt aufgebaut worden ist, hat ihren historischen Ausgangspunkt ganz allgemein im Christentum gnostisch-doketischer Prägung, näherhin in engelschristologischen Entwürfen und noch genauer bei den judenchristlichen Ebionitern.<sup>2</sup> Corbin macht sich hierbei vorsichtig eine Ansicht zu eigen, die in ihren Ursprüngen bereits auf Adolf von Harnack zurückgeht, wonach der Islam als eine Transformation der jüdischen Religion auf arabischem Boden zu verstehen sei, wobei letztere schon umgewandelt gewesen war zu einer jüdisch-christlichen Gnosis.<sup>3</sup> Im Zentrum, weil im Hinblick auf die ismaelitische Lehre, stehen für Corbin dabei die ebionitischen Adam-Christus-Spekulationen in den Pseudoklementinen aus dem 4. Jh., welche nicht wie bei Paulus im Sinne einer Gegensatztypologie von Adam und Christus konstruiert worden sind, sondern – aufgrund von Adams prinzipieller Sündlosigkeit und damit als Besonderheit damaliger christlicher Lehrbildungen überhaupt – im Sinne ihrer Funktion als dem Erscheinungsort des *Wahren Propheten* oder des *Christus aeternus*.<sup>4</sup> Diese Gestalt des Urmenschen, der in sich wie ein ‚Seelenbehälter‘ alle Seelen in sich trägt,<sup>5</sup> läuft nach ebionitischer Auffassung durch die Geschichte hindurch, bis er den Ort seiner Ruhstatt findet,<sup>6</sup> wobei er, stets gegenwärtig und den Frommen zugänglich, insbesondere *den* Gestalten von Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob und Moses, jedoch im Falle von Adam und Jesus *in* diesen erschienen ist. Ohne Adam gerechnet, ergibt dies

<sup>1</sup> Vgl. dazu CORBIN, *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*, 151, 156 und 210, wo sich das doketische Modell sowohl der Christen wie auch der Ismaeliten explizit von Paulus abhebt und darin implizit auch Corbin selbst: „Jésus, le prophète de la Vérité, est essentiellement un Illuminateur, non pas un Rédempteur au sens de saint Paul. A l'objection traditionnelle: si Christ était un Ange immortel, il n'aurait pas pu devenir vrai homme, et souffrir et mourir comme Sauveur? – La réponse sera constante: pourquoi l'eût-il fallu? C'est là en effet une objection toute paulinienne. Et s'il est vrai qu'à leur tour théologie islamique et gnose ismaélienne connaissent certains textes évangéliques, ainsi que les Apocryphes et les notions manichéennes, en revanche, comme Moḥammad lui-même, elles ignorent tout de saint Paul.“

<sup>2</sup> Corbin verweist besonders auf folgende, erst gerade in den vorangegangenen Jahren erschienenen Werke: betreffend Engelschristologie Joseph BARBEL, *Christos Angelos*, Bonn 1941, und Martin WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas. Problemgeschichtlich dargestellt*, Tübingen 1941, und betreffend Ebionitern Hans Joachim SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949. Zu einer neueren Auflage engelschristologischer Erwägungen vgl. Samuel VOLLENWEIDER, *Zwischen Monotheismus und Engelschristologie*, in: *Ders. (Hg.), Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie*, Tübingen 2002, S. 3–27.

<sup>3</sup> Corbin betont hierbei jedoch klar, dass solche Formeln immer zu kurz griffen: „Comme toutes les formules semblables, celle-ci laisse échapper quelque chose, outre l'inconvénient de présenter le type de réduction causale propre à l'historicisme (le *fait* spirituel concret de la 'transformation' elle-même ne se laisse pas déduire causalement). Elle a cependant le mérite de faire intervenir non pas l'Ébionisme tout court, mais l'Ébionisme gnostique, en propre l'Elkéaïsme dont on a pu dire qu'il était un manichéisme prémanichéen.“ (CORBIN, *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*, 150). Corbin verweist auch auf Epiphanius, welcher Ende des vierten Jahrhunderts die Existenz der Ebioniter in Südsyrien bezeugt – „tout juste donc un peu plus de deux siècles avant l'Islam.“ (149).

<sup>4</sup> Vgl. dazu Corbins Charakterisierung des Ebionitentums: „christianisme foncièrement hostile et étranger au paulinisme“. (ebd., 148). Zur weiterentwickelten Form ebionitischer Lehre, vgl. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 98ff.

<sup>5</sup> Ebd., 99.

<sup>6</sup> Dies ist eine Formulierung, die Corbin aus den *Recognitiones* der Pseudoklementinen (2,9,22) immer wieder verwendet: „Courant' à travers les siècles depuis le commencement du monde, il se hâte vers le lieu de son repos (*Nam et ipse Verus Propheta ab initio mundi per saeculum currens festinat ad requiem*).“ (CORBIN, *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*, 150).



eine Sukzession von sieben Gestalten, den sieben Säulen des Hauses der Weisheit, wobei die Grundidee dieser Abfolge „die sukzessiv sich aufbauende Offenbarungsgestalt des präexistenten Menschen“<sup>1</sup> ist, in welcher alle Vorangegangenen rekapituliert (ἀνακεφαλαίωσις) werden.

Auf diesem Hintergrund ist Corbin der festen Überzeugung, dass diese Konzeption nicht so sehr Anknüpfungspunkt für die islamische Prophetologie war, sondern vielmehr für die Imamologie des esoterischen Islam, d.h. der Schia und insbesondere der *Ismāʿīliya*.<sup>2</sup> Die Siebenzahl der periodischen Zyklen nach ismaelitischer Lehre ist dabei nur die kleinste Übereinstimmung; noch zentraler ist die Auffassung, dass sich Muhammad ‚nur‘ in die Reihe jener genannten Propheten einordnen lässt, denen eine theophanische Vision gegeben ward, währenddem der Imam selbst als Theophanie angeschaut wird. Denn es ist eben der Imam, welcher der Adam-Christus-Figur entspricht, denn nach ismaelitischer Lehre wurde Adam das Imamamt verliehen und es ist Adam mitsamt den ihm nachfolgenden Imamen, welche den Lichttempel, bestehend aus den Seelen ihrer Adepten, wieder aufbauen, wobei im letzten Imam, dem *Qāʾim al-Qiyāma*, der Lichttempel der esoterischen Sodalität zur vollkommenen Integration bzw. Rekapitulation herangewachsen sein wird. „Or, si tous les Prophètes depuis Adam sont ‘récapitulés’ en Christ, de même tous les Imāms, tous les *Qāʾim* partiels sont récapitulés, intégrés, dans le dernier d’entre eux (dont le *majmaʿ* est le Temple de tous leurs Temples de Lumière). Il faut donc concevoir comme une intégration progressive, la croissance d’une Figure épiphanique dont l’unité et la totalité comportent une pluralité de théophanies sans confusion des personnes. Plus encore: si le dernier Imām encore à venir est appelé l’Enfant Parfait (al-walad al-tāmm), il est ainsi nommé à l’égard de l’Ange du plérôme qui est ici l’homologue de *Christus aeternus*.“<sup>3</sup>

Corbin weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass das Hauptaugenmerk nicht auf der irdischen Form liegt, sondern darauf, was in ihr aufscheint. Und wieder besteht hier eine Vorprägung aus christlicher Zeit:<sup>4</sup> Denn nach der adoptianischen Christologie der Ebioniter wird Jesus als ein Mensch aus Menschen betrachtet, dessen Würde weder durch eine Präexistenz noch durch eine Jungfrauengeburt gegeben ist, sondern durch den ‚Zeugungsakt‘ durch den Geist in der Taufe zum Gottessohn erhoben und als Menschensohn bekannt und erwartet wird. Eben dieser hat engelhafte Züge – ausgehend von Dan 7, dem IV. Esra und den Henochbüchern – und seine Erwartung am Ende der Zeiten geht einher mit der Erwartung eines „überirdischen Engelreiches“<sup>5</sup>. Worum es also geht, ist die eigentliche Epiphanie in Jesus und das ist der *Christos Angelos*: „Seul Angelos Christos préexiste, et seule est à méditer sa naissance éternelle dans le plérôme.“<sup>6</sup> Und mit dieser Engelschristologie geht, wie wir bereits gesehen haben, auch eine angelologische Anthropologie und Soteriologie einher, welche ihre Erfüllung in einem Reich der Engel hat.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> SCHOEPS, Theologie und Geschichte des Judentums, 105. Vgl. auch CORBIN, *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*, 153.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 149, 152.

<sup>3</sup> Ebd., 153.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 153ff.

<sup>5</sup> SCHOEPS, Theologie und Geschichte des Judentums, 80. Vgl. auch WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 332.

<sup>6</sup> CORBIN, *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*, 154. Wir erinnern uns hierbei an die Erwähnung Rudolf Ottos in CORBIN, *De l’Iran à Eranos*, 261f.: „Rudolf Otto, au terme où le conduisent ses recherches sur le ‚Fils de l’Homme‘ dans les livres d’Hénoch et la christologie antérieure aux Conciles, eut le courage de formuler l’intuition géniale: que les rapports entre Hénoch et l’Homme céleste préfigurent exactement ceux qui existent entre Jésus et l’Anthrôpos, et qu’ils exemplifient un même archétype, celui qu’éclaire, en théosophie iranienne, la figure de la Fravarti – l’entité féminine qui est à la fois l’archétype céleste et l’Ange personnel de chaque être de lumière.“ Geschrieben notabene im selben Jahr wie den hier behandelten Aufsatz. Vgl. dazu auch WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 304.

<sup>7</sup> Vgl. CORBIN, *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*, 156, wo er schreibt: „S’il a été intronisé comme Seigneur messianique, ce n’est pas que sa mort ait opéré un rachat, une rédemption; c’est parce que la communauté attendait l’Épiphanie du Fils de l’Homme, Angelos Christos, la παρουσία τοῦ

Was nach all dem die ismaelitische Gnosis für Corbin derart spannend macht, ist einerseits die dargelegte Tatsache, dass sie sich als eine Art historische Fortsetzung einer christlichen Lehre darstellt und andererseits als eine Aktualisierung all der darin angelegten Möglichkeiten – eines Christentums im Übrigen, welches, wie er es sagt, schon längst zurückgekehrt sei ins Paradies der Archetypen.<sup>1</sup> Aber er sieht darin eine reiche Quelle zur Meditation und psychologischen Analyse angelegt, gerade was das Thema von Einheit und Vielfalt, Totalität und Pluralität betrifft und einmal mehr im Begriff des Kathenotheismus bzw. eines pluralistischen Monotheismus und nun auch im Begriff des Monadismus seinen Ausdruck findet.<sup>2</sup> Entscheidend für die ismaelitische Gnosis ist nämlich, dass sich die soeben dargelegten Grundfaktoren wie Doketismus und Angelologie in einem Gesamtrahmen ausspielen, welcher hierarchisch entlang der Intellekthierarchie und sukzessiv den Zyklen entlang geordnet ist. Der Weg, den jeder Einzelne als ein Mit-Glied am ‚mystischen Leib‘ zu gehen hat und dessen Ziel in der geistigen Geburt seiner Angelizität liegt, entfaltet sich entlang einer in die Esoterik, zum inneren Sinn (*ta'wīl*) weisenden Richtung, weg vom Dogma der Massen hin zum eigenen Horizont seiner selbst, wobei sich auf diesem Weg eine Reihe theophanischer Visionen entfalten, die jedem gemäss, d.h. entsprechend seiner Fassungskraft geartet sind.<sup>3</sup>

Der hierzu zentrale Begriff – „le secret du hiérarchisme ismaélien, le principe qui commande la structure de la sodalité ésotérique“<sup>4</sup> – heisst *ḥadd* (Plural *ḥodūd*) und bedeutet soviel wie Grenze, Umgrenzung, Definition und entspricht dem griechischen ὅρος oder noch genauer ὁρίζων, d.h. das, was begrenzt, limitiert: „Le *ḥadd* définit pour chaque degré l’horizon de sa conscience, le mode de connaissance proportionné au mode d’être réalisé par l’adepte.“<sup>5</sup> Die Grundstruktur hierfür ist in der Intellekthierarchie gegeben, in der jeder vorangegangene Intellekt der *ḥadd* bzw. Horizont des nachfolgenden ist (wobei dieser der *maḥdūd* ist) und von der wir schon wissen, dass das esoterische Einheitsbekenntnis (*tawḥīd*) sich auf den vorangehenden Einheitsstifter bezieht. Jeder *ḥadd* stellt damit eine Art Individuation oder eine Exemplifizierung der Gottesbeziehung dar, und eben darin sieht Corbin die Funktion der Angelologie. Kommt hinzu, dass der jeweils vorangehende der Imam des folgenden ist, so zeigt sich alsbald, dass der Imam auch als Symbol des Selbst erscheint, ist er doch Umkreis oder eben Horizont meiner selbst – von daher verstehen sich auch die Maximen: ‚Wer sich selbst erkennt, erkennt seinen Herrn‘ bzw. ‚Wer seinen Imam erkennt, erkennt seinen Herrn‘.<sup>6</sup> Er ist das ‚qualem capere potui‘, der Horizont meiner Fassungskraft, wobei ein neuer Horizont hinter ihm aufgeht, sobald ich ihn, bzw. mein Selbst, realisiert habe.

In einem ismaelitischen Einweihungstext, aus dem Corbin eine längere Passage zitiert, antwortet der Meister auf die Frage seines Schülers, was denn jenseits seines Gottes sei : „*Au-delà de lui, il y a celui qui est pour lui tel que lui-même est pour toi, un Unique pour un Unique (wāḥid li-wāḥid), et ainsi de suite jusqu’au Seuil de Celui en qui sont contenus tous les Uniques disposés au-dessous de lui*“<sup>7</sup>. Mit *wāḥid li-wāḥid* haben wir notabene eine Grundformel vor uns, welche Corbin schon längst benutzt hat<sup>8</sup> – von ‚seul à seul‘ bis zu ‚μόνος πρὸς μόνον‘ –, weiterhin viel benutzen wird und gar zum Titel einer

---

διδασκαλου, le retour de Celui qui dispense la Connaissance qui délivre, et qui doit par là même instaurer un royaume supraterrrestre, un royaume d’Angeles.“

<sup>1</sup> Ebd., 148.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 235, 237 und 246.

<sup>3</sup> Zu den Details der Hierarchie wie der Zyklen, siehe ebd., 171ff.

<sup>4</sup> Ebd., 171.

<sup>5</sup> Ebd., 171.

<sup>6</sup> Vgl. den folgenden Satz aus einem längeren Zitat eines ismaelitischen Einweihungstextes, wo der Meister seinem Schüler sagt: „Maintiens ton obéissance aux *ḥodūd*. Connais ton *ḥadd* en gnose (*ḥaddoka’l-’ilmī*), alors tu connais ton principe et ta fin (*mabda’-oka wa montahāka*), et tu connais ton Imām, et tu parviens au *tawḥīd* de ton originateur (*mobdi’oka*).“ (ebd., 234).

<sup>7</sup> Ebd., 234.

<sup>8</sup> So bereits in seiner allerersten Publikation, *Trong-Ni* (Henry Corbin), *Regard vers l’Orient*, 4.

englischen Übersetzung avancieren sollte: *Alone with the Alone*<sup>1</sup>, wobei er auch das griechische Äquivalent angibt als ‚kath’ena‘ und verdeutlicht: „*ton* Dieu est la Figure mystérieuse qui apparaît à *ton* horizon‘, ton *ḥadd* qui est ta ‚limite‘, et aussi ton compagnon d’initiation [...], l’horizon de ta transconscience. La théophanie qui est à la mesure propre de ton être: *ton* Ange est l’Ange de cette théophanie tienne. Mais, comme le rappelle Qoṣṭā ibn Lūqā, *ton* Dieu a aussi *son* Dieu, c’est-à-dire que ton *ḥadd* a aussi son propre *ḥadd*. T’élever à ce *ḥadd*, c’est à un horizon nouveau percevoir une théophanie nouvelle.“<sup>2</sup> Für Corbin hat dies eminente Wichtigkeit, auf die er von allen Seiten her immer wieder zurückkommt und seinen Begriff im ‚Paradox des Monotheismus‘ findet: Dass Gott hier nicht in einem abstrakten und äquidistanten Bezug zu den Einzelnen steht, sondern in individuierter Weise. Es handelt sich hier letztlich um einen Monotheismus, da die Engel ja epiphanen Charakter haben und keine Götter im eigentlichen Sinne sind, sondern vielmehr die angelische Funktion ihres Wesens ausüben, welche darin besteht, den Einen unter individuierter Gestalt für den nächst unteren durchscheinend zu machen. Eben damit aber nähert er sich dennoch einer Art Polytheismus an, insofern Gott unter verschiedener Gestalt, je nach Fassungskraft des Einzelnen, erscheint – Corbin nennt ihn aus eben diesem Grunde Kathenotheismus. Er sieht darin einen legitimen und heute zu aktualisierenden Versuch, einer grundlegenden religiösen Intuition gerecht zu werden, anstatt sie einem abstrakten Monotheismus mit beengenden Dogmen oder einem philosophischen Rationalismus mit seelenloser Nüchternheit anheim zu geben.<sup>3</sup> Es ist diese Form ‚monotheistischen‘ Glaubens, für welche Corbins Herz schlägt, wobei er – wie wir nun ausführlich gesehen haben – eine Reihe schlagkräftiger und bedeutender Formeln und Konzepte im ismaelitischen Schrifttum entdeckt hat: „La profession de foi monothéiste ismaélienne échappe ainsi au piège du monisme comme au dualisme inconscient des orthodoxes, en devenant en quelque sort un ‚monadisme‘.“<sup>4</sup> Dieser monadologischen Lehre werden wir im Folgenden v.a. in der Behandlung von Avicenna näher begegnen.

### 3.3.3. Avicenna aus der Vergangenheit befreit

1954 erscheint Corbins wichtige Werk zu Avicenna (ibn Sīnā)<sup>5</sup>, welches sechs Jahre später als zweite Publikation, aber als erste Monographie auch in englischer Sprache erscheinen sollte, und zwar in derjenigen Reihe, welche ihre Wurzeln in Eranos hat: *Bollingen Series*.<sup>6</sup> Es handelt sich also hier zwar nicht um ein Werk, welches in Eranos vorgestellt wurde, sehr wohl aber – wie sich zeigen wird – einen eranischen Impetus hat, wovon eben auch die Einbindung in die *Bollingen Series* zeugt. Das originale Werk in Französisch reiht sich ein in die *Bibliothèque iranienne*<sup>7</sup>, nimmt aber auch hier einen gewissen Sonderstatus ein, was sich u.a. auch an der englischen Übersetzung zeigt. Insgesamt handelt das Werk von

<sup>1</sup> Henry CORBIN, *Alone with the Alone. Creative Imagination in the Sūfism of Ibn ‘Arabī*, New Jersey 1998.

<sup>2</sup> CORBIN, *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*, 234f.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 246. Vgl. dazu auch Henry CORBIN, *Le Paradoxe du Monothéisme*, in: Adolf PORTMANN / Rudolf RITSEMA (Hg.), *Eranos-Jahrbuch 1977. Einheit und Verschiedenheit – Oneness and Variety – L’Un et le Divers*, Leiden 1980, S. 69–133 (-> Fazit F).

<sup>4</sup> CORBIN, *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*, 237.

<sup>5</sup> Aufgrund der Gebräuchlichkeit der Umschrift als Avicenna bleiben wir hierbei.

<sup>6</sup> Ders., *Avicenna and the visionary recital*, Princeton 1960. Vgl. HAKL, *Eranos*, 271ff.

<sup>7</sup> Vgl. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Band 4 und 5 der Reihe. Zur relativ umständlichen Publikationsgeschichte, welche v.a. durch die Erfordernisse der im Jahre 1954 in Iran anstehenden Feierlichkeiten zum tausendjährigen Jubiläum von Avicenna (gemäss der islamischen Kalenderrechnung) bedingt waren, vgl. Corbins Vorworte in ebd. und DERS., *Avicenna and the visionary recital*: Eine erste Tranche, welche in den letztgenannten Publikationen den zweiten Teil im zweiten Band (das wiederum wäre Band 5 der *Bibliothèque iranienne*) einnimmt, erschien nämlich schon 1952. 1954 folgten dann in einer weiteren Publikation der erste und der dritte Teil, wonach erst in einer zweiten Auflage die verschiedenen Teile in eine sinnvolle Reihenfolge gebracht worden sind. Aus dieser zweiten Ausgabe zitiere ich hier und zwar vorwiegend aus dem ersten Teil. Schliesslich sind der zweite und der dritte Teil als Beitrag zur *Collection UNESCO d’œuvres représentatives, Série persane* erschienen

einem Zyklus dreier Erzählungen von Avicenna, sowie einem persischen Kommentar zur ersten Erzählung *Ḥayy ibn Yaḡẓān* von Juzjānī, einem direkten Schüler von Avicenna. So ginge es deshalb eigentlich v.a. um die Übersetzung und Kommentierung jener Erzählungen und dieses Kommentars, was mit dem dritten Kapitel des ersten Teils denn auch beginnt. Aber Corbins Hinführung und Kontextualisierung in den ersten beiden Kapiteln, welche immerhin rund 140 Seiten einnehmen, stellen Avicenna – zumindest aus westlicher Sicht – in ein derart neues Licht, dass im Grunde eben diese Ausführungen in den Mittelpunkt der Arbeit zu rücken scheinen. Corbin bringt klar zum Ausdruck, dass ihn v.a. die Arbeit an Suhrawardī zu Avicenna gebracht habe, denn es scheine so, als ob die orientalische Philosophie Suhrawardīs bereits bei Avicenna umgrenzt worden sei.<sup>1</sup>

Nach einer langjährigen Vertiefung in Suhrawardīs Werk nimmt Corbin hier also einen alten Faden auf, welchen er nun in einen Zusammenhang zu seinem Gewährsmann Suhrawardī stellt. Die Werke dieser beiden Philosophen bilden nach Corbin überhaupt jene beiden Grundstränge, welche das iranische Geistesleben bis auf den heutigen Tag unverkennbar prägten und wonach also unterschieden werde zwischen Peripatetikern einerseits (*mashsha'ūn*), und Theosophen andererseits (*ishrāqīyūn*), wenngleich beide nie gänzlich voneinander zu trennen seien.<sup>2</sup> Dies liegt nun zu einem wesentlichen Grund daran, dass Avicenna selbst an einigen wenigen Stellen seines Werkes von einer orientalischen Philosophie spricht, worüber dann in der Folge, zunächst in der geistigen Tradition der islamischen Welt selbst, sodann noch heftiger in der Forschung spekuliert wurde, in welche Richtung Avicenna damit verweisen wollte. Corbin nun bindet Avicenna ausgehend von seinen Studien über Suhrawardī näher an diesen und damit näher an den mystisch-gnostischen Zug insgesamt.<sup>3</sup> Ausschlaggebend für ihn ist einerseits, dass Suhrawardī teilweise selbst explizit an ihn anknüpfte, v.a. aber, weil beide eine auffällige Parallelität in der Werkstruktur aufweisen: „à côté d'ouvrages systématiques très denses, elles comprennent l'une et l'autre un cycle de petits romans spirituels, récits d'initiation intérieure, marquant une rupture de niveau avec le plan où s'enchaînent les évidences successivement acquises par les exposés théoriques.“<sup>4</sup> Ganz offensichtlich unterscheiden sie sich im Ton wie auch im Grundzug ihrer massgebenden Werke, aber in ihren Erzählungen bringen sie eine Eigenart zum Ausdruck, welche zu folgendem Schluss verleiten lässt: „Ces concordances nous enseignent qu'en définitive, la situation respective des œuvres et le rapport des situations philosophiques que ces œuvres décèlent et interprètent, ne se

---

unter DERS., Avicenne. Le récit de Ḥayy Ibn Yaḡzan. Traduction française du texte arabe et du commentaire persan avec Introduction, Notes et Gloses par Henry Corbin, Teheran 1953.

<sup>1</sup> In DERS., Avicenne et le récit visionnaire, 6, schreibt er, dass es zu wenig wäre zu sagen, Avicenna habe den Weg zur orientalischen Philosophie nur skizziert (*esquissée*), vielmehr habe er sie umgrenzt oder präzisiert (*précisée*).

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 6.

<sup>3</sup> Natürlich ist diese Sicht Corbins, Avicenna in die Nähe mystischer bzw. orientalischer Philosophie zu rücken, sehr umstritten bis auf den heutigen Tag. Mit seiner Deutung stellte er sich in Gegensatz zu jener von Nallino aus dem Jahre 1925 (vgl. ebd., 43ff.), welcher sich entschieden gegen die Vermengung avicennischer Philosophie mit mystischem Impetus stellte. Corbin stellte sich wiederum dem entgegen, indem er die Frage von Suhrawardī her neu aufrollte, welcher ja selbst im Prolog zu seiner *Erzählung vom westlichen Exil* in zwar ambivalenter, aber damit doch z.T. positiver Weise bei Avicenna anknüpft. Corbins Deutung löste verständlicherweise nur neue Wellen aus. Im klaren Widerspruch zu ihm ist v.a. Dimitri Gutas zu nennen. Auf Corbin bezogen wie auch auf seine ‚Adepten‘ wie Hossein Nasr oder Christian Jambet (welchen er als Corbins Hierophanten bezeichnet, vgl. Dimitri GUTAS, Avicenna's Eastern ('Oriental') Philosophy. Natur, Contents, Transmission, in: Arabic Sciences and Philosophy 10 (2000), S. 159–180, 165 FN 22), mokiert er in seinem Aufsatz zu Avicennas vermeintlich orientalischer Philosophie beanstandend, dass: „the approach of its advocates is that of the religious devotee whom no amount of factual evidence can sway from his faith. These views have nothing to do either with the historical Avicenna or his Eastern philosophy; they simply inform us about the personal beliefs of their proponents who try to present them as scholarship.“ (ebd., 166). Ganz offensichtlich entwickelte sich diese Auseinandersetzung zu einer hitzigen Debatte mit persönlichen Angriffen, zu der wir hier mangels fachlicher Kompetenz jedoch keine klare Stellung beziehen können. Es sei aber zumindest noch auf Sarah STROUMSA, Avicenna's Philosophical Stories. Aristotle's Poetics Reinterpreted, in: Arabica Vol. 39, Fasc. 2 (1992), S. 183–206, hingewiesen, welche scheinbar eine ausgewogenere Interpretation vorschlägt, in der auch Corbins Ansatz ein relatives Recht zugesprochen wird.

<sup>4</sup> CORBIN, Avicenne et le récit visionnaire, 7. Vgl. auch S. 49.

déchiffrent pas au moyen d'une simple confrontations de leurs énoncés rationnels, mais à travers les allusions référant à une expérience qui dépasse ces énoncés, et dont ces Récits visionnaires sont autant d'attestations personnelles."<sup>1</sup> In diesen Worten kommt ein Begriff vor, den Corbin zu Beginn seiner Arbeit in einer wichtigen Differenzierung einführt, nämlich jener der (philosophischen) Situation:<sup>2</sup> Da ist zunächst die philosophische Situation eines Menschen, wie sie sich z.B. Avicenna stellt. Diese ist *situativ*, d.h. sie stellt den Menschen durch seine spezifische Bezugnahme auf den Kosmos und sich selbst, durch seine Prämissen und Folgerungen auf eine bestimmte Art und Weise in sein Dasein<sup>3</sup>. So dann kann ein solches Dasein, welches immer irgendwie situativ ist, *situier*t werden im Gesamt von verschiedenen Daseinsmöglichkeiten: „la méditation doit essayer d'en comprendre et d'en définir la situation par rapport à tous les univers spirituels que l'être humain a portés en lui-même, exprimés et développés en formes de mythes, de symboles ou de dogmes.“<sup>4</sup> Geht es also zunächst um die Frage, wie ein gewisses Denksystem, sei dieses nun philosophischer, mythischer oder theologischer Natur, den Menschen *situativ* in seine Welt stellt, so geht es weiter darum, ersichtlich zu machen, wo dieses Denksystem im Vergleich mit anderen geistigen Entwürfen zu liegen kommt bzw. *situier*t ist. Beide Aufgaben unternimmt Corbin in seiner Arbeit.

### 3.3.3.1. Die umfassende Bildung eines Philosophen des Geistes

In einem ersten Schritt muss es deshalb darum gehen, den spezifisch situativen Charakter bei Avicenna herauszuarbeiten. Hier geht es aber nicht so sehr um den geistigen Entwurf an und für sich, also etwa um die Frage nach der Migration und Gestaltwerdung von bestimmten Motiven in seinem Werk, sondern vielmehr um die Frage, wie diese den Menschen in seinem Dasein orientieren. M.a.W. geht es um die *Seinsweise*, welche Avicennas System impliziert, was wiederum die Frage nach dem *situativen* Aspekt bedeutet: „Or, dans le cas de l'avicennisme comme dans le cas de tout autre système du monde, c'est le mode de présence assumé par le philosophe en raison du système qu'il professe, qui apparaît en fin de compte comme l'authentique élément *situatif* de ce système considéré en lui-même. Ce mode de présence se dissimule le plus souvent sous la trame des démonstrations didactiques et des développements impersonnels. C'est lui pourtant qu'il s'agit de déceler, car il décide sinon toujours de l'authenticité matérielle des *motifs* incorporés dans l'œuvre du philosophe, du moins de l'authenticité personnelle de ces *motivations*.“<sup>5</sup> Das Entscheidende also ist, dass sich das Augenmerk Corbins demnach auf den Seinsmodus hin richtet, welcher sich hinter oder unter einem bestimmten geistigen Entwurf verbirgt. Es geht also um das Aufdecken, um das Erscheinenlassen dessen, wie ein Mensch *ist* in dem Gefüge, das er denkerisch entwirft und in sein Leben projiziert. Die Wahrnehmung oder Einsicht in diesen seinen eigentlichen Seinsmodus ist dem Menschen und selbst auch dem philosophisch denkenden Menschen aber oft gar nicht zugänglich. Vielmehr muss dieser offengelegt werden – oder aber, er zeigt sich in einem Bruch, durch den der Mensch auf einer anderen Ebene zu sich selbst kommt: „il n'est pas tellement fréquent que le philosophe prenne si bien conscience de son effort que les constructions rationnelles dans lesquelles se projeta sa pensée, lui révèlent finalement leur lien avec le fond le plus intime de lui-même, et qu'alors transparaissent les motivations secrètes dont il n'avait pas encore conscience lorsqu'il projetait son système. Cette transpiration marque une rupture de niveau dans le cours de la vie intérieure et des méditations. Les doctrines scientifiquement élaborées se dénoncent comme une mise en scène de l'aventure la plus personnelle. Les hautes constructions de la pensée consciente s'estompent aux lueurs non pas d'un crépuscule mais plutôt d'une aurore, d'où surgissent les figures depuis toujours pressenties, attendues et aimées.“<sup>6</sup> Genau dies aber geschieht

<sup>1</sup> Ebd., 48.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 3f.

<sup>3</sup> Den Begriff *Dasein* verwendet Corbin hier nicht, obwohl Heideggers Denken im Folgenden klar erkennbar ist.

<sup>4</sup> Ebd., 3f.

<sup>5</sup> Ebd., 4.

<sup>6</sup> Ebd., 4.

laut Corbin in den Erzählungen von Avicenna, welche diesen Bruch (rupture) in seinem Werk markieren. Hier wird nicht mehr in einer distanzierten Weise das Weltbild auseinandergesetzt, in welchem der Aufbau des Kosmos entlang den Emanationshierarchien so und so gelagert und die Stellung des Menschen und seine Erkenntnisweise gemäss dem Aktiven Intellekt so und so bestimmt werden. Vielmehr kommt hier alles in eine *lebendige Bezugnahme* hinein, so dass sich die äusseren Hierarchien als innere Stufen und der Aktive Intellekt als persönliche Figur zeigen. Aus der distanzierten Betrachtung des Kosmos, in der die Engel v.a. in ihrer kosmologischen Funktion erscheinen, entwickelt sich durch einen Akt der Verinnerlichung ein viel unmittelbarer Bezug zum Engel, in dem dieser nunmehr in seiner soteriologischen Funktion erscheint. Ist es dort die Sehnsucht der *Animae coelestis* nach ihren Intelligenzen, woraus sie hervorgegangen sind und so den ganzen Kosmos in Bewegung halten, so gestaltet sich der Bezug der menschlichen Seele zum Zehnten Intellekt, welcher nunmehr als Engel erscheint „*ad imitationem Aimaie coelestis*“. Eben dieses Verhältnis erscheint in den Erzählungen in seinem lebendigen Bezug: „C'est pourquoi l'on peut dire que la fonction cosmologique de l'Ange, mise en avant dans les traités théoriques, se propose dans l'expérience confiée aux Récits, comme une sotériologie.“<sup>1</sup> Das ist die entscheidende Wendung, welche in den Erzählungen sichtbar wird. Philosophisches, abstrahiert begriffliches Denken wird hier ergänzt bzw. überboten durch oder vielleicht noch genauer: verwandelt in ein symbolisches, welches sich aufgrund der persönlichen Erfahrung als solches ausdrücken muss, weil jedes andere Denken der Unauslotbarkeit der Erfahrung nicht gerecht würde.<sup>2</sup> Genau an diesem Punkt ergibt sich für Corbin die Folgerung der Bedeutsamkeit von Avicenna auch noch für uns heute. Vom Anfang bis zum Schluss<sup>3</sup> des Werkes schwingt diese Frage nach der Bedeutsamkeit mit – er will sich, wie immer, nicht damit begnügen, historische Forschung zu betreiben, sondern als Philosoph den Gegenwartbezug herstellen.<sup>4</sup> Die Reflexionen, die er diesbezüglich entfaltet, gehören m.E. zu den faszinierendsten Passagen seines Werkes, welche ihn und seinen Zugang insgesamt besser verstehen lassen und im Grunde auch unabhängig von seiner nicht unumstrittenen Einschätzung Avicennas Gültigkeit beanspruchen können.<sup>5</sup> In diesen Reflexionen ist die Frage nach dem situativen Aspekt eines Weltbildes weiterhin präsent, nun aber v.a. in Hinsicht auf das Verhältnis von ‚traditionellen‘ Kulturen und der ‚modernen‘ Zivilisation.<sup>6</sup> Dazu müssen wir uns in Erinnerung rufen, dass infolge des westlichen Kolonialismus‘ und mehr noch Imperialismus‘ im Sinne einer Aufrötung nicht nur territorialer, sondern auch weltanschaulicher Inanspruchnahmen, die traditionellen Kulturen mitsamt ihren Weltbildern tiefe Erschütterungen erlitten haben und noch immer weiter erleiden. Währenddem der westliche Zugang nach und nach alle Bereiche dieser Kulturen, ja, den ganzen Globus zu infiltrieren scheint, erscheinen diese in derselben Masse nach und nach mit einem musealen Anstrich, der für manche höchstens noch geistesgeschichtlich von Belang sein mag. Dies hat dementsprechend

<sup>1</sup> Ebd., 30f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 10: „Car dans la mesure où un auteur s'exhause jusqu'aux symboles, il ne parvient pas à épuiser lui-même la signification de son œuvre.“

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 298, wo er im Kapitel 'Symbolisme et Présence' des Epilogs mit folgenden Worten beginnt: „En nous attachant aux problèmes posés aussi bien par l'éclosion que par la perception de ces symboles, notre propos, tel que nous l'énonçons au début de ce livre, tendait en somme à rechercher ce que peut être pour nous au présent la leçon d'Avicenne.“

<sup>4</sup> In seinem Brief an Ivanow, datiert auf den 25. April 1956, wo die beiden kurz aneinander geraten sind, erklärt sich Corbin folgendermassen bezüglich Nāṣir-i Khusraw, was aber grundsätzlich für alle seine Annäherungen gilt, hier nun also bezogen auf Avicenna: „La personne historique de Nāṣir-e Khosraw est largement dépassée par l'intérêt philosophique en cause. Pour moi, le philosophe doit prendre en charge le stock d'idées de son auteur et le porter à son maximum de signification. C'est l'Ismaélisme dans son ensemble que j'avais en vue et j'en ai commenté et amplifié les philosophèmes, comme si j'étais moi-même Ismaélien. Cela n'est possible que par une sympathie congénitale. Faute de cette sympathie, le philosophe égaré risque au contraire de porter l'auteur ou son école au maximum de platitude.“ (CORBIN / IVANOW, Correspondance Corbin-Ivanow, 126).

<sup>5</sup> So bspw. CORBIN, Avicenne et le récit visionnaire, 8ff. Vgl. dazu auch CHEETHAM, All the World an Icon, 62.

<sup>6</sup> Beide Begriffe setzt er in CORBIN, Avicenne et le récit visionnaire, 299, in Anführungs- und Schlusszeichen.

auch auf iranischem Boden stattgefunden. Die entscheidende Frage aber ist, ob mit dem Niedergang solcher Kulturen nicht ganze *Daseinsmöglichkeiten* zu verschwinden drohen und ob es hier weiter gedacht tatsächlich nur um die Option eines Entweder-oder gehen kann. Um ein Beispiel zu nennen:<sup>1</sup> Kann bspw. der von Avicenna postulierte Aufbau des Kosmos' mit seinen hierarchischen Himmelsorbits einerseits und der moderne ‚faustische‘ Raum eines unendlichen Universums andererseits gleichzeitig als gleichermaßen objektiv aufrechterhalten werden? Tatsächlich scheinen viele vor diesem Dilemma gestanden zu haben und wohl noch immer zu stehen: „il existe une génération nouvelle qui a subi le choc de l'extérieur, et dont l'âme s'est trouvée ébranlée au point d'être impuissante à valoriser sa culture traditionnelle, laquelle devient pour elle un passé définitivement *dépassé*, si même elle n'éprouve pas obscurément un peu de honte. Mais une situation spirituelle peut-elle se laisser enfermer dans un dilemne [sic!] tel que celui-ci: ou se préserver de l'extérieur, ou s'y abandonner?“<sup>2</sup>

Mit der Lösung, welche hier rhetorisch insinuiert ist, kommt klar zum Ausdruck, dass es Corbin in seiner Faszination insbesondere für die iranische Geisteswelt nicht darum ging, irgendwie zurück in eine vor-moderne Zeit zu gehen und einen Traditionalismus zu propagieren. Sein Lösungsansatz lässt sich viel eher vom postmodernen Eranos als vom traditionellen Iran her verstehen – ja, er schreibt hier bemerkenswerterweise, dass das Folgende gerade den Orientalen häufig schwer falle nachzuvollziehen. Dazu nimmt er einen Faden auf, welcher im Zusammenhang steht mit Étienne Gilson und damit mit Corbins erster Avicenna-Begegnung: Gilsons Name nämlich sei und bleibe eng verbunden mit der Renaissance von Studien über die mittelalterliche Philosophie.<sup>3</sup> Nun sei es aber für einen Orientalen schwer verständlich, wie man Thomist oder Scotist oder Augustinist sein und dennoch in der modernen Zeit leben könne; ja noch mehr, man könne diese selbst nicht einmal als seine eigenen Ansichten ansehen und sie dennoch würdigen, indem man zwar nicht in diesen Weltsichten lebe, sehr wohl aber diesen in seinem Innern eine Herberge gebe.<sup>4</sup> Das Interesse, welches sich bei solchen Forschern bekundet, ist aber nicht einfach ein rein historisches, denn dieses betreffe nicht die eigentliche und zentrale Frage (la suprême question), womit er das wesentlich philosophische Anliegen verdeutlichen möchte. Worum es also vielmehr geht, ist dies: „Il faut de plus comprendre le mode de perception propre à chacun d'eux, le *modus intelligendi* qui est chaque fois l'expression directe d'un mode d'être, d'un *modus essendi*. Cette tâche exige toute une 'formation' spirituelle, et à leur tour les résultats s'en intègrent à l'ensemble de cette formation. C'est pourquoi la formation qu'elle se donne à elle-même, est le secret d'une âme, de même qu'elle est le secret de ses métamorphoses. Plus chaque monade intègre de perceptions et de représentations de l'univers, plus elle déploie sa perfection propre et se différencie de chaque autre.“<sup>5</sup>

Wir sehen uns hier an die in *Sophia éternelle* erwähnte ‚foi monadologique‘ erinnert – „que le microcosme de l'individu personnel est tout un univers“<sup>6</sup> –, ohne dass hier jedoch auch nur die Namen von Schleiermacher und Leibniz fallen.<sup>7</sup> Paradoxerweise aber scheint er gerade hier diesen ‚Glauben‘

---

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 18.

<sup>2</sup> Ebd., 11.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 10. Dass gerade in seiner Avicenna-Monographie dieser Name wieder fällt, könnte eine Art verhüllte Hommage an seinen einstigen Lehrer sein, der ihn ja auf Avicennas Zusammenhang von Kosmologie und Angelologie gebracht hatte. Dies aber erwähnt er hier nicht. Vgl. Auch S. 119, wo er seinen einstigen Lehrer lobt als denjenigen, welcher den Einfluss avicennischen Denkens auf den lateinischen Westen erstmals gründlich geklärt habe.

<sup>4</sup> Ebd., 10: „Mieux encore: on peut ne professer ni le thomisme, ni le scotisme, ni l'augustinisme, et cependant ‚valoriser‘ positivement ces univers théologiques, et sans y établir sa propre demeure, leur réserver en soi-même une demeure.“

<sup>5</sup> Ebd., 10f.

<sup>6</sup> DERS., *La Sophia éternelle*, 14 FN 5.

<sup>7</sup> Leibniz erwähnt Corbin jedoch in einem anderen Zusammenhang, in DERS., *Avicenne et le récit visionnaire*, 83 FN 105. Zu Leibniz' Perspektivgedanken im Rahmen seiner Monadologie vgl. v.a. die §§ 56-58, LEIBNIZ, *Monadologie* / *Lehrsätze der Philosophie*, 120ff. Zu Schleiermachers Verwendung der Perspektivität vgl. v.a. seine fünfte

weiter auszuführen als dort. Demnach hat jenes Unterfangen, welches die eigentliche (philosophische) Frage (la suprême question) berücksichtigt, eine spirituelle Bildung im umfassenden Sinne (formation spirituelle) zur Voraussetzung, welche erlauben soll, die verschiedenen Seins- und Erkenntnismodi nur schon als solche erkennen und sie zudem in seinem Inneren integrieren zu können. Umgekehrt fehlt einem Philosophen, welcher überhaupt die Möglichkeit von verschiedenen Seins- und Erkenntnismodi in Abrede stellt, jene spirituelle Bildung. Deshalb gilt: „les philosophes doivent avant tout ne jamais perdre le sentiment de leur vocation d’hommes de l’esprit: ils n’ont pas à subir les données émergeant de l’inconscience générale; ils ont à proposer des tâches, leur effort devrait-il ne fructifier que par-delà leur tombe.“<sup>1</sup> Was er hier antönt als ein Anheimfallen an dasjenige, was aus dem kollektiven Unbewussten auftaucht, nimmt wohl Bezug auf seine immer wiederkehrende Kritik an der historisierenden Engführung, mit der man sich zu einem Kind seiner Zeit degradiert.<sup>2</sup> Echte philosophische Bildung jedoch muss gerade dazu ermächtigen, sich aus der allgemeinen Zeit zu erheben in seine eigene Zeit, um darin Aufgaben vorzuschlagen (proposer des tâches), welche dem allgemeinen Bewusstsein über mögliche Seins- und Erkenntnismodi durch eben jene Engführung abhandengekommen sind. Insofern sind eine Art Emanzipation vom philosophischen Kosmos seiner eigenen Herkunft – im Falle Corbins das Abendland – und die Hinwendung zu philosophischen Entwürfen anderer Kulturen – im Falle Corbins der Orient – ein grosser und bedeutsamer Schritt, durch den das Sensorium geschärft wird auch für andere Daseinsmöglichkeiten.<sup>3</sup>

Anders aber als einem Dasein in seinem traditionellen geschlossenen Kosmos geht es dem hier Corbin vorschwebenden Philosophen in seiner *formation spirituelle* um eine grundsätzlich *perspektivische* Aneignung von Daseinsmöglichkeiten und insofern nicht mehr um den Entscheid für bzw. die Bekehrung hin zu einer bestimmten Welt-Anschauung, sondern um die Integration vieler im eigenen Innern. Der Philosoph, der so seine *formation spirituelle* pflegt, lebt nicht mehr in einer bestimmten Welt allein, sondern gibt bestimmten Welten Raum in sich selber, sodass hier eine Umkehrung nach innen hin wie auch eine Integrationsarbeit angezeigt ist und damit die Aneignung oder Steigerung von Bewusstsein (*prise de conscience*) überhaupt. Die Welt bzw. das Universum soll von seinen verschiedenen Blickwinkeln und Perspektiven her betrachtet werden, und dessen Wahrnehmungen (*perception*) und Repräsentationen (*représentations*) als eigene Möglichkeiten in seinem Selbst (*monade*) integriert werden. Je mehr Blickwinkel so in einem integriert werden, umso vollendeter bzw. umfassender, totaler bzw. integraler wird die eigene Bildung und zugleich umso differenzierter in sich selbst wie auch gegenüber anderen. Damit wird nun auch der eigentliche Unterschied sichtbar zwischen einem orientalischen Philosophen, wie es ihn noch heute im Iran gibt und welcher entweder in einem avicennischen oder suhrawardischen Kosmos lebt einerseits und einem philosophischen Orientalisten andererseits, so wie sich Corbin selbst zu verstehen scheint. „Cette inversion du sens de l’intériorité exprime du même coup ce qui du point de vue de la personnalité consciente, s’appelle *intégration*. Mais intégrer un monde, le faire sien, implique aussi que l’on en est soi-même sorti pour le faire rentrer en soi-même.“<sup>4</sup> Die Art

---

Rede in SCHLEIERMACHER, Über die Religion, sowie Andreas KREBS, Friedrich Schleiermacher interkulturell gelesen, Nordhausen 2011, 81ff.

<sup>1</sup> CORBIN, Avicenne et le récit visionnaire, 12.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 10.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu CORBIN, Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardî, 7.

<sup>4</sup> CORBIN, Avicenne et le récit visionnaire, 17, wo er aus eigener Erfahrung im Iran spricht: „Peut-être est-ce l’occasion de parler d’expérience. L’orientaliste vivant en Iran, spécialement adonné à l’étude de la philosophie de l’Ishrâq, par exemple, se sent uni intérieurement à son confrère ishrâqî, Iranien contemporain, par les liens d’une même sympathie spirituelle. Il est clair cependant que leur sympathie commune n’a pas tout à fait le même sens. Chercher à formuler cette différence est de première importance; car c’est en fin de compte l’effort de prise de conscience auquel, disions-nous précédemment, nous invite l’exemple d’Avicenne. Je crois que l’on pourrait à grands traits dire ceci: le philosophe oriental professant la philosophie traditionnelle *vit dans* le cosmos avicennien ou dans le cosmos suhrawardien, par exemple. Pour l’orientaliste, c’est plutôt ce cosmos qui *vit en lui*. Cette inversion [... s.o.].“ Vgl. Auch S. 299: „C’est une exégèse que l’âme accomplit elle-même sur elle-même, et qui lui



von Integration, welche Corbin hier vorschwebt, setzt also eine Interiorisation voraus, welcher ihrerseits wiederum eine Distanznahme oder Differenzierung vorausgeht, durch die man aus dem bislang selbstverständlichen Innewohnen einer Welt herausgerissen wird.<sup>1</sup>

Der entscheidende Punkt nun ist, dass dieser Bruch erstens bei Avicenna geschehen und in seinen Erzählungen sichtbar und greifbar geworden ist, womit eine heilsam neue Perspektive auf sein Weltbild geworfen worden ist.<sup>2</sup> Zweitens ist es eben diese neue Perspektive, welche sie so aktuell macht und welche Corbin sozusagen als Schlüssel dient, um mit dem weltgeschichtlichen Bruch von Weltbildern gerade auch heute noch sinnvoll umgehen zu können, ohne entweder vor einer scheinbar alternativen Wahl stehen zu müssen, noch durch Wahl beider in eine Psychose bzw. Gespaltenheit zwischen unversöhnlichen Weltbildern abzugleiten: „on ne dépasse qu'en assumant; ce qu'on rejette en bloc ou ce qu'on refuse de voir, demeure en l'état, non intégré à la conscience, source des plus redoutables psychoses.“<sup>3</sup> Das Dilemma besteht als solches nur insofern, als die zur Debatte stehenden Weltbilder in ihrem Objektivstatus genommen werden. Gerade das Beispiel Avicennas zeigt aber deutlich, dass in jedem Weltbild hinter vermeintlicher Objektivität noch viel wesentlicher die Projektion unbewusster Inhalte mit im Spiel ist, ja die Projektion einer ganzen *imago mundi*, welche jeder nach seiner Weise in sich trägt und aller empirischen Wahrnehmung vorausgeht. Avicenna sei zu einem solchen Punkt der Bewusstwerdung gelangt, wie ihn selbst unter Philosophen nur wenige erreichen: Dass ihm nämlich in seinen Erzählungen seine vormals vermeintlich objektiv rationalisierte Welt nunmehr nicht als Abstraktion erscheint, sondern vielmehr als *Bild* einer Welt, welches mehr die Seele wieder spiegelt als die Welt an und für sich.<sup>4</sup> „Il ne s'agit pas d'une image résultant de quelque perception extérieure préalable, mais d'une Image qui devance toute perception, un *a priori* qui exprime l'être le plus profond de la personne, ce que la psychologie des profondeurs appelle une *Imago*. Chacun de nous porte en lui-même l'Image de son propre monde, son *Imago mundi*, et la projette dans un univers plus ou moins cohérent, qui devient la scène où se joue son destin. Il peut n'en avoir pas conscience, et dans cette mesure il éprouvera comme imposé à lui-même et aux autres, ce monde qu'en fait lui-même ou les autres s'imposent à eux-mêmes. C'est aussi bien la situation qui se maintient tant que les systèmes philosophiques se donnent comme 'objectivement' établis. Elle cesse proportionnellement à la prise de conscience qui permet à l'âme de franchir triomphalement les cercles qui la retenaient prisonnière. Et c'est cela toute l'aventure qui est contée, à titre d'expérience personnelle, dans le Récit

---

rend possible, au lieu de *se subordonner* à un monde extérieure et étranger, d'*intégrer* ce monde à elle-même. Au lieu de succomber aux philosophies et aux expériences du passé, ou bien d'entrer en lutte comme en affrontant quelque obstacle extérieur, – l'âme doit apprendre à les surmonter, à leur faire en soi-même un demeure, à s'en rendre libre tout en les libérant ainsi elles-mêmes.“

<sup>1</sup> Inwiefern hier wiederum Anklänge an Heidegger zu hören sind, ist schwer abzuschätzen. Auf jeden Fall macht auch er in seiner Analyse des In-der-Welt-Seins auf einen Bruch aufmerksam, durch den das Umgehen mit den Dingen (dem Zeug), die zunächst und zumeist Zuhandenes sind, durch ihr Unbrauchbargewordensein zu etwas Vorhandenem werden, womit sie vom Einzelnen zum Zeugganzen und schliesslich zur Welt verweisen. Ist die ‚Störung‘ aber nicht gegeben, so lässt man es damit bewenden. Vgl. HEIDEGGER, Sein und Zeit, 63ff.

<sup>2</sup> CORBIN, Avicenne et le récit visionnaire, 17, wo er auf jene Integration durch Interiorisation mit vorhergehender Distanzierung Bezug nimmt, schreibt deshalb Corbin: „C'est précisément cette expérience qu'attestent les Récits visionnaires d'Avicenne, et par là ils attestent son enseignement le plus actuel. A la limite du Récit de Hayy ibn Yaqzân, l'âme expérimente qu'en prenant conscience d'elle-même, *Anima*, elle peut connaître l'Ange. Mais la connaissance de l'Ange et le plérôme de l'Ange sont au-delà du système du cosmos et de ses Sphères. Il faut sortir; alors seulement ce monde pourra être *intérieurisé* et reconquis par l'âme comme vraiment sien. A cette limite, le philosophe entrevoit son 'Soi-même'; Hay ibn Yaqzân devient visible à la vision mentale, et la philosophie devient une oraison dialogique.“

<sup>3</sup> Ebd., 12.

<sup>4</sup> Ebd., 8: „Cette signification, ils [die Erzählungen] nous l'enseignent directement, parce qu'ils nous montrent cet univers non pas comme une grandeur abstraite et dépassée par nos conceptions ‚modernes‘, mais comme recueillant cette Image que l'homme Avicenne porte en lui-même, comme chacun de nous porte également la sienne.“

de Hayy ibn Yaqzân et dans le Récit de l'Oiseau."<sup>1</sup> Mit Anleihen aus der Tiefenpsychologie<sup>2</sup> gelangt Corbin so zu einer faszinierenden wie auch kühnen Projektionslehre. Hier wird im Grunde nichts anderes gesagt, als dass jedwede Weltbilder noch wesentlicher Bilder der Seele sind, welche mehr über diese als über die Welt an und für sich etwas aussagen. Da es aber in der Natur der Projektion liegt, unbewusst zu sein,<sup>3</sup> ist dies den meisten eben nicht bewusst, sondern sie vermeinen die Welt wie sie wirklich ist und nicht die Seele selbst zu sehen. Was sie dann aber in dieser oder doch eben treffender: in ihrer Welt erleben, ist die Dynamik ihrer eigenen Seele, welche sich wie eine Folie über ihren gesamten Weltbezug gelegt hat und durch welche ihr Schicksal präfiguriert ist. In dem Masse aber, wie die Projektion zurückgenommen, d.h. bewusst gemacht wird, kommt die Seele zu sich selbst und befreit sich von dem Rahmen, in welchen sie sich projiziert und gewissermassen gefangen gehalten hat. „La rupture de niveau une fois consommée, l'âme révèle toutes les présences qui l'habitaient depuis toujours, sans qu'elle en ait eu jusque-là conscience. Elle révèle son secret; elle se contemple et se raconte comme à la recherche des siens, come pressentant une famille d'êtres de lumière qui l'attirent vers un climat au-delà de tous les climats jusque-là connus. Ainsi se lève à son horizon un Orient que sa philosophie anticipait sans le savoir. La figure de l'Intelligence agente', qui domine toute cette philosophie, révèle sa proximité, sa sollicitude. L'Âge s'individue sous les traits d'une personne précise, dont l'annonciation correspond au degré d'expérience de l'âme à laquelle il s'annonce: c'est par l'intégration de toutes ses puissances que l'âme s'ouvre à la transconscience, et anticipe sa propre totalité. Cette totalité – *Homo integer* – ne peut s'exprimer qu'en un symbole.“<sup>4</sup>

Was in den Erzählungen Avicennas also geschieht – so die These Corbins –, ist die Offenbarung bzw. Bewusstwerdung seines Weltbildes als innerer Wirklichkeit der Seele, die mehr Gewicht zu bekommen scheint als das vermeintlich objektiv konstruierte Weltbild. Was hier konstruiert wurde, wird durch Bewusstwerdung der Seele, durch einen Bruch der Ebenen als Widerspiegelung der inneren Wirklichkeit enthüllt. Die äusserlich angesetzten Hierarchien der Himmel, die Intelligenzen und Himmelsseelen,

<sup>1</sup> Ebd., 8f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 8, 18, 176, 202, etc. Auf S. 18 stellt Corbin folgende Frage, mit der er zugleich seine eigene Zugangsweise impliziert: „Faudrait-il que l'Orient succombe aux philosophies aliénant l'être de l'homme dans l'objectivité des choses, au moment où l'Occident, par des voies diverses (phénoménologie, psychologie des profondeurs etc.), tente de reconquérir l'âme tombée captive – comme l'Oiseau du Récit avicennien – dans le réseau des déterminismes et des positivismes?“

<sup>3</sup> Vgl. Jungs Definition der Projektion, Helmut HARK, Lexikon Jungscher Grundbegriffe. Mit Originaltexten von C.G. Jung, Olten 1988, 129ff.: „*Projektion* bedeutet die Hinausverlegung eines subjektiven Vorganges in ein Objekt. [...] Die P. ist demnach ein Dissimilationsvorgang, indem ein subjektiver Inhalt dem Subjekt entfremdet und gewissermassen dem Objekt einverleibt wird.“ (GW 6, § 870f.). Weiter: „Ebenso wie man geneigt ist anzunehmen, dass die Welt so ist, wie wir sie sehen, so nimmt man auch naiverweise an, dass die Menschen so seien, wie wir sie uns vorstellen. Leider existiert in diesem letzteren Fall noch keine Physik, welche das Missverhältnis zwischen Wahrnehmung und Wirklichkeit nachweist. Obgleich die Möglichkeit grober Täuschungen um ein Vielfaches grösser ist als bei der Sinneswahrnehmung, so projizieren wir doch ungescheut und naiv unsere eigene Psychologie in den Mitmenschen. Jedermann schafft sich auf diese Weise eine Reihe von mehr oder weniger imaginären Beziehungen, die wesentlich auf solchen Projektionen beruhen. [...] Ein Mensch, den ich hauptsächlich durch meine Projektion wahrnehme, ist eine *Imago*, oder ein *Imago*- oder *Symbolträger*. Alle Inhalte unseres Unbewussten sind konstant projiziert in unsere Umgebung, und nur insofern wir gewisse Eigentümlichkeiten unserer Objekte als Projektionen, als *Imagines* durchschauen, gelingt es uns, sie von den wirklichen Eigenschaften derselben zu unterscheiden. [...] Wer nicht ein ungewöhnliches Mass an Selbstbesinnung besitzt, wird nicht über seinen Projektionen stehen, sondern meistens darunter, denn der natürliche geistige Zustand setzt das Vorhandensein dieser Projektionen voraus. Es ist das Natürliche und Gegebene, dass die unbewussten Inhalte projiziert sind.“ (GW 8, § 507).

<sup>4</sup> CORBIN, Avicenne et le récit visionnaire, 9. Mit dem Begriff des Überbewusstseins (transconscience) markiert Corbin einen Übergang, den zu gehen Jung nicht bereit war – dieser hielt sich an seine Terminologie des Unbewussten, denn auch das Überbewusstsein ist meist unbewusst. Vgl. dazu HAKL, Eranos, 207, wo ersichtlich wird, dass Frau Fröbe dies bei Jung als unbefriedigend empfand. Corbin scheint also auch hier in gewisser Weise näher bei Frau Fröbe zu stehen (-> 3.3.4.4.).

erscheinen nun als Präsenzen einer inneren Wirklichkeit, als Potenzen der eigenen Seele, als Wesen, welche sie bewohnen und die es so zu integrieren gilt und im Masse ihrer Integration den Menschen vervollkommen. Der Aktive Intellekt wird hier nicht etwa zu einer Allegorie degradiert, vielmehr wird er spiritualisiert, womit er nicht mehr eine abstrakte Grösse ist, sondern in individueller Gestalt sich fürsorgend dem Menschen zuneigt – nun aber, aufgrund der Erfahrungsqualität, viel eher im Symbol fassbar bzw. andeutbar ist, da seine Wirklichkeit das rational Mögliche übersteigt. Exemplarisch für diese Operation, durch welche Interiorisation wie Integration geschieht, ist für Corbin die bereits bekannte hermeneutische Technik, die „*exégèse spirituelle*“<sup>1</sup> welche unter dem *terminus technicus* des *ta'wīl* zusammengefasst wird und welche methodisiert wurde „de tous nos Spirituels, néoplatoniciens, Ishrâqîyûn, soufis, thésophes ismaéliens“<sup>2</sup>. Da *ta'wīl* soviel heisst wie ‚zurückbringen oder zurückführen an den Ursprung‘ und sich zunächst auf den Buchstaben des Buches der Heiligen Schrift bezieht, so bezieht er sich hier im Falle von Avicenna auf den ‚Buchstaben‘ seiner Kosmologie. Corbin, der alte Nonkonformist, geht hier so weit zu sagen, dass der *ta'wīl* diejenige Operation sei, welche die Treibfeder jedweder Spiritualität ausmache – „dans la mesure où c'est elle qui permet de dépasser tous les conformismes, toutes les servitudes littérales, opinions reçues toutes faites.“<sup>3</sup> Denn hier komme die Seele mit ihrem innersten Geheimnis ins Spiel und so stehe dem *ta'wīl* des Textes (von Schrift oder Kosmos) als polares Gegenüber der *ta'wīl* der Seele, was also so viel heissen soll wie die Rückführung der Seele an ihren eigenen Ursprung.<sup>4</sup> Dieser Ursprung der Seele aber wird in eben dem *ta'wīl* der avicennischen Erzählungen, wo der Aktive Intellekt spiritualisiert wird, als ihr ureigener Engel sichtbar. Von daher zeigt sich denn auch hier wieder das Verhältnis von *Exegese* und *Exodus* im bereits bekannten Licht: In der Exegese des *ta'wīl* führt sich die Seele im Spiegel der durch Offenbarung gewordenen Schrift (*tanzīl*) zurück zu sich selbst, der Buchstabe offenbart sich als Metapher gegenüber der Wahrheit, der Buchstabe wird zu Geist, das Äussere zum Inneren und so zur esoterischen Bedeutung: „Sous l'idée de l'exégèse se fait jour celle d'un Guide (l'exégète), et sous l'idée de l'exegesis transparaît celle d'un exode, d'une ‚sortie d'Égypte‘, qui est un exode hors de la métaphore et de la servitude de la lettre, hors de l'exil et de l'Occident de l'apparence exotérique vers l'Orient de l'Idée originelle et cachée.“<sup>5</sup>

Mit diesem Umbruch der Ebenen, mit dieser Verinnerlichung des Weltbildes, verlagert sich nun aber die Frage nach seiner Zeitgemässheit grundlegend. Denn insofern es sich hier nicht so sehr um ein objektives Weltbild handelt, sondern um eine *Chiffre* innerer Zuständlichkeit, erübrigt sich die Frage, ob man sich nun dem alten Weltbild verpflichtet fühlt oder ob man einen Sprung vorwärts macht ins moderne ‚faustische‘ Weltbild, das andere aber als überholt und gestorben hinter sich lässt. Hinter einer solchen Sicht steht die Auffassung, dass die philosophische Situation bloss mit Dingen oder Gegenständen zu tun hätte, die sich – unabhängig von der Seele bzw. einem gegenwärtigen Subjekt – im Strom der Zeit überlieferten und mit dem man entweder mitgehen kann oder sich dagegen stemmt. Zu meinen, man stehe hier unvermeidlich vor einer Wahl, zeugt nur von einer Verengung des Blickes: „Ni l'une ni l'autre de ces décisions ne témoignent d'une authentique *formation* philosophique, pas plus qu'elles ne contribuent à celle-ci. Il ne s'agit ni de lutter contre un passé moribond, ni d'assumer un passé mort. La vie ou la mort sont des attributs de l'âme, non pas des choses présentes ou passées.

<sup>1</sup> CORBIN, Avicenne et le récit visionnaire, 32.

<sup>2</sup> Ebd., 32.

<sup>3</sup> Ebd., 32.

<sup>4</sup> Vgl. auch ebd., 299: „Prenant le cas exemplaire du *ta'wīl* qui soulève et élève en quelque sorte, la lettre d'un texte sacré pour en faire apparaître le *sens spirituel* assimilable à la conscience vécue, nous avons désigné l'effort qui libère une pensée de l'empaquetage de la lettre comme 'exégèse de l'âme'. C'est une exégèse que l'âme accomplit elle-même sur elle-même, et qui lui rend possible, au lieu de se *subordonner* à un monde extérieur et étranger, d'*intégrer* ce monde à elle-même. Au lieu de succomber aux philosophies et aux expériences du passé, ou bien d'entrer en lutte comme en affrontant quelque obstacle extérieur, – l'âme doit apprendre à les surmonter, à leur faire en soi-même une demeure, à s'en rendre libre tout en les libérant ainsi elles-mêmes.“

<sup>5</sup> Ebd., 33.

Il s'agit plutôt de *comprendre* ce qui une fois rendit ce passé *possible*, le fit advenir, en fut l'*avenir*. Ressaisir ce possible, c'est saisir si ce passé a encore de l'*avenir*; là même il ne faut pas céder à l'illusion que la décision est imposée par les choses. La décision de l'*avenir* incombe à l'âme, dépend de la manière dont elle se comprend elle-même, de son refus ou de son acceptation d'une nouvelle naissance.<sup>1</sup> Die *formation spirituelle*, welche hier nun als *formation philosophique* präzisiert wird und umgekehrt, muss demzufolge die Daseinsmöglichkeiten im Blick halten, welche durch gewisse Entwicklungen aus dem Blickfeld geraten sind. Es ist deshalb gerade die Aufgabe des Philosophen des Geistes, daran zu erinnern, was dem Menschen einst bedeutsam war, weil es ihm Zukunft erschlossen hat. Dies aber hat bedeutsame Konsequenzen für das Philosophieverständnis: „Il semble que l'on doive désormais renoncer à séparer histoire de la philosophie et histoire de la spiritualité. La philosophie n'est elle-même qu'un symptôme partiel du secret qui transcende tous les énoncés rationnels, et qui tend à s'exprimer dans ce que l'on peut appeler globalement une spiritualité, laquelle englobe tous les phénomènes et expressions de la conscience religieuse.“<sup>2</sup> Für Corbin sind philosophische Projekte also oft Ausdruck noch tiefer liegender, geheimnisvoller Suchbewegungen, welche es aufzudecken gilt und welche er unter dem Begriff der Spiritualität fassen möchte. Insofern sollten die so verstandenen Philosophen als Menschen des Geistes (*hommes de l'esprit*) ein Sensorium auch für das religiöse Bewusstsein als der eigentlichen Quelle jener Suchbewegungen haben und eben hierin besteht ihre notwendige *formation spirituelle* nebst der meist einseitigen *formation philosophique*. Aus all dem folgt: „Il peut se faire que la *lettre* de son [Avicennas] système cosmologique soit close à la conscience immédiate de nos jours. Mais l'expérience personnelle confiée à ses Récits, révèle une *situation* avec laquelle la nôtre a peut-être quelque chose en commun. Dans ce cas, tout son système devient le 'chiffre' d'une telle situation. Le 'déchiffrer', ce n'est pas accumuler une vaine érudition des choses, mais nous ouvrir à nous-mêmes notre propre possible. Le dilemme énoncé plus haut et qui a peut-être le sens d'une tragédie pour la conscience orientale, – ce dilemme a une issue. On ne peut *se libérer* soi-même du passé qu'en *libérant ce passé* lui-même; mais le libérer, c'est lui redonner de l'*avenir*, le rendre signifiant.“<sup>3</sup>

### 3.3.3.2. Die Verortung der avicennischen Geste im gnostischen Iran

Mit all diesen Ausführungen ist nun aber auch ein Hinweis darauf gegeben, wie das avicennische System *situert* ist in der Gesamtheit geistiger Entwürfe. Denn sofern Avicenna von seinem Weltbild ausgehend in seinen Erzählungen von einer lebendigen Erfahrung zu berichten vermag, kann jenes Weltbild nicht einfach als überholt in die Akten der Vergangenheit gelegt werden, um damit höchstens noch historische Forschung zu betreiben. Die lebendige Erfahrung zeugt vielmehr von einer Relevanz, welche in diesem System selbst verborgen liegt: „Ces Récits, en substituant une dramaturgie à la cosmologie, nous garantissent l'authenticité de cet univers: il est vraiment le lieu d'une aventure personnellement vécue. Du même coup, ces Récits semblent dicter une réponse à la question de savoir où situer l'avicennisme dans le plérôme des systèmes philosophiques. Ils rendent impossible de le reléguer dans un passé définitivement mort et dépassé. Il recèlent une leçon impérieuse, celle que nous avons à recueillir lorsque nous nous interrogeons ensemble, philosophes d'Orient et philosophes d'Occident, sur la signification de l'avicennisme pour notre destin de philosophes, c'est-à-dire pour ce que

<sup>1</sup> Ebd., 11f.

<sup>2</sup> Ebd., 18. Vgl. auch S. 142: „si l'on n'atteint pas cette conscience spirituelle subliminale, les discussions philosophiques n'ont guère plus de portée qu'un entretien administratif quelconque. C'est pourquoi l'histoire de la philosophie ne devrait jamais être traitée à part de l'histoire de la spiritualité, voire de la dévotion vécue. L'on n'a plus alors affaire avec des systèmes, mais avec des symptômes. Et ces symptômes, dans le cas présent, trahissent la récurrence des motivations spirituelles qui, au cours des temps, ont appelé et nécessité une angélogogie.“

<sup>3</sup> Ebd., 12.

nous avons à professer en ce monde.“<sup>1</sup> Mit diesen Schlussfolgerungen bringt Corbin klar zum Ausdruck und bestätigt, was wir bislang über ihn gelernt haben: Dass eine Beschäftigung mit solchen alten Denkern v.a. insofern einen Sinn hat, als sie auch heute für uns eine Relevanz aufzuweisen vermögen – damit aber zeigt er sich ganz dem Grundanliegen von Eranos verpflichtet. Avicenna, der viel gefeierte Philosoph v.a. im Orient wie z.T. auch im Okzident, avanciert dank seinen Erzählungen zu einem Kronzeugen dafür, dass sich das Philosophieren nicht in einem rationalen Verorten des Menschen in seiner Welt und noch weniger in einer Verwaltung von Gedanken in Systemen erschöpft, die sich als solche denn auch mit der Zeit immer überholen. Viel wesentlicher geht es unter dem ‚Deckmantel‘ des Philosophen um ein Abenteuer, welches mit seiner Suche nach sich selbst bzw. seinem Selbst zu tun hat und damit v.a. spiritueller Natur ist.

Gegen dieses Verständnis von Philosophie werden natürlich viele philosophische Parteien des Westens Sturm laufen – einer Degradierung derselben, einer Verzerrung oder Verwässerung käme dies ja gleich. Aber Corbin beruft sich auf eine *andere* Philosophie als die im Abendland gewordene und in ihrem Namen möchte er in dieser Welt auch ‚Zeugnis ablegen‘ (professor). Dabei meint er eine ganze Front von ‚Spiritualen‘ im Rücken zu haben, welche diesem Philosophieverständnis viel eher zugeneigt waren und noch sind. Sie finden sich insbesondere in jenem Bereich, welcher sich zwischen dem einstigen byzantinischen und arabischen einerseits und dem indischen andererseits entfaltete, und sie haben ihre Banden zu ähnlichen spirituellen Familien auch anderswo.<sup>2</sup> Unter dem Begriff ‚Arabische Philosophie‘ sind sie ebenso wenig zu fassen, weil vieles von ihnen in Persisch verfasst worden ist, wie auch unter dem Begriff ‚muslimische Philosophie‘, welcher zu sehr eine Parallelität zur christlichen Philosophie insinuiert, welche aber so nicht behauptet werden kann – denn im Islam wurde die Philosophie nicht in gleichem Masse integriert und institutionalisiert, wie dies im westlichen Christentum geschehen ist. Corbin konstatiert deshalb: „Bref, ce ne sont là que quelques questions illustrant la difficulté paradoxale que nous éprouvons à thématiser la philosophie dont nous nous occupons; c’est avant tout un symptôme, et c’est ce qui en fait l’intérêt.“<sup>3</sup> Es scheint hier also eine Lücke aufzuklaffen, welche gleichsam symptomatisch ist und bis anhin nicht begrifflich ausgefüllt worden ist. Um das eigentlich iranische spirituelle Universum in den Blick zu bekommen, muss eine vermittelnde Welt gesetzt werden, welche im Bereich des Geistigen zwischen das zu stehen kommt, was in ihm das eigentlich arabische und das indische spirituelle Universum repräsentieren.<sup>4</sup> Corbin scheint hier absichtlich zwei weit voneinander liegende oder zumindest klar voneinander trennbare Gedanken beinahe kryptisch in einem einzigen Satz ineinander zu verweben, um gerade darin seine essentialistische Grundannahme zum Ausdruck zu bringen: Iran liegt nicht nur geographisch zwischen der indischen und der arabischen Welt, sondern an diesem Ort ist auch der Gedanke einer vermittelnden Welt zwischen dem, wofür jene beiden Welten stehen, ohnegleichen ausgearbeitet worden: Zwischen dem semitischen Monotheismus und der indischen Metaphysik des Selbst steht die iranische Angelologie.

---

<sup>1</sup> Ebd., 5.

<sup>2</sup> Dass Corbin sich zu diesen Familien selbst hinzu zu zählen scheint, zeigt sich in folgenden Worten: „Se sentir une plus grande attache avec ce qu’elles représentent, c’est aussi se sentir une plus grande responsabilité envers elles. Le lien qu’elles créent entre ceux qui y participent est un lien de famille spirituelle, et les familles spirituelles ont à revaloriser leur tâche et leur signification, non plus à se disputer des honneurs. Il y a une famille spirituelle iranienne ininterrompue depuis des siècles et caractérisée par des traits qui lui sont propres [...]. Mais une famille spirituelle a ceci en propre, qu’elle est ouverte à tous ceux qui professent avec elle un même culte pour les mêmes figures idéales et pour les mêmes valeurs.“ (ebd., 13f.) Corbin deutet es hier ziemlich klar an, dass er selbst gemeint ist, der demselben Kult huldigt zu derselben ideellen Figur, wobei mit der ideellen Figur wohl die Sophia gemeint ist, und mit dem Kult die „religion sophianique“. Vgl. dazu DERS., *La Sophia éternelle*, 12f.

<sup>3</sup> DERS., *Avicenne et le récit visionnaire*, 15.

<sup>4</sup> Ich habe hier versucht, folgenden Satz deutend zu übersetzen: „Affirmer l’univers spirituel proprement iranien, c’est énoncer le besoin qu’il existe dans le royaume de l’Esprit, un *monde intermédiaire* entre ce qu’y représentent le monde spirituel proprement arabe et l’univers spirituel de l’Inde.“ (ebd., 15).

In Anlehnung an Massignons Charakterisierung des Arabischen als der liturgischen Sprache des Islam (langue liturgique de l'Islam) und an Ivanows Umschreibung des Persischen im ismaelitischen Kontext als Kirchensprache (church language), möchte Corbin vom Persischen noch spezifischer als einer Sprache von Klerikern (langue de *clercs*) im urtümlichen Sinne des Wortes sprechen.<sup>1</sup> Denn in ihr ist eine Philosophie geboren worden, welcher ein ganz bestimmtes Los zugeteilt worden ist. Ibn 'Arabī habe vielleicht bis auf den Grund der Sache gesehen, wenn er der positiven Religion und der Philosophie zwei verschiedene Arten von Wissen zuschreibe, wobei erstere auf das Gesetz von Muhammad, letztere aber auf jenes von Idrīs zurück gehe, in dessen Figur im islamischen Kontext gleichermassen auch die Gestalten von Henoah, Seth und Hermes durchscheinen.<sup>2</sup> „L'indication d'Ibn 'Arabī réfère donc les philosophes à la tradition hermétiste comme à leur origine; aussi bien, pour les falāsifa, pour les Ishrâqiyûn de toute nuance, *Hermès* est-il le père des Sages, l'ancêtre des philosophes. Instituer Idrīs comme le 'prophète des philosophes', c'était les définir comme la communauté prolongeant en Islam les spéculations gnostiques développées autour des figures mythiques d'Hermès et d'Hénoch; c'était peut-être aussi nous découvrir la meilleure perspective pour apercevoir la convergence des traditions iraniennes.“<sup>3</sup> Mit dem Begriff der Gnosis scheint also Corbin mehr oder weniger fündig geworden zu sein und er möchte sie mit Quispel nicht auf eine bestimmte Religion beschränkt wissen, sondern vielmehr im Sinne einer „Weltreligion“<sup>4</sup> sehen, welche sich als etwas Verbindendes in den offiziellen Formen dieser Religionen finden lasse und diese auch mit ihrem Geist durchdrungen habe.<sup>5</sup> Avicenna gehört seiner Meinung nach auch zu dieser Denkform, d.h. natürlich v.a. ausgehend von seinen Erzählungen und mit ihm dann die Philosophen des Iran überhaupt, denn hier gilt: „Il y a une Gnose ismaélienne, une gnose ishrâqî, une gnose shî'ite, soufie-shî'ite, soufie-ismaélienne, et tout Iranien ayant une culture spirituelle entend fort bien les résonances du mot '*Erfân*.“<sup>6</sup> Da also die Idee der Gnosis ('*erfân*)

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 14. Corbin meint damit wohl die Etymologie von 'Kleriker', welche auf das griechische *klēros* zurück verweist und soviel wie Los, Anteil oder Erbteil bedeutet. Den Klerikern in diesem Sinne ist also ihr Teil zugestanden – „ce beau mot en son usage archaïque rappelle au philosophe ce qu'il a 'reçu en partage'.“

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 16.

<sup>3</sup> Ebd., 16.

<sup>4</sup> So der Titel einer wenige Jahre zuvor erschienenen Schrift, vgl. QUISPEL, Gnosis als Weltreligion. Quispel war ein langjähriger Eranos-Redner, der in der ähnlichen Zeitspanne (1947-1971) wie Corbin, jedoch mit einem 12jährigen Unterbruch, seine Vorträge hielt, und zwar vorwiegend zu Themen der antiken Gnosis (vgl. Daimon-Verlag, Eranos, 34f.). Quispel selbst formuliert Gnosis in der Form der antiken Gnosis auf eine Weise, der Corbin zu einem hohen Masse wohl zustimmen konnte: „Gnosis ist mythische Projektion der Selbsterfahrung.“ (QUISPEL, Gnosis als Weltreligion, 17). Es ist auch bemerkenswert, dass Quispel unter der Überschrift *Die Himmelfahrt der Seele* betont, dass die kosmogonischen Mythen der antiken Gnostiker keine wissenschaftliche Welterklärung sein wollen, sondern dass diese, in Übereinstimmung mit seiner Definition von Gnosis, vielmehr mit ihrer eigenen Selbsterfahrung zu tun haben (vgl. CORBIN, Avicenne et le récit visionnaire, 20, wo er diesen Punkt aufzunehmen scheint). Quispel schreibt deshalb in einem Schlüsselsatz: „Die Soteriologie beherrscht die Kosmologie.“ (QUISPEL, Gnosis als Weltreligion, 40). Diese Idee erinnert natürlich stark an Corbins Stossrichtung in seiner Interpretation der Erzählungen Avicennas, wonach hier ebenfalls die kosmologische Funktion der Engel in eine soteriologische umgewandelt wird. Wie die Abhängigkeiten zwischen Corbin und Quispel zu beurteilen sind, ist für mich schwer zu sagen, es sei aber zumindest auf die genannten Übereinstimmungen hingewiesen.

<sup>5</sup> Vgl. CORBIN, Avicenne et le récit visionnaire, 16.

<sup>6</sup> Ebd., 17. Zum Begriff '*erfân*' vgl. Gerhards BÖWERING, Art. 'Erfân (1), in: Ehsan YARSHATER (Hg.), Encyclopedia Iranica, London 1982-, wo es gleich zu Beginn heisst: „'ERFÂN (lit., knowledge), Islamic theosophy. In its generic use, the term '*erfân*' as describing Islamic "theosophy," is a broad and somewhat amorphous concept adopted by 20th century scholarship for intellectual developments that combine Sufi thought and Twelver Shi'ite philosophy. The modern use of the term (1) emphasizes the mystico-philosophical side of Sufism and Shi'ism, in contra-distinction to the organized practice of Sufism (*taṣawwuf*) and to the rational speculation and legalistic reasoning of Shi'ite theology (*kalām*) and law (*feqh*); (2) it stresses the intuitive side of Islamic thought and wisdom (*ḥekma*), traced back to Šehāb-al-Dīn Yaḥyā Sohravardī and 'Ebn al-'Arabī, as against the tradition of deductive philosophy (*falsafa*), associated with Ebn Rošd (d. 595/1198); (3) it seeks its roots in the *bāṭen*, the inner and hidden side of Islamic religiosity, that is understood, together with the generally more prominent, outer and manifest side (*ẓāher*) of Islamic law and religion, as shaping the totality of Islam.“

in Iran schon früh und bis auf den heutigen Tag tief verwurzelt sei, überrasche es denn auch nicht – wiederum auf Gilles Quispel verweisend<sup>1</sup> –, wenn die Gnostiker der Antike ihre frühesten Vorfahren in Iran selbst zu suchen pfl egten. Corbin ist sich natürlich bewusst, dass die Formen, unter welchen gnostisches Gedankengut sich entfaltete, grossen Schwankungen und Verwandlungen unterworfen gewesen sind, doch der entscheidende Punkt der gnostischen Anschauung ist für ihn immer dies: „il s’agit bien toujours d’une même attitude spirituelle fondamentale: une délivrance, un salut de l’âme obtenu non pas par la Connaissance tout court, mais par la Connaissance qui précisément est *gnosis*.“<sup>2</sup> Inhalt dieser Gnosis ist die fundamentale Re-Orientierung des Gnostikers in dieser Welt, eine Orientierung, welche ihn als Fremden in ihr offenbart und ihm einen neuen Stand in ihr gibt – sie situiert die menschliche Existenz auf eine neue Weise, durch die die Rede vom Orient erst recht ihren eigentlichen Sinn erhält und damit den Inhalt einer *orientalischen* Philosophie heraufbeschwört.<sup>3</sup> „C’est en s’éveillant au sentiment d’être une Étrangère, que l’âme du gnostique découvre où elle est, et pressent à la fois d’où elle vient et où elle retourne. Comme le dit Sohrawardî en son ‘Épître des Tours’ (risâlat al-Abrâj): l’idée du Retour implique une présence antérieure, une préexistence en la patrie d’origine“<sup>4</sup>.

Ein weiteres Charakteristikum ist damit gegeben: Das durch die vorausgehende Präsenz gegebene Gewahrsein einer Fremdheit in dieser Welt impliziert zugleich jenes der Verwandtschaft mit himmlischen Wesen und umgekehrt – zu sich selbst gekommen, erkennt sie sich als Fremde in dieser Welt, wo sie im Exil desorientiert und auch entstellt wird. Durch einen individuellen Anspruch aber wird sie herausgehoben vom Joch kollektiver Normen. „C’est que l’idée même de l’origine et de la parenté céleste, exhaussant individuellement *chaque* âme qui en prend conscience à un rang unique et privilégié, est insupportable au monde des normes communes. Par leur tendance nivellante, ces normes ne peuvent que l’ignorer ou tout faire pour en abolir tout rappel. Aussi l’âme éveillée à son individualité ne peut plus se satisfaire des règles communes ni des préceptes collectifs.“<sup>5</sup> Hier liegt ein wesentlicher Punkt für Corbin, dass nämlich in dieser gnostischen Ansicht der Mensch in seiner Individualität bestärkt wird und sich nicht etwa einer kollektiven Norm unterwerfen muss. Das Erwachen der Seele zu sich selbst geht immer einher mit der Begegnung zu einem Du, der Visualisierung des himmlischen Führers, von dem der individuelle und individualisierende Anspruch ausgeht. Selbstrealisierung hat deshalb nichts zu tun mit einem Solipsismus, einer ‘Autoerotik’, sondern die so verstandene Individualität hat eine innere Struktur, die personal gefasst wird. „Au moment où l’âme se découvre comme étrangère et solitaire dans un monde qui lui avait été familier, se profile à son horizon une figure *personnelle*, s’annonçant *personnellement* à elle, parce qu’elle symbolise avec son fond le plus intime. Autrement dit, l’âme se découvre comme étant la contre-partie terrestre d’un autre être avec lequel elle forme une totalité de structure duelle. Les deux éléments de cette *dualité* peuvent être désignés comme le Soi et le Moi, ou comme le Moi céleste transcendant et le Moi terrestre, ou sous d’autres noms encore. C’est à ce Moi transcendant que l’âme s’origine dans le passé de la métahistoire; il lui était devenu étranger, tandis qu’elle sommeillait dans le monde de la conscience commune; mais il cesse de lui être étranger au moment même où c’est elle qui se sent étrangère dans ce monde. C’est pourquoi il lui faut de ce Moi une expression absolument individuelle, qui ne pourrait passer dans la symbolique commune (ou dans l’allégorie) sans que la différenciation individuelle péniblement conquise soit refoulée,

<sup>1</sup> Vgl. QUISPEL, Gnosis als Weltreligion, 7.

<sup>2</sup> CORBIN, Avicenne et le récit visionnaire, 16f.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 19. So findet sich die Rede vom Königssohn, der aus einem Reich des Ostens in den Westen kam und wieder zurückkehrte, bereits im *Perlenlied* der Thomasakten, wie auch später in Suhrawardîs *Erzählung vom westlichen Exil*.

<sup>4</sup> Ebd., 22.

<sup>5</sup> Ebd., 22.

nivellée et abolie par la conscience commune.“<sup>1</sup> Dies ist für Corbin die gnostische Intuition, die Verwandtschaft zu einem himmlischen Wesen, welche durch und durch individuell zu einem selbst im Bezug steht und mit dem man das Gespann einer Syzygie formt.

Die andere Seite dieser Medaille gnostischer Intuition ist, auch das haben wir schon gesehen, dass Gott damit in einen individualisierenden Bezug zum Menschen kommt, hier formuliert in der Gestalt des Heiligen Geistes – „dans chaque relation elle individualise l'Esprit-Saint en Esprit individuel, lequel est le parèdre céleste de l'être humain, son ange protecteur, guide et compagnon, aide et sauveur.“<sup>2</sup> Was damit schliesslich angesprochen wird, ist eine Form von Mystik, welche laut Corbin bislang so nicht gründlich gesehen und erkannt worden ist – Mystik und Angelologie sind hier eng miteinander verbunden und bedingen sich gegenseitig, womit der Mystikbegriff nuanciert bzw. um ein Element erweitert wird. Unterscheide man im Westen, den dogmatischen Erfordernissen entsprechend, häufig zwischen zwei Grundformen der Mystik, wonach in der einen Form die Erfahrung des übernatürlichen und persönlichen Gottes nur durch Gnade möglich ist und zudem dieser Gott allen Seelen in gleicher Weise und Distanz gegenüber steht, die andere Form aber eine angeblich natürliche Erfahrung des Selbst sei, so kommt diejenige Mystik, welche hier im Fokus ist, in die Mitte dieser beiden und nach gängiger Ansicht sich gegenseitig ausschliessenden Formen zu stehen.<sup>3</sup> Und gerade das ist es, was das iranische Universum als zwischen dem arabischen bzw. semitischen und indischen liegend charakterisiert. Hier tritt die Idee des Engels sozusagen zwischen Gott und Mensch und individualisiert die Beziehung. Die so gefasste mystische Seele kann nicht zufrieden sein mit einem von der exoterischen Theologie vertretenen allgemeinen Verhältnis zu Gott – sei es nun islamischer oder christlicher Provenienz –, sondern sehnt sich danach mit Gott, dem Geliebten, in ein Verhältnis von ‚seul à seul‘ zu kommen.<sup>4</sup> Einmal mehr erweist sich hier also die Angelologie als Schlüssellehre, sowohl in der Anthropologie wie auch in der Theologie. Ja, Corbin ging es in seiner Arbeit letztlich darum, eine „phénoménologie de la conscience angélique“<sup>5</sup> herauszuarbeiten, so wie es Heschel einst um eine Phänomenologie des prophetischen Bewusstseins ging. Das gefeierte Wort *Cogitor* von Franz von Baader aufnehmend,<sup>6</sup> zeigt sich dort ähnlich wie hier, dass der Mensch nicht vornehmlich denkt, sondern *gedacht wird*. Nun aber ist dieses Gedachtwerden ein Erleiden (*passion*) der angelischen Tätigkeit (*action*) in meinem individualisierten Gottesbezug. Das also ist die wesentliche Erweiterung und Vertiefung, nämlich das angelologische Lehrstück. Dieses könne denn auch als das eigentliche Geschenk Irans an die Menschheit betrachtet werden. „C'est sur ces hauts sommets que, selon la tradition, furent dispensées à Zarathoustra, le prophète iranien, les théophanies et les angélophanies plusieurs fois répétées. Ce que nous appelons en propre ‚angélogie‘ est peut-être le charisme propre, le don de l'âme iranienne à l'histoire religieuse de l'humanité.“<sup>7</sup> Das heisst aber natürlich nicht, dass diese Form philosophischer Angelologie, wie sie bei Avicenna oder Suhrawardī und all den anderen vertreten wurde, Eingang in die

---

<sup>1</sup> Ebd., 23.

<sup>2</sup> Ebd., 24.

<sup>3</sup> Ebd., 21 und 303f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 142: „La théologie exotérique peut mettre en lumière la relation commune des hommes avec leur Père commun, ou leur service commun envers le Roi tout-puissant. Il s'agit toujours là d'une relation commune à tous, partagée entre tous, situant chacun à équidistance du centre, pour ainsi dire. Mais l'expérience de l'âme mystique ne se satisfait que d'un 'seul à seul' avec l'Aimé, car l'amant ne peut partager son aimé; elle implique ce que l'on a voulu dire ici par individuation“. Die beiden Attribute, welche Corbin hier Gott gegenüber den Menschen zuschreibt, nämlich dass er Vater ist oder allmächtiger König, dem sie sich im gemeinschaftlichen Dienst unterwerfen, scheinen klar auf die beiden Gottesbegriffe der christlichen und islamischen Theologie zu verweisen.

<sup>5</sup> Ebd., 308f. und 313.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 64 und 305.

<sup>7</sup> Ebd., 139. Dieselbe Meinung vertritt auch Hans JONAS, *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, Frankfurt/Main 1999, 158, wo er das Perlenlied analysiert und auf die Idee des transzendenten Selbst zu sprechen kommt, welche im awestischen Begriff der *Daēnā* enthalten ist. Dieses Motiv sei der „wirkungsvollste Beitrag der persischen Religion zum Gnostizismus und zur Religionsgeschichte überhaupt.“ Diese Grundidee, wonach dem irdischen Ich,



orthodoxe islamische Theologie gefunden hätte, auch wenn der Glaube an die Engel als zweiter Glaubensartikel – nebst demjenigen an Gott, die offenbarten Bücher, die Propheten und den Jüngsten Tag – im Islam zentraler Bestandteil der Lehre geworden ist.<sup>1</sup> Einmal mehr zeigt sich, dass für Corbin nicht so sehr die orthodoxen Lehren von besonderem Interesse sind, als vielmehr die heterodoxen, ja, häretischen Lehren im Osten wie im Westen, denn was viele in ihrer ‚religion sophianique‘ verbindet, ist ihr non-konformistischer Zug, in welchem sie sich nicht dem Diktat der Allgemeinheit und den kollektiven Normen, Dogmen und Buchstaben beugten. Diese erweisen sich vielmehr gerade als Instrumente der Macht, unter der sich die Menschen von ihrem Ursprung entfremden lassen, anstatt zu ihrer individuellen Beziehung mit ihrem Ursprung zu finden. Im gnostischen Bewusstsein aber erwacht der Mensch aus der allgemeinen Betäubung und Bevormundung hin zu seinem Ursprung und vermag sich in diesem ‚orientalischen Licht‘ in seiner Welt wahrhaft zu orientieren. Suhrawardī ganz gemäss, ist der philosophische Rahmen der so propagierten gnostischen Erkenntnisweise also noch wesentlich ein *theosophischer* – denn gerade hier sind *formation philosophique* und *formation spirituelle* ineinander verwoben. Genau hierhin führt aber auch jener Sufismus, dem sich Corbin in seinen Studien ebenfalls zuwandte.

### 3.3.4. Der Sufismus als die höchste Form des geistigen Islam

Wie wir gesehen haben, erwähnt Corbin in seinem Werk zu Avicenna Ibn ‘Arabī als einen, der nach seinem Dafürhalten bis auf den Grund der Sache gesehen habe, wenn er die philosophische Linie im Sinne gnostischer Philosophie bzw. Theosophie auf den Propheten Idrīs zurückgeführt habe. Dieser grossen Gestalt von Ibn ‘Arabī wendet sich Corbin alsbald intensiver zu. In den Eranos-Tagungen von 1955 und 1956 sind ihm zwei umfangreiche Beiträge gewidmet, welche wenige Jahre später in einer eigenen Monographie, ebenfalls u.a. ins Englische übersetzt, als eines der wohl wichtigsten Werke Corbins publiziert werden sollten.<sup>2</sup> Ibn ‘Arabī, oft als grösster Scheich (*al Shaykh al-Akbar*) des Sufismus gewürdigt,<sup>3</sup> hat sich in jungen Jahren aus dem spanischen Andalusien nach Osten aufgemacht und den weiteren Gang iranischer Geistesgeschichte tief geprägt – es verwundert deshalb nicht, dass sich Corbin v.a. ihm als einem weiteren Puzzleteilchen des iranischen Universums intensiv zuwendet, zumal für Corbin gerade seiner Auswanderung Richtung Osten einen eminent hohen symbolischen Wert zukommt! Mit Ibn ‘Arabī aber nicht genug: In derselben Zeit und bis in die 60er Jahre hinein, widmet Corbin einige wichtige Beiträge innerhalb wie ausserhalb von Eranos insgesamt dem Thema Sufismus,

---

währenddem es sich auf Erden inkarniere, sein transzendentes Selbst gegenüber stehe, heisse es nun ‚lichte Natur‘, ‚innere Natur‘, ‚innerer Mensch‘, ‚lebendiges Selbst‘, ‚Licht-Selbst‘, ‚himmlischer Zwilling‘, ‚Urbild‘ oder ‚Idee des Menschen‘ und welches zugleich mit der Macht des Lichtes wie auch mit dem menschlichen Ich verbunden ist, komme in fast allen gnostischen Systemen zum Ausdruck. „Es ist keine Übertreibung, wenn man sagt, dass die Entdeckung dieses transzendenten inneren Prinzips im Menschen und die äusserste Sorge um sein Schicksal den Mittelpunkt der gnostischen Religion bilden.“ (157).

<sup>1</sup> Vgl. CORBIN, Avicenne et le récit visionnaire, 138.

<sup>2</sup> Zu den beiden Eranos-Beiträgen siehe DERS., Sympathie et Théopathie chez les 'Fidèles d'amour' en Islam, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1955. Der Mensch und die Sympathie aller Dinge, Zürich 1956, S. 199–301, und Henry CORBIN, Imagination Créatrice et Prière Créatrice dans le Soufisme d'Ibn ‘Arabī, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1956. Der Mensch und das Schöpferische, Zürich 1957, S. 121–240, sowie die zwei Jahre später daraus entstandene Monographie CORBIN, L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ‘Arabī. Diese Monographie enthält als erster und zweiter Teil jene beiden Eranos-Beiträge leicht überarbeitet, vorausgegangen von einer umfangreichen, ca. 100 Seiten umfassenden Einleitung. Ich werde im Folgenden aus der französischen Fassung zitieren.

<sup>3</sup> Vgl. CORBIN, L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ‘Arabī, 33. Weitere ihm in der Tradition zuerkannte Titel sind *Mohyi'd-Din*, Erneuerer der Religion, und *Ibn Aflātūn*, Sohn des Plato.

wenngleich mehr oder weniger beschränkt auf den iranischen Raum.<sup>1</sup> Einmal mehr verhilft er damit Gestalten zu Aufmerksamkeit, die im Westen bislang unbekannt waren, so etwa Rûzbehân Baqlî.<sup>2</sup>

#### 3.3.4.1. Ein Vorwort zum universellen Sufismus von Hazrat Inayat Khan

Derjenige Text nun, der vielleicht am besten dazu geeignet ist, in kurzer und prägnanter Weise in Corbins Verständnis von Sufismus einzuführen, ist sein kurzes Vorwort zu *Stufen einer Meditation* von Vilayat Inayat Khan. Hierbei handelt es sich um den Sohn und geistigen Nachfolger von Hazrat Inayat Khan, der anfangs des 20. Jh. als erster Orientale den Sufismus im Westen bekannt gemacht und hier selbst einen Sufi-Orden gegründet hat, nämlich die Internationale Sufi-Bewegung.<sup>3</sup> Sein Sohn Vilayat wuchs in Paris auf, erhielt also eine westliche Erziehung, später eine Vertiefung im Ursprungsland seines Vaters, und wirkte dann in dessen Fussstapfen als Sufi-Meister, d.h. als Pir (von pers. *pîr*, was soviel heisst wie ‚Alter‘ und damit zusammenhängend ‚Meister‘). Den *Jahrbüchern der École Pratique des Hautes Études* ist zu entnehmen, dass Vilayat Inayat Khan seit 1955/56 mehrere Jahre Hörer oder auch *Élève titulaire* in Corbins Veranstaltungen war.<sup>4</sup> Corbins Vorwort zu einem Buch eines seiner Studen-

---

<sup>1</sup> Zu nennen wären etwa die beiden weiteren Eranos-Beiträge aus dem Jahre 1957, DERS., *L'Intériorisation du Sens en Herméneutique Soufie Iranienne*, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), *Eranos-Jahrbuch 1957. Mensch und Sinn*, Zürich 195, S. 57–187, und 1958, CORBIN, *Quiétude et Inquiétude de l'Âme dans le Soufisme de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz* (522/1128-606/1209), wobei sich zu letzterem eine Art Kurzfassung findet in DERS., *Rûzbehân Baqlî de Shîrâz*, in: Christian JAMBET (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981, S. 150–167. Weiter zu nennen ist der kleine Aufsatz, DERS., *Soufisme et Sophiologie*, in: *La Table Ronde* 97 (1956), S. 34–43, sowie der wichtige Beitrag, DERS., *La Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien*, in: Pierre BERTIN u.a. (Hg.), *Ombre et Lumière*, Paris 1961, S. 137–257, welcher später als Monographie sowohl in Französisch wie auch in Englisch und sogar als einzige auch in Deutsch erscheinen sollte, übersetzt von keiner Geringeren als Annemarie Schimmel, CORBIN, *Die smaragdene Vision*. Bemerkenswert ist auch Corbins Vorwort zu einer genuin, wenn auch zeitgenössischen, sufistischen Abhandlung von Vilayat Inayat Khan, welches als einer der wenigen Texte Corbins ebenfalls in Deutsch zugänglich ist in Pir Vilayat INAYAT KHAN, *Stufen einer Meditation*. Nach Zeugnissen der Sufi, Weilheim 1962, 5–8. Wie schon weiter vorne erwähnt, zitiere ich Corbin in solchen Fällen in der deutschen Übersetzung.

<sup>2</sup> Zu Rûzbehân Baqlî siehe die Honorierung Corbins nebst Massignon in RUZBIHAN Baqli / Carl W. ERNST, *The Unveiling of Secrets. Diary of a Sufi Master*. Translated by Carl W. Ernst, Chapel Hill 1997, XX. Sie waren es nämlich, die diesen Sufi-Meister dem Westen erstmals vorstellten. Corbin hat in der *Bibliothèque Iranienne* ein Werk von ihm ediert, vgl. RÛZBEHÂN Baqlî Shîrâzî / Henry CORBIN, *Le Jasmin des Fidèles d'amour* (Kitâb-e 'Abhar al-Âshiqîn). *Traité de soufisme en persan publié avec une double introduction et la traduction du chapitre premier par Henry Corbin et Mohammad Mo'in*, Teheran u.a. 1958. Aber auch Ibn 'Arabî kommt u.a. durch Corbin so richtig ans westliche Tageslicht – William Chittick, der heute wohl ausgewiesenste Ibn 'Arabî-Spezialist, ehrt Corbin zusammen mit Izutsu (übrigens ebenfalls ein langjähriger Eranos-Redner ab 1967, vgl. Daimon-Verlag, Eranos, 29f.) als die beiden Gelehrten, die Ibn 'Arabî dem Westen in profunder Weise zugänglich gemacht haben, vgl. CHITTICK, *The Sufi path of knowledge*, IXff. Nebst diesen beiden Grössen des Sufismus sind noch weitere Namen zu nennen, mit denen Corbin in den Werken dieser Zeit vertraut machte, so bspw. Najmuddîn Kubrâ oder Simnânî insbesondere im bereits genannten Beitrag CORBIN, *La Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien*. Rûmî und Hâfez, um nur zwei herausragende Gestalten persischer Geistesgeschichte zu nennen, scheinen an sich schon bekannt genug gewesen zu sein, als dass sich Corbin ihnen in der Form einer eigenen Publikation intensiv zugewandt hätte. Gerade Rûmî aber findet im Zusammenhang von Ibn 'Arabî als sein kongenialer und komplementärer Zeitgenosse einige Erwähnung, vgl. CORBIN, *Soufisme et Sophiologie*, 36ff. und DERS., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, 56f. und 119ff. Vgl. auch DERS., *Du sens musical de la mystique persane*, in: *Horizons franco-iraniens* 3 (1967), S. 27–28.

<sup>3</sup> Vgl. Hendrikus J. WITTEVEEN, *Universal Sufism. The Sufi-Botschaft von Hazrat Inayat Khan*, Heilbronn 1998, 51ff., und Carl W. ERNST / Bruce B. LAWRENCE, *Sufi Martyrs of Love. The Chishti Order in South Asia and Beyond*, New York 2002, 140ff. Damit reiht sich Hazrat Inayat Khan ein in die Reihe einiger wichtiger Lehrer, welche mehr oder weniger in derselben Zeit die vielgestaltige Spiritualität Indiens dem Westen nahe zu bringen versuchten, so bspw. Vivekananda, Tagore oder Yogananda. Der Internationale Sufi-Orden heisst inzwischen *Inayati Order – A path of spiritual liberty*, vgl. [www.inayatiorder.org](http://www.inayatiorder.org) (Stand 7. Mai 2017).

<sup>4</sup> Die Jahrbücher der *École Pratique des Hautes Études*, Abteilung der *Science Religieuses*, sind online zugänglich unter <http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/fond/ephe> (Stand 21. März 2017).

ten, der selbst Sufi ist, ist also schon allein aufgrund dieser Tatsache bemerkenswert. Wenn ein europäischer Akademiker einem indisch-amerikanisch stämmigen Sufi, erzogen in Europa und spirituell geschult u.a. in Indien, die professorale Unterstützung eines Vorwortes gibt, so weist dies auf einige interessante Wechselbeziehungen zwischen akademischer Forschung und gelebter Spiritualität hin. Es ist nämlich so, dass die Schriften Corbins auch Einfluss hatten auf die Sufi-Lehre von Pir Vilayat Inayat Khan<sup>1</sup> und später einen weiteren auf dessen eigenen Sohn und heutigen Nachfolger Pir Zia Inayat Kahn. Dieser selbst hat wiederum Orientalistik studiert und in diesem Fach auch promoviert, wobei eine Prägung durch Corbin klar ersichtlich ist und welche wiederum zurückfließt in die Sufi-Lehre selbst, die er als Pir weitergibt.<sup>2</sup> Aufgrund dieser wechselseitigen Beeinflussungen zwischen Wissenschaft und Spiritualität, kann man also die bemerkenswerte Feststellung machen, dass die Studien und Deutungen Corbins zum Sufismus eine Rückwirkung hatten auf eine Spielart gelebten (Neo-)Sufismus selbst. Nun ist Corbins Vorwort zu Vilayat Inayat Khans Buch aus den 60er Jahren auch deshalb interessant, weil er hier seine eigenen und persönlichen Wertungen und Ansichten direkt zum Ausdruck kommen lässt, ohne dass sie hinter dem Gewand einer Forschungsarbeit zurücktreten. Und weiter gibt sein Vorwort auch einige Hinweise auf seine Position gegenüber der universellen Idee, welche den Sufismus ausgehend von Hazrat Inayat Khan über seinen Sohn und Enkel prägt und damit auf die Frage nach Corbins Umgang mit dem religiösen Pluralismus. Eine erste Brücke, die Corbin zu schlagen weiss zum genannten Sufismus, ist die Bedeutung der Musik, welche in dieser Linie einen grossen Stellenwert einnimmt.<sup>3</sup> Corbin, selbst ein passionierter Musiker, schreibt hierzu: „Wenn der heutige Abendländer nicht nur ein theoretisches Verständnis mancher ekstatischer Bekenntnisse unserer Sufi gewinnen will, so wird er am besten und sichersten Zugang hierzu in sich selbst finden, in der eigenen Erfahrung einer ‚musikalischen Ekstase‘. Dem Unmusikalischen mögen manche ‚Geheimnisse‘ des Sufismus verschlossen bleiben.“<sup>4</sup> Man mag hierin einmal mehr eine Variation jener Vorbedingung sehen, welche Rudolf Otto bezüglich des Heiligen stellte: Um Zugang zu einem Phänomen wie dem des Sufismus zu erhalten, muss man selbst zumindest eine Ahnung haben, von welchen Seinsebenen oder Zuständen es herührt. Oder anders gesagt: Man muss sich ihm im Rahmen einer *formation spirituelle* nähern und –

<sup>1</sup> Ein erster Hinweis hierauf ist den vielen Referenzen auf Henry Corbin in seinen Büchern zu entnehmen, so bspw. in seinem Kompendium praktischen Sufismus‘ in Pir Vilayat INAYAT KHAN, *The Ecstasy Beyond Knowing. A Manual of Meditation*, New Lebanon NY 2014 (siehe Index).

<sup>2</sup> Zu dessen Biographie siehe seine Website unter <http://www.pirzia.org/bio/> (Stand 21. März 2017). Ein Beleg, welche Wichtigkeit hierbei Corbin einnimmt, ist bspw. seinem Vorwort zur englischen Neuauflage CORBIN, *The Man of Light in Iranian Sufism*, zu entnehmen, wo er u.a. schreibt: „Thanks to Corbin’s lifelong commitment to editing, translating, and (most importantly) interpreting the writings of Sohrevardi and his commentators, the Master of Illuminations has increasingly become a source of fresh inspiration for philosophers, psychologists, artists, and mystics in the West. [...] While the presence of Sohrevardi inspired and oriented Corbin’s work, it by no means confined his interest. The Wisdom of Illumination has no use for a ta’assub, ‘fanaticism’. Steeped in alchemy, angelology, color symbolism, cosmology, geosophy, Grail lore, hier-history, love theory, subtle physiology, sacred geometry, sophiology and theophanic phenomenology, Corbin’s oeuvre of some two hundred critical text editions, books and articles constitutes a monumental contribution on the fields of Islamic philosophy, Sufism, and Shi’ite esotericism.“ (zweite Seite im Vorwort, ohne Seitenzahlen).

<sup>3</sup> Hazrat Inayat Khan war in der ersten Hälfte seines Lebens einer der grössten Musiker im damaligen Indien, und die Musik spielte bei ihm auch später eine zentrale Rolle, insofern im Chishti-Orden, in dessen Überlieferungskette (*silsila*) er als Sufi-Meister stand, das *samā’*, d.h. das rituelle Hören von Musik, ein Aspekt des inneren Weges darstellt. Er selbst sagte in Bezug auf seine Musik: „Klang ist die höchste Form der Manifestation und als solche in sich selbst mystisch. Wer immer über das Wissen vom Klang verfügt, weiss wahrlich um das Geheimnis des Universums. Meine Musik sind meine Gedanken, und meine Gedanken sind meine Emotionen. Je tiefer ich in den Ozean der Empfindungen herabtauche, desto schöner sind die Perlen, die ich in Form von Melodien finde. Dadurch bringt die Musik Gefühle in mir hervor, ehe noch andere sie empfinden. Meine Musik ist meine Religion. Weltlicher Erfolg ist deshalb nie ein angemessener Preis dafür, und meine einzige Absicht ist es, in der Musik Vollkommenheit zu erlangen.“ Zitiert nach WITTEVEEN, *Universaler Sufismus*, 43f. Corbin zitiert im Vorwort genau den ersten Satz dieses Zitats.

<sup>4</sup> CORBIN, Vorwort zu *Stufen einer Meditation*, 6.

weiter im Gewand des Philosophen – die darin enthaltenen Philosopheme auf das Maximum ihrer Be-  
deutsamkeit ausformulieren. Den Worten Corbins gemäss, scheint es ganz so, als ob er gerade in und  
durch die Musik einen Weg zu den genannten Seinszuständen gefunden hatte.

Trotz allem aber sieht er grosse Differenzen in den Umständen, unter denen es zur Erschliessung eben  
dieser Zustände oder Seinsebenen durch den Sufismus im Osten gekommen ist; Umstände, welche im  
Abendland so nicht gegeben waren und deren Gründe er seit den 50er Jahren an verschiedenen Orten  
näher entfaltet hat. Er schreibt deshalb: „Der Sufismus hat sich unter so anderen Bedingungen entwi-  
ckelt als jene es sind, die das geistige Leben des Abendlandes prägten. Er ist jedem Bestreben entge-  
gengesetzt, das zur Sozialisierung und Laisierung des Geistigen führt. Er ist der höchste Ausdruck des  
geistigen Islam.“<sup>1</sup> „Sozialisierung und Laisierung des Geistigen“ wurde in diesen Jahren zu einer Art  
Kampfbegrifflichkeit, mit der er seine Kritik an der geistigen Entwicklung im Abendland zu benennen  
versuchte.<sup>2</sup> Verengte sich im Abendland nach Corbins Ansicht der Zugang zum Geistigen mehr und  
mehr durch Unterwerfung unter ein Kollektiv, so stehe im Zentrum des Sufismus „eine Botschaft, die  
sich an das Individuum wendet und in diesem Sinn eine Botschaft vollkommener geistiger Freiheit der  
Person.“<sup>3</sup> Gerade diese Perspektive verdiene es, im Westen bekannt gemacht zu werden, wozu ja  
Hazrat Inayat Khan gerade in vollkommener Hingabe an den inneren Anruf an seine Person in der  
Weise eines geistigen Ritters (*jawānmard*) in den Westen ging, ohne sich dabei zu fragen, ob seine  
Botschaft denn überhaupt aufgenommen oder vielmehr abgelehnt würde. Bei Corbin scheint gerade  
dies auf starke Resonanz und Bewunderung zu stossen, denn sah er sich selbst nicht in ähnlicher Mis-  
sion, ebenso in einer Weise geistigen Kampfes für den unendlichen Wert geistiger Individualität und  
Freiheit im Angesicht des Ewigen? War nicht der Kampf *für* den Engel die eigentliche Antriebsfeder in  
seinem philosophischen Forschen? Und bleibt nicht seiner Ansicht nach eben dieses philosophische  
Suchen frucht- und sinnlos, wenn es nicht im Dienste der spirituellen Verwirklichung steht? Genau das  
hob er ja einst als Kennzeichen insbesondere der Philosophie Suhrawardīs hervor, und er tut es auch  
hier in seinem Vorwort, auf eben diesen und auch Mullā Ṣadrā verweisend: „Sie zeigen, dass es eine  
Verbindung zwischen dem Sufismus und der Philosophie gibt, da er die geistige Verwirklichung eines  
Weges ist, zu dem die Philosophie führt und ohne den sie immer unfruchtbar bleiben wird.“<sup>4</sup> Zusam-  
menhängend hiermit verbirgt er andernorts seine Sympathie nicht, wonach das Wort *Sufismus* nicht  
etwa wie heute allgemein anerkannt von arab. *sūf* (Wolle) herkommt, sondern mit gr. *sophos* in Ver-  
bindung stehen könnte.<sup>5</sup> Das würde denn auch eben jenen Grundsatz bekräftigen, wonach der Sufis-  
mus die praktische Verwirklichung einer theoretischen, d.h. philosophischen Lehre wäre. Corbin würde  
wohl sagen, dass der Zusammenhang etymologisch zwar unverbürgt sei, dem Wesen nach aber sehr

---

<sup>1</sup> Ebd., 6.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu bspw. DERS., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, 15f., DERS., *La Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien*, 144 und 247, bzw. DERS., *Die smaragdene Vision*, 69 und 167, oder auch DERS., *Soufisme et Sophiologie*, 37.

<sup>3</sup> DERS., Vorwort zu *Stufen einer Meditation*, 7.

<sup>4</sup> Ebd., 7.

<sup>5</sup> Vgl. DERS., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, 25 FN 5, wo er zur gängigen Etymologie von *Sufismus* schreibt: „L'explication est-elle définitivement satisfaisante? On sait que pour les mots étrangers intro-  
duits en arabe, il n'a jamais manqué de grammairiens ingénieux sachant les ramener au schéma d'une racine  
sémitique. En Occident, quelques Orientalistes avaient simplement vu dans le mot *soufi* une transcription du  
grec *sophos*, le sage (*sūfiya*, le soufisme, l'orthographe même, en arabe, de *Hagia Sophia*). C'était trop beau.  
Pourtant le grand savant *Bîrûnî*, au x<sup>e</sup> siècle, dans son livre sur l'Inde, savait encore très bien que le mot n'était  
pas d'origine arabe et y voyait, lui aussi, une transcription du grec *sophos*. L'évidence s'imposait d'autant plus  
que l'idée du sage correspondait, sinon à la nôtre, du moins à la représentation qu'en imposait l'hagiographie  
d'Empédocle d'Agrigente comme sage-prophète, dont on a rappelé ici l'importance“. Erinnern wir uns hierbei  
auch, dass sich Suhrawardī in der geistigen Genealogie u.a. auch von Empedokles her verstand. Vgl. AL-SUHRA-  
WARDĪ / SINAI, *Philosophie der Erleuchtung*, 10.

wohl zuträfe. Dementsprechend betitelte er einen seiner Aufsätze zum Sufismus denn auch mit *Soufisme et Sophiologie*.<sup>1</sup>

Auch wenn diese Auffassung von Philosophie und vom Weisen im Westen auf den Strassen der Siegreichen nach und nach untergegangen ist, hat es – so fährt Corbin im Vorwort weiter und damit den Impetus von Eranos in Erinnerung rufend – „geistige Schulen am Rand der offiziellen Bildung gegeben, die auch die Botschaft des Sufismus erfassten. Ebenso trifft das Umgekehrte zu.“<sup>2</sup> Dazu führt er ein Beispiel an, dessen er in Iran kürzlich Zeuge geworden sei, als im Kreis von Gelehrten (-> 3.3.5.2.) und Scheichs eine Predigt von Meister Eckhart behandelt worden sei. Diesen zählt Corbin also offenbar als zugehörig zu jenen ‚geistigen Schulen am Rand der offiziellen Bildung‘ und mit ihm, das wissen wir bereits, bspw. auch einen Jakob Böhme oder einen Johann Valentin Andreae.<sup>3</sup> Angesichts des guten Echos in diesem Kreis prophezeit Corbin: „Die Aufnahme, die diesem Text zuteil wurde, lässt vermuten, dass der Tag kommen wird, an dem die wahrhaft Geistigen, die Pilger und Gottesfreunde des Ostens und Westens, sich endlich begegnen werden als Glieder einer geheimen Familie, die so viele Jahrhunderte lang nichts voneinander gewusst hatte [sic].“<sup>4</sup> Corbin macht hier keinen Hehl daraus, welche er als die ‚wahrhaft Geistigen‘ betrachtet: Es sind jene Spiritualen oder Mystiker, welche dem ‚Gesetz des Tages‘ den Rücken kehren und sich der ‚Leidenschaft der Nacht‘ zuwenden, also der Knechtschaft des tötenden Buchstabens eines durchschnittlichen Alltagsbewusstseins durch Verinnerlichung entfliehen und so durch die Seinsebenen hindurch aufsteigend zum Überbewusstsein die lebendige Erfahrung einer Begegnung von Ich zu Du machen.

Dass es diese im Osten *wie* im Westen gibt, ist für also Corbin selbstverständlich. Wie aber mit den augenscheinlichen Unterschieden zwischen Ost und West und damit zwischen den unterschiedlichen religiösen Entwürfen bzw. Religionen überhaupt umgegangen werden soll, mithin, wie sie ‚aufgehoben‘ werden sollen, das versteht sich nicht von selbst. Gerade diese Aufhebung oder Integration im Sinne des Universellen aber war die entscheidende und auch innerhalb des traditionellen Sufismus revolutionäre Botschaft von Hazrat Inayat Khan, wenn er von der *Unity of Religious Ideals* sprach.<sup>5</sup> Zwar gab es innerhalb des Islam bereits eine grundsätzliche bzw. prinzipiell zugrunde gelegte Achtung der Buchreligionen; auch gab es innerhalb gewisser sufistischer Strömungen eine tendenziell religionsoffene Haltung, bis hin zu einigen Ausnahmen, bei denen die Religionszugehörigkeit für den inneren Weg zweitrangig wurde – so bspw. im Chishti-Orden, aus dem Khan hervorging.<sup>6</sup> Aber dass gerade diese Ausnahme zur Regel erhoben wurde, eben dies war neu in seiner Sufi-Lehre: Die Beschreitung des Sufi-Weges als eines inneren Weges spiritueller Freiheit wurde grundsätzlich losgelöst bzw. unabhängig gemacht von der Religionszugehörigkeit des Islam und die Proklamierung der Einheit der religiösen Ideale kam gerade in die Mitte der Botschaft zu stehen.<sup>7</sup> Damit reiht er sich zwar durchaus ein in eine bestehende Tendenz, welche u.a. ausgehend von der Idee einer ‚Einheit der Religionen‘ bei Nāṣir-i Khusraw oder durch die Theosophie Ibn ‘Arabī inspiriert, gerade im multireligiösen Indien immer wieder zu revolutionären Aufbrüchen hin zum religiös Anderen führte, so etwa bei Kabir<sup>8</sup> im 15. Jh., ein Jahrhundert später unter Kaiser Akbar<sup>9</sup> mit seinem *ibādat khāne* (Haus des Gottesdienstes) und

---

<sup>1</sup> CORBIN, *Soufisme et Sophiologie*.

<sup>2</sup> DERS., Vorwort zu *Stufen einer Meditation* 7.

<sup>3</sup> Letzteren nennt er in DERS., *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*, 14, folgendermassen: „On peut certes imaginer, dans la métahistoire, un dialogue entre les ‚Frères de la Pureté‘ de Basra, aux attaches ismaéliennes, avec les Rose-Croix de Johann Valentin Andreae; ils se seraient parfaitement compris.“

<sup>4</sup> DERS., Vorwort zu *Stufen einer Meditation*, 8.

<sup>5</sup> Vgl. Hazrat Inayat KHAN, *The Unity of Religious Ideals*, London 1921.

<sup>6</sup> Vgl. ERNST / LAWRENCE, *Sufi Martyrs of Love*, 1ff.

<sup>7</sup> Vgl. dazu auch seinen 1914 in London gehaltenen Vortrag, Hazrat Inayat KHAN, *A Sufi message of spiritual liberty*, London 1914, 17ff.

<sup>8</sup> Vgl. Rabindranath TAGORE / KABIR, *Hundert Gedichte Kabirs*, Freiburg im Breisgau 2013, und auch Arnold HOTTINGER, *Akbar der Grosse (1542-1605). Herrscher über Indien durch Versöhnung der Religionen*, Zürich 1998, 36, 70.

<sup>9</sup> Vgl. dazu ebd.

seinem neu gegründeten Orden *tawḥīd-e ilahi* (göttliches Einheitsbekenntnis)<sup>1</sup> und wiederum ein Jahrhundert später bei dessen Ur-Enkel Dara Shikoh<sup>2</sup>, welcher mithilfe von Brahmanen eine persische Übersetzung der Upanischaden anfertigte.<sup>3</sup> Aber mit dieser prinzipiellen Loslösung des Sufismus von der Religionszugehörigkeit bei gleichzeitiger Betonung der Einheit aller religiösen Ideale, ist Inayat Khans Botschaft wohl ein Novum innerhalb der Geschichte des spirituellen Islams bzw. des Sufismus. Es stellt sich deshalb die Frage, welche Position Corbin zu dieser im 20. Jh. immer mehr sich ausbreitenden Idee des Universellen einnimmt und wie diese v.a. zu verstehen ist. Folgende Worte in seinem Vorwort sind äusserst aufschlussreich, Bezug nehmend auf jene ‚wahrhaft Geistigen‘: „Schon jetzt haben diese verstanden, dass der wahre Sinn des Universellen weder in der Rückkehr zum sogenannten Unformellen besteht, noch im Zurückführen der Glaubensformen auf den ärmlichsten gemeinsamen Nenner. Sie besteht auch nicht im Zusammensetzen von Teilen, die ohne einander sozusagen unvollkommen wären. Nein, die Totalität ist jedesmal in jedem Mikrokosmos vorhanden, ebenso wie jeder Mikrokosmos, der sein wesenhaftes verwirklicht, ‚als Alleiniger mit dem All-Einigen‘ existiert – mit jenem All-Einigen, an den sich jeder Alleinige in der zweiten Person als an ein Du hinwendet.“<sup>4</sup> Corbin unternimmt hier also einige wichtige Abgrenzungen, die sich bei der Frage nach dem Religionspluralismus mit Verweis auf die Idee des Universellen stellen: Eine erste Antwort könnte darin bestehen, jegliche religiöse Form – sei dies nun eine Schrift, eine Liturgie oder ein bestimmter Übungsweg – als nebensächlich erklären zu wollen, indem versucht wird, sie zum Unformellen hin zu transzendieren, bspw. durch eine Absolutsetzung von Stille – man könnte dies als die quietistische Option bezeichnen. Ein weiterer Antwortversuch wäre es, die verschiedenen Formen der Religionen auf einen gemeinsamen Nenner hinunterzubringen, wobei all die Sonderlichkeiten, die gerade das Spezifikum oder die Eigenart, ja, den Charakter einer Religion ausmachen, verloren gingen – dies wäre dann die rationalistische Option im Sinne einer natürlichen Religion.<sup>5</sup> Ein dritter Weg wäre die Kombination der verschiedenen Teile zu einer Patchwork-Religion, in der die ‚guten‘ Stücke – welche immer diese dann wären – der verschiedenen Religionen zu einer neuen Religion zusammen gesetzt würden, wobei, wie Corbin bemerkt, die Gutheit dieser Stücke gerade durch den Wegfall ihres ursprünglichen Bezuges verdorben würde – bezeichnen wir dies die synkretistische Option.<sup>6</sup> Corbin versteht die Idee des Universellen anders und so stellt er der quietistischen, der rationalistischen und der synkretistischen Möglichkeit die bereits bekannte monadologische entgegen, die ihm zunächst von Leibniz und Schleiermacher her

<sup>1</sup> So der Übersetzungsvorschlag von Arnold Hottinger in ebd., 155.

<sup>2</sup> Vgl. dazu SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen des Islam*, 509ff.

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch Henry CORBIN, *La Place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî* (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, in: *Studia Islamica* 18 (1963), S. 81–113, 86.

<sup>4</sup> DERS., Vorwort zu *Stufen einer Meditation*, 8.

<sup>5</sup> Dagegen spricht sich auch Schleiermacher aus, in SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, 166f. (243f.): „Die sogenannte natürliche Religion ist gewöhnlich so abgeschliffen und hat so philosophische und moralische Manieren, dass sie wenig von dem eigentümlichen Charakter der Religion durchschimmern lässt; sie weiss so artig zu leben, sich einzuschränken und sich zu fügen, dass sie überall wohl gelitten ist: dagegen jede positive Religion gar starke Züge und eine sehr markierte Physiognomie hat, so dass sie bei jeder Bewegung, welche sie macht, und bei jedem Blick, den man auf sie wirft, unfehlbar an das erinnert, was sie eigentlich ist.“

<sup>6</sup> Wobei wir uns bewusst sein sollten, dass Corbin den Begriff Synkretismus als diffamierenden Begriff häufig ablehnt, gerade in Bezug auf Suhrawardî. So schreibt er in CORBIN, *Die smaragdene Vision*, 33: „Man missbraucht leicht das Wort Synkretismus. Meist wird dieses Wort als Argument verwendet, um zu vermeiden, irgendein grosszügiges Projekt zu erwägen, das Lehren in die Gegenwart zurückbringt, von denen es hiess, sie gehörten einer abgeschlossenen Vergangenheit an. Allein, nichts ist schwankender als dieser Begriff ‚Vergangenheit‘“. Bei Suhrawardî mögen sich zwar verschiedene „materiell identifizierbare Elemente“ zusammen gefunden haben, das Entscheidende aber ist, dass ihre Anordnung „von einer zentralen Intuition befohlen“ wurde, „die ebenso originell wie beständig ist.“ (vgl. ebd., 33). Vorsichtig könnte man sagen, dass nach Corbin Synkretismus eine Legitimität hat, sofern er von einem Individuum vollzogen wird, aber nicht als für alle gültig proklamiert werden kann. Denn er steht und fällt mit der individuellen synthetischen Ansicht. Dies wiederum stünde in Kontinuität zu Schleiermacher, vgl. KREBS, *Friedrich Schleiermacher interkulturell gelesen*, 81ff.

entgegen kommt: Die Totalität spiegelt sich in jeder Monade bzw. in jedem Mikrokosmos auf einzigartige Weise und dementsprechend auch in der Form einer Religion. Sofern sie ihr Wesenhaftes verwirklicht, vermag sie als Alleinige zum All-Einigen als einem Du hin zu erwachen. Die Frage stellt sich hier natürlich, was Corbin unter der Verwirklichung des Wesenhaften versteht und wie dies geschieht. Eine mögliche Antwort scheint Corbin in der Theosophie von Ibn 'Arabī zu erkennen, den er zum Abschluss des Vorwortes denn auch noch zu Wort kommen lässt.<sup>1</sup> Ibn 'Arabī gehört nach Corbin mit anderen Spiritualen zu jenen ‚wahrhaft Geistigen‘, welche den Kern des Universellen bereits begriffen haben. Vorwegnehmend können wir hier schon darauf hinweisen, dass der Weg zur Verwirklichung des Wesenhaften einer bestimmten religiösen Form nicht etwa in einer veräusserlichten Orthodoxie liegt, wo dann Form gegen Form stünde, sondern im Gegenteil in der Verinnerlichung (Esoterik), in der Rückführung oder Wiederangliederung der Form zum bzw. an den Ursprung (*ta'wīl*), woraus sie ur-sprünglich ent-sprungen ist (*tanzīl*). So verstanden ist Corbin denn auch zuversichtlich, trotz der desolaten geistigen Lage der Welt, wenn er schreibt: „Möge sich die pessimistische Ansicht über die augenblickliche Lage der Welt vermindern, wenn wir unser ganzes Vertrauen in das setzen, was unser Glaube ins Dasein ruft.“<sup>2</sup> Werfen wir deshalb einen vertieften Blick auf einige angeschnittene Aspekte, ausgehend von Corbins Arbeit insbesondere zu Ibn 'Arabī, in dessen Gestalt sich für ihn Wichtiges kristallisiert hat.<sup>3</sup>

### 3.3.4.2. Der Weg Ibn 'Arabīs und die esoterische Situation in Ost und West

Corbin scheint eine ähnlich nahe Verbindung zu Ibn 'Arabī gespürt zu haben wie zu Suhrawardī. In seiner Einleitung betont er nach phänomenologischer Manier, dass es hier nicht darum gehen kann, Ibn 'Arabī und den Sufismus insgesamt ausgehend von externen Ursachen erklären zu wollen.<sup>4</sup> Seiner Meinung nach bleibe Ibn 'Arabī selbst die beste Erklärung seiner selbst und insofern gehe es hier darum: „à rechercher ce qui *se montre* à soi-même dans ce phénomène, à dégager les intentions implicites dans l'acte qui le fait se montrer. Il faut pour cela le prendre comme une perception spirituelle, et à ce titre comme une donnée aussi initiale et aussi irréductible que la perception d'un son ou d'une couleur.“<sup>5</sup> Aus diesem Grunde habe er für eine bestimmte Zeit versucht, die Spiritualität Ibn 'Arabīs nachzuleben, und es sei nun seine Absicht, etwas von dieser Spiritualität all jenen zu vermitteln, welche entlang desselben Pfades suchen. Und da es sich hierbei nicht einfach um Philosophie im gebräuchlichen Sinne handelt, spreche er bewusst von Spiritualität: „Il concerne la *vie* la plus secrète et la plus profonde de l'âme“<sup>6</sup>. Nun entfaltete sich aber diese Spiritualität von Ibn 'Arabī entlang eines Weges, der für uns Abendländer nicht leicht nachvollziehbar sei, weil wir es so gewohnt seien, gerade Spiritualität innerhalb eines sozialen Rahmens, d.h. innerhalb einer kirchlichen Realität (*réalité ecclésiale*) zu verstehen, wohingegen der Weg Ibn 'Arabīs geradezu mit einer bestimmten Art von Dissoziation gegenüber einem historischen und sozialen Referenzrahmen einhergehe. Deshalb die folgende normative Zuschneidung der Leserschaft: „A ceux qui ne peuvent opérer la dissociation, la spiritualité d'un Ibn 'Arabī méditée ici n'aura pas grand'chose à dire. A ceux qui cherchent la rencontre du 'seul avec le seul', ceux qui peuvent être comme lui les 'disciples de Khezr', et pour qui aucun conformisme ne prévaut contre l'impératif personnel, à ceux-là Ibn 'Arabī et les siens ont sans doute beaucoup à dire.“<sup>7</sup> Es ist einmal mehr offensichtlich, dass es Corbin nicht um eine losgelöste und objektive Behandlung

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch den programmatischen Titel von Corbin Monographie zu Ibn 'Arabī in der englischen Übersetzung: CORBIN, *Alone with the Alone*.

<sup>2</sup> DERS., Vorwort zu *Stufen einer Meditation*, 7.

<sup>3</sup> Vgl. DERS., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*. Da und dort werden wir auch eingehen auf DERS., *Die smaragdene Vision*, und DERS., *Soufisme et Sophiologie*.

<sup>4</sup> Vgl. DERS., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, 7 und 62f.

<sup>5</sup> Ebd., 62.

<sup>6</sup> Ebd., 7.

<sup>7</sup> Ebd., 7.

religions- oder philosophiegeschichtlich wohl interessanter, aber mein eigenes Leben nicht tangieren-der Ideen und Weltanschauungen geht – das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Die Darlegung soll für mein eigenes Leben vielmehr visionär sein, d.h. eine Sicht eröffnen in meinem eigenen spirituellen bzw. philosophischen Suchen. Damit ist er noch immer ganz dem Programm von Suhrawardī verbunden, wonach Philosophie und mystische Erfahrung aufs Engste verknüpft sind. Nicht anders verhält es sich bei Ibn ‘Arabī, womit die beiden laut Corbin zur selben spirituellen Familie gehören, welche näherhin als theosophisch gekennzeichnet werden kann: „D’emblée cette théosophie se situe sur un plan spirituel qui domine le plan rationnel où nous avons l’habitude d’entendre discuter les relations de la théologie et de la philosophie, du croire et du savoir. [...] Sohrawardī fait face non pas, à vrai dire, à un problème, mais à un impératif de l’âme: conjointre philosophie et spiritualité.“<sup>1</sup> Es ist dies dieselbe Sicht und Haltung, welche auch bei seiner Arbeit zu Avicenna zur Sprache kam, wonach Philosophie nur ein partielles Symptom eines Geheimnisses ist, welches das bloss Rationale übersteigt.<sup>2</sup> Tiefer, nämlich im Geheimnis, liegt das, was man eben unter dem Begriff der Spiritualität zusammenfassen kann, und dieser geht es um das innerste Leben der Seele selbst.

Entscheidend für Ibn ‘Arabī ist, dass er sozusagen das Programm Suhrawardīs, dargelegt in der *Erzählung vom westlichen Exil*, mit seinem eigenen Leben ausführt. Corbin misst deshalb der Biographie Ibn ‘Arabīs – auch auf dessen eigenes Anraten hin<sup>3</sup> – eine eminente Symbolik bei. Dies beginnt schon mit seinen Lebensdaten, insofern Corbin betont, dass sein Geburtstag, gerechnet nach dem lunaren Kalender, exakt auf denselben Tag fällt, an dem ein Jahr vorher in Alamūt durch eine iranisch-ismaelitische Bewegung die Ausrufung der Grossen Auferstehung und damit die Proklamation eines – nach Corbins Worten und Ideal – rein geistigen Islam (pur Islam spirituel) geschah.<sup>4</sup> Einen nicht minder bedeutsamen Synchronismus sieht Corbin im Todesdatum von Ibn ‘Arabī: dieses nämlich ereignete sich 16 Jahre vor der Zerstörung Bagdads durch die Mongolen – einem Ereignis, dessen Sprengkraft und Zerrüttung der sozialen Ordnung es den Gedanken Ibn ‘Arabīs einfacher machten, sich insbesondere in der Türkei, im Iran und alsbald auch in Indien zu verbreiten.<sup>5</sup> Noch wesentlicher aber als diese äusseren Lebensdaten ist die grundsätzliche Lebensbewegung Ibn ‘Arabīs von Andalusien aus nach Osten – und dies zu einem Zeitpunkt, als jene mongolischen Invasoren sich ebenfalls, jedoch vom anderen Extrem der damaligen islamischen Welt her, Richtung Westen aufmachten.<sup>6</sup> Corbin richtet dabei seine

---

<sup>1</sup> Ebd., 18.

<sup>2</sup> Vgl. DERS., *Avicenne et le récit visionnaire*, 18.

<sup>3</sup> Vgl. DERS., *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*, 31: „Dans la mesure où les événements vécus par lui apparaissent comme des données autobiographiques chargées d’une signification transhistorique, c’est à eux qu’il revient d’éclairer par avance cette double dimension des êtres que nous fera ensuite entrevoir une Imagination active les investissant de leur ‘fonction théophanique’. Ibn ‘Arabī lui-même nous enseigne à méditer ainsi les données de son autobiographie: dans son *Kitâb al-Isrâ*, imitation et amplification du récit de l’assomption nocturne du Prophète de Ciel en Ciel, il se voit lui-même comme ‘pèlerin de l’Orient’ partant de l’Andalousie vers Jérusalem.“

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 32. Es ist bemerkenswert, dass er zumindest die Möglichkeit betont, dass Ibn ‘Arabī in seinen frühen Jahren vom schiitischen, ja ismaelitischen Gedankengut beeinflusst worden sein könnte (vgl. DERS., *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*, 22ff., und auch DERS., *Soufisme et Sophiologie*, 36), wonach diese Verbindungen zwar nicht beweisbar seien, umgekehrt aber vieles für die Tatsache spreche, weil Ibn ‘Arabī so umfangreich im iranischen Islam rezipiert worden sei, sodass also eine zumindest innere Übereinstimmung bestehe.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Stephen HIRTENSTEIN, *Der grenzenlos Barmherzige. Das spirituelle Leben und Denken des Ibn Arabi*, Zürich 2008, 20: „Historisch gesehen ist Ibn Arabi eine Wasserscheide, welche die vorhergehenden mündlichen Überlieferungen zu einer schriftlichen Synthese vereint, und stellt den Höhepunkt von fünfeinhalb Jahrhunderten islamischer Spiritualität dar. Achtzehn Jahre nach seinem Tod erschütterten die mongolischen Invasionen der Fruchtbaren Mondsichel den grössten Teil der islamischen Zivilisation im Osten und veränderten das Gesicht des Nahen Ostens für immer. Als die islamische Kultur sich von den Nachwehen dieses sichtbaren Desasters wieder erholte, durchdrangen die Lehren Ibn Arabis die islamische Welt, besonders die Türkei und den Iran.“

<sup>6</sup> Vgl. CORBIN, *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*, 24.



Aufmerksamkeit auf drei Momente von Ibn 'Arabī's Auszug aus dem Westen:<sup>1</sup> erstens seine Zeugnenschaft von Averroës' (bzw. Ibn Rushd's) Begräbnis, zweitens der Auszug nach Osten selbst und drittens seine Schülerschaft zu Khidr. Wir konzentrieren uns hier besonders auf den ersten und dritten Punkt, da der zweite aufgrund des Vorangegangenen bereits klar sein sollte.

Der erste Punkt betrifft einen wichtigen Schritt in einer grösseren Entwicklung, zu der ein ganzes Konglomerat von Gedankengängen gehören und welche mit jener ‚Sozialisierung und Laisierung des Geistigen‘ bzw. mit der Säkularisierung und Historisierung zu tun haben und damit in direktem Zusammenhang mit der Frage nach der Esoterik stehen. Rollen wir also das Thema ausgehend von Ibn 'Arabī aus: Dieser war ein Zeitgenosse von Averroës, jenes grossen Philosophen und Aristoteles-Kommentators also, mit dem nach gängiger (d.h. bis zu Corbins Korrektur -> 4.1.1.) westlicher Philosophieschreibung der islamischen Welt das philosophische Denken im Islam zu einem Abschluss gekommen sein soll. Dafür beförderte er mit seiner umfassenden Erschliessung der aristotelischen Schriften dem Westen ungeahnte Entfaltungsmöglichkeiten hin zu einer mehr geordneten Wissenschaftlichkeit, währenddem in der islamischen Welt durch dessen Ablehnung dem Irrationalismus Tür und Tor geöffnet worden seien. Corbin sieht das grundlegend anders.<sup>2</sup> Mit der Beförderung aristotelischen Gedankenguts im Westen und der gleichzeitigen Zurückweisung des lateinischen Avicennismus nämlich wurden Weichen gestellt, welche nach Corbin bis in unsere Zeit hinein Konsequenzen mit sich brachten. Ausschlaggebend hierbei war die Diskussion um die Intellekte und die aus ihnen hervorgehenden Himmelsseelen (*Animae coelestis*), wobei letztere durch Averroës sozusagen wegrationalisiert worden sind und diese Auffassung dann im Westen übernommen worden ist. Dies hatte dann folgerichtig Auswirkungen auch auf das Verständnis der menschlichen Seele und ihres Bezugs auf die Intellekte, woraus sie emanierete. Corbin schreibt dazu in seinem Buch zu Avicenna: „L'élimination de l'Anima coelestis en tant qu'Ange céleste, d'une condition inférieure à l'ordre des Kerubim, n'entraînera-t-elle pas celle de l'Anima humana comprise comme 'ange terrestre'? C'est tout le sort de l'Ame qui se trouve mis en cause, de l'Ame dont le statut ontologique d'ange intermédiaire ou d'ange mineur se trouve rejeté au profit de l'intellect pur.“<sup>3</sup> Währenddem also diese Sicht im Westen zum Durchbruch gekommen ist und damit eine ganze Welt, nämlich diejenige der Seele, *im Prinzip* verloren ging, erlebte demgegenüber der Avicennismus im Iran zusammen mit der Theosophie Suhrawardī's eine Hochblüte, wonach die mittlere Welt der Himmelsseelen Bestand hatte und worüber in diesem Traditionsstrom fortwährend spekuliert wurde. Hiernach ist das Wesen und Urbild einer Sache nicht ein abstrakt Universales, sondern die obere Seele oder der Engel dieser Sache. Andernorts schreibt Corbin deshalb bezogen auf diese Zwischenwelt der Himmelsseelen: „Das ist gewisslich keine Welt von Begriffen, von Paradigmata und von Universalien. Unermüdlich betonen unsere Autoren, dass das Urbild einer Gattung keineswegs etwas Universales ist, wie es die Logik behandelt, sondern der Engel dieser Gattung. Die rationale Abstraktion verfügt in ihren Triumphen über nichts als die ‚sterbliche Hülle‘ eines Engels“<sup>4</sup>. Ibn 'Arabī's Gegenwart am Begräbnis von Averroës hat deshalb für Corbin eine tiefe Bedeutung. Ihm voraus ging sogar die physische Begegnung der beiden, Averroës bereits ein alter Weiser, Ibn 'Arabī noch ein Jüngling.<sup>5</sup> Laut der eigenen Darstellung Ibn 'Arabī's war es sein mit Averroës befreundeter Vater, welcher die Begegnung der beiden eingefädelt habe. Als Ibn 'Arabī das Haus des grossen Philosophen betrat, empfing ihn dieser warmherzig, wobei ihm die Grösse seines Gegenübers schnell klar wurde. Ihn anblickend, sagte er nur ‚Ja‘, woraufhin Ibn 'Arabī ebenfalls ‚Ja‘ sagte. Als aber dieser die Freude Averroës' über

---

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 31.

<sup>2</sup> Wesentlich umfangreicher und detaillierter bespricht er diesen Punkt in DERS., *Avicenne et le récit visionnaire*, 79ff. Wir beschränken uns hier, trotz der Wichtigkeit der Sache, auf ein Minimum der Darlegung.

<sup>3</sup> Ebd., 82.

<sup>4</sup> DERS., *Die smaragdene Vision*, 24. Vgl. auch DERS., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, 19: „Ce que le péripatétisme considère comme le concept d'une espèce, l'universel logique, n'est plus que la dépouille d'un Ange.“

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 34ff.

sein Ja bemerkte, sagte er sogleich auch ‚Nein‘, sodass Averroës erblich und alsbald fragte, zu welcher Lösung denn er gekommen sei und ob sie identisch sei mit der seinigen. Ibn ‘Arabī antwortete (nach der Übersetzung Corbins): „Oui et non. Entre le oui et le non les esprits prennent leur vol hors de leur matière, et les nuques se détachent de leur corps.“<sup>1</sup> Diese Antwort nimmt offensichtlich Bezug genau auf jene Mittelwelt, welche Averroës wegrationalisierte.

Ein weiterer Aspekt in der averroistischen Anschauung und in der Auseinandersetzung mit ihr bei Thomas von Aquin ist nach Corbin sodann die ‚Desakralisierung‘ des Individuums.<sup>2</sup> Seiner Meinung nach beginnt die Laisierung oder Säkularisierung nicht etwa mit der Trennung von geistlicher und weltlicher Macht, ihr zugrunde liegt eine noch grundsätzlichere Entscheidung, und zwar die, ob dem Individuum eine transzendente Dimension zugestanden wird oder nicht. Averroës verneinte die Möglichkeit eines Weiterlebens nach dem Tod für das menschliche Individuum; was weiterlebt, ist vielmehr der universale Intellekt. In Auseinandersetzung mit dieser radikalen Position kam Thomas von Aquin zu einer nicht weniger radikalen Antwort, wonach dem Menschen zwar ein aktiver Intellekt zugestanden wird, nicht aber ein separater – „ce n’est plus une Intelligence transcendante, ni céleste. Ce qui est impliqué sous l’apparence technique de la solution, c’est la décision qui abolit la dimension transcendante de l’individu en tant que tel, c’est-à-dire sa relation immédiate et personnelle avec l’Ange de la Connaissance et de la Révélation. Ou plutôt, si cette décision s’imposait, c’est parce que la relation de l’individu avec le monde divin dépend du Magistère, c’est-à-dire de l’Eglise comme médiatrice de la Révélation. Il n’y a de paradoxe qu’en apparence, si ce qui semble assurer l’autonomie noétique de la personne individuelle, va de pair avec une socialisation.“<sup>3</sup> Mit anderen Worten: die Säkularisierung des Geistigen beginnt mit der Eliminierung der Möglichkeit von Gnosis. Sie kommt damit einer Entheiligung des Individuums gleich, „une déchéance métaphysique de *sacré*, que ne compense ni ne codifie aucun droit canonique. Et cette *désécration* atteint, en sa profondeur, l’individu.“<sup>4</sup> Jener Ibn ‘Arabī also, welcher die Philosophie auf den Propheten Idrīs zurückgeführt hatte und damit im Umkreis gnostischen Denkens verankerte; jener Ibn ‘Arabīs weiter, welcher im andalusischen Westen am Begräbnis von Averroës teilnahm und sich alsbald in Richtung Osten aufmachte – in diesem Ibn ‘Arabī spiegelt sich nach Corbin ein entscheidender und tiefgreifender Bruch, was die folgende geistige Entwicklung in Ost und West betrifft. Wie wir dies bereits in der Besprechung von Avicenna gesehen haben, ist hierbei entscheidend zu sehen, dass nebst der Stichhaltigkeit philosophischer Entwürfe genauso entscheidend die existenzielle Orientierung ist – der situative Aspekt also –, welche jene implizieren:<sup>5</sup> „nous vérifions de nouveau combien le problème des intellects et de leur relation avec l’Intelligence agente qui les illumine, dissimule sous ses différentes solutions techniques autant d’options existentielles décisives. La solution, la décision plutôt, préfigure et conditionne tout un développement spirituel aux conséquences lointaines. Elle annonce en effet ou bien que chaque être humain est *orienté* à la recherche de son guide personnel invisible, ou bien qu’il s’en remet à l’autorité collective et magistérielle comme médiatrice de la Révélation.“<sup>6</sup> Es ist nun genau dieser unsichtbare persönliche Führer, der jedes menschliche Wesen auf seinen Ursprung hin orientiert, welcher sich im Leben Ibn ‘Arabīs in der Gestalt des geheimnisvollen Khidr manifestiert hat.

---

<sup>1</sup> Zitiert nach ebd., 35.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 15f.

<sup>3</sup> Ebd., 16.

<sup>4</sup> Ebd., 15.

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch DERS., Avicenne et le récit visionnaire, 142: „Les disputes sur les mots seraient stériles. Que soit transférée à Dieu la prérogative de l’Intelligence agente illuminatrice, ou bien que soit maintenue cette prérogative de l’Ange, cela implique des présuppositions secrètes qu’il est difficile à un auteur d’épuiser lui-même la signification de son œuvre.“

<sup>6</sup> CORBIN, L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī, 27.

Bevor wir jedoch auf dieses Thema näher eingehen, muss jene Alternative einer ‚autorité collective et magistérielle‘, welche zur Zeit des Hochmittelalters sich weiter ausbaute, in der Zeitachse noch grossräumiger in den Blick genommen werden. Denn die Entscheidungen, welche in der Folge von Averroës gefällt wurden, markieren zwar einen wichtigen, aber nicht den einzigen Schritt in der ‚Sozialisierung und Laisierung des Geistigen‘. Es kommt hier zugleich die Frage nach der Esoterik in den Blick. Nach Corbins Auffassung sind weder der Islam noch das Christentum aufs Ganze gesehen esoterische bzw. initiatorische Religionen<sup>1</sup>, und es wäre deshalb völlig zu kurz gegriffen, wenn man ihm unterschöbe, er sähe im Islam insgesamt eine Esoterik, welche der westlichen Geistesgeschichte überlegen wäre. Vielmehr ist er dem orthodoxen und legalistischen Islam, den Doktoren des Rechts – und damit notabene der Mehrheit islamischer Geistigkeit! – ebenso skeptisch bis polemisch gegenüber eingestellt wie er es gegenüber der kollektiven und magisteriellen Autorität der Kirche ist.<sup>2</sup> Trotzdem aber sieht er im Islam Bedingungen gegeben, welche einer Esoterik mehr Vorschub zu leisten vermochten, als dies im Westen der Fall war. Jener Grundentscheid, der im Gefolge von Averroës im Westen Fuss fasste, war folgeschwer und ein wesentlicher Schritt in einer längeren Geschichte. Noch früher aber wurden die entsprechenden Weichen dazu gestellt, als nämlich in der Alten Kirche einerseits die Gnosis eliminiert wurde, andererseits in der Auseinandersetzung mit dem Montanismus jeglichem prophetischen Wirken der Riegel geschoben wurde.<sup>3</sup> „Désormais l’autorité de la Grande Eglise se substitue à l’inspiration prophétique individuelle; cette autorité présuppose à la fois et légitime l’existence du magistère dogmatique, et le dogme énonce tout ce qu’il a à dire et tout ce qu’il y a lieu à dire. Il n’y a plus de place pour ‘les disciples de Khezer’, et l’ésotérisme a perdu son concept et sa raison d’être.“<sup>4</sup> Eine solche kollektive und lehramtliche Autorität der Kirche bringt es mit sich, dass im Dogma für alle, d.h. für das Kollektiv, sanktioniert wird, was geht und was nicht, was zu glauben ist und was nicht, welcher Bezug zu Gott legitim ist und welcher nicht. Im Fokus liegt hier nicht mehr der individuelle Bezug des Einzelnen zu Gott, sondern was die Kirche diesbezüglich als allgemeine Lehrmeinung geschichtlich überliefert und als *credendum* setzt: „Le phénomène ‘orthodoxie’ présuppose la fin de l’état prophétique. L’avènement du dogme met un terme à celui-ci, et avec ce terme il commence à y avoir du ‘passé’, un sens latitudinal de l’histoire, une ‘expansion dans l’histoire’.“<sup>5</sup>

Nach Corbin ist somit das Dogma der Inkarnation geradezu symptomatisch für den Sachverhalt, wonach die Etablierung von Dogmen zwangsläufig zur Betonung der horizontalen, d.h. geschichtlichen Dimension führe. Denn im Inkarnationsdogma wird allgemeingültig festgesetzt und festgelegt, in welcher Weise und Form, an welchem Ort und zu welcher Zeit sich Gott offenbart hat: „L’Incarnation est un fait unique et irréversible; il s’inscrit dans la trame des faits matériels; Dieu en personne s’est incarné à un moment de l’histoire; cela ‘se passe’ dans la chronologie avec des dates repérables. Il n’y a

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 14.

<sup>2</sup> Hierfür gibt es unzählige Stellen bei Corbins, vgl. aber in unserem Zusammenhang folgende und für das ganze Werke repräsentative Aussagen aus ebd.: „Il [Khezer] découvre précisément à Moïse la vérité secrète, mystique (*haqîqa*) qui transcende la *sharî’a*, et c’est pourquoi aussi le Spirituel dont Khezer est l’initiateur immédiat, se trouve émancipé de la servitude de la religion littérale.“ (45) „Sans doute Ibn ‘Arabî a-t-il ces *foqohâ* [Doktoren des Rechts] en horreur; il ne cache même pas le dégoût que lui inspirent leur stupidité, leur ignorance et leur dépravation [...] notre shaykh est en péril de mort. Moment critique où s’affronte à découvert l’irréductible antagonisme entre l’Islam spirituel du soufisme et l’Islam légalitaire.“ (55) „Que le monothéisme abstrait et que la religion littéraliste ne suffisent pas à permettre une rencontre divine effective, c’est précisément à cette insuffisance que le shî’isme a fait face, et avec lui toute spiritualité qui lui est apparentée. Ignorer le shî’isme, sous ses diverses formes, ou mettre à l’écart l’ésotérisme d’un Ibn ‘Arabî, c’est d’emblée refuser de prendre en considération les réponses données en Islam même aux questions que l’on pose à l’Islam. L’accueil hostile opposé par l’Islam orthodoxe majoritaire à ces réponses provenant de l’Islam ésotérique, ne change rien à leur importance ni à leur signification.“ (70).

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 18.

<sup>4</sup> Ebd., 66.

<sup>5</sup> Ebd., 67.

plus de mystère, partant plus d'ésotérisme nécessaire; et c'est pourquoi tous les enseignements secrets du Ressuscité à ses disciples ont été relégués pudiquement parmi les Apocryphes avec tous les livres gnostiques; ils n'avaient rien à faire avec l'histoire."<sup>1</sup> Die Herausbildung eines historischen Bewusstseins geht insofern Hand in Hand mit der Herausbildung eines dogmatischen Bewusstseins. Deshalb sieht Corbin die Wurzeln desjenigen historischen Bewusstseins, welches die Sicht des modernen Menschen derart tiefsitzend prägt und gleichzeitig auch beschränkt, bis auf das Inkarnationsdogma zurückgehen, weil hier das Wichtigste, nämlich Gott, historisch fixierbar geworden ist. Hier liegt denn aber auch der Grund, weshalb später überhaupt jener vielzitierte, ja geradezu prophetische Ausspruch Nietzsches möglich geworden ist, wenn er ausrief: ‚Gott ist tot‘ – denn Gott hat sich der Geschichte überliefert, ja, ist in die Geschichte hineingefallen.<sup>2</sup> Mit all den genannten Stationen ist im Westen einer unvergleichlichen Veräusserlichung Vorschub geleistet worden. Ihr gegenüber steht das Grundanliegen einer jeden Esoterik, nämlich der Zug nach innen hin zur Seelenebene, weshalb Corbin immer wieder all jene Spiritualen ins Bewusstsein ruft, die er als ihre legitimen Vertreter in Ost und West betrachtet.<sup>3</sup> Auf die Deutung Christi bezogen, bedeutet dies für Corbin letztlich die Gegenüberstellung des Inkarnationsgedankens auf der einen Seite – so der Weg der Grosskirche – und des Theophaniegedankens bzw. Dokerismus auf der anderen – so der Weg bspw. der Gnostiker bis hin zu einigen protestantischen Spiritualisten und v.a. all jener esoterischen Schulen im Islam.

Idealtypisch kommt die Gegenüberstellung beim iranischen Sufi Simnānī zum Ausdruck, welchem Corbin in seinem Buch zum Licht-Menschen ein ganzes Kapitel widmet.<sup>4</sup> Es scheine ganz so, als ob es ihm darum ginge, „im Namen der spirituellen Erfahrung [...] das vollkommene *ta'wīl* des Christentums durchzuführen, d.h. es ‚zurückzuführen‘, es schliesslich zu seinem wahren Wesen gelangen zu lassen.“<sup>5</sup> Es besteht die begründete Vermutung, dass die Durchführung eines ‚*ta'wīl* des Christentums‘ auch ganz im Sinne Corbins ist – dies ergibt sich nur schon von daher, wie er in seinem Buch zu Ibn ‘Arabī und noch früher in seinen ismaelitischen Darlegungen ständig den Gedanken der Theophanie bzw. des Dokerismus‘ gegen jenen der Inkarnation ausspielt.<sup>6</sup> Grundlegend für Simnānī ist das „Gesetz der Entsprechung“, wonach die Ereignisse in der äusseren Welt ihre Entsprechungen haben in der Welt der Seele, und Corbin fügt vielsagend hinzu, dass dies das Prinzip jeder geistigen Hermeneutik sei: „es gibt Entsprechungen zwischen dem, was Simnānī *zamān āfāqī*, die ‚Zeit der Horizonte‘ oder ‚horizontale Zeit‘ nennt, die physische Zeit der historischen Berechnungen, geregelt von den Bewegungen der sichtbaren Sterne, und dem *zamān anfusī*, der seelischen Zeit, der Zeit der Seelenwelt, Zeit des Pols, der die inneren Himmel beherrscht. Von da aus ist es möglich, jede äussere Gegebenheit ‚zurückzuführen‘ (das ist genau der Sinn des Wortes *ta'wīl*, das technisch die spirituelle Exegese bezeichnet) zu der inneren Zone, die ihr entspricht.“<sup>7</sup> Simnānī führt dies durch, indem er die äusseren Propheten Adam,

<sup>1</sup> Ebd., 67.

<sup>2</sup> Vgl. DERS., *Soufisme et Sophiologie*, 41: „notre idée de l'Incarnation et de l'union hypostatique, laquelle a si bien uni les deux natures que Dieu en est mort, comme a fini par le proclamer Nietzsche.“

<sup>3</sup> Vgl. bspw. DERS., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, 73, und DERS., *Die smaragdene Vision*, 167.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 155ff. Gleich zu Beginn fasst er sein Programm zusammen: „Das ist einer der ganz grossen Namen im iranischen Sufismus. Mit seiner Lehre präzisiert sich ganz entscheidend die Verbindung zwischen den ihrer Farbe nach gestaffelten visionären Wahrnehmungen und der Physiologie des Licht-Menschen, d.h. der Physiologie der subtilen Organe, deren Wachstum nichts anderes ist als die Ontogenese (Entwicklung) des ‚Auferstehungsleibes‘. Die Gliederung wird durch die spirituelle Hermeneutik des Heiligen Buches hergestellt; die geistige Exegese des offenbaren Textes fällt zusammen mit dem *Exodus* des Licht-Menschen, der von Innerlichkeit zu Innerlichkeit dem *Pol*, seinem Ursprungsort, entgegenschreitet. Anders ausgedrückt: die Struktur der sieben esoterischen Bedeutungen des Korans wird mit der Struktur einer mystischen Anthropologie oder Physiologie gleichgesetzt, die in sieben subtile Organe oder Zentren gegliedert ist, die jeweils durch einen der sieben grossen Propheten typisiert werden.“ (155).

<sup>5</sup> Ebd., 161.

<sup>6</sup> Vgl. bspw. DERS., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, 22ff., 67f., 116f., 205f.

<sup>7</sup> DERS., *Die smaragdene Vision*, 157.

Noah, Abraham, Moses, David, Jesus und Muhammad in Relation bringt mit den inneren Organen des feinstofflichen Leibes des Menschen (vergleichbar mit den indischen Chakras), durch deren Aktivierung (Adam deines Wesens, Noah deines Wesens, etc.) er zurück zu seinem Wesen in Gott, zu seinem Selbst, dem Muhammad deines Wesens, gelangt. Das subtile Organ, welches als sechstes Jesus zugeordnet ist (*laṭīfa khafiya*) und am besten mit *arcanum* wiedergegeben werde, nimmt dabei eine zentrale Rolle ein, weil es einerseits Führer aller vorangegangenen Propheten bzw. Organe ist und andererseits Schwelle, Umschlag oder Herold desjenigen ist, der nach ihm folgt, nämlich dem Parakleten und so zur letzten Stufe der Realisierung führt, dem Muhammad deines Wesens.<sup>1</sup>

Nach Simnānī liegt im sechsten Zentrum eine tödliche Gefahr, welcher sowohl gewisse Sufis, wie bspw. al-Ḥallāj mit seinem Ausruf *anāʾl-ḥaqq* (ich bin die Wahrheit bzw. Gott), wie auch die Christen insgesamt zum Opfer gefallen seien, indem sie das Entwerden (*fanāʾ*) missverstehen: „einerseits verwechselt der Sufi, der das Entwerden (*fanāʾ fī Allāh*) erfährt, dies mit einer wirklichen, materiellen Auflösung der menschlichen Wirklichkeit in der Gottheit; andererseits praktiziert der Christ ein *fanāʾ*, ein Entwerden, Gottes in der menschlichen Realität.“<sup>2</sup> Beides führt nach Corbin zum Tode Gottes, indem in ersterem Fall das Ich wesensungemäss vergöttlicht werde, im anderen Fall jedoch Gott in die materielle Wirklichkeit beschränkt und schliesslich getötet werde. Im richtigen Verständnis handelt es sich im ersten Fall vielmehr darum, dass das Ich nicht etwa mit dem Prädikat der Göttlichkeit aufgeladen werde, sondern vielmehr zum Ort seiner Manifestation, zu seinem Spiegel und Zeugen werde – Ibn ʿArabī sprach deshalb nuancierend von *anāʾ sirr al-ḥaqq*, „ich bin das Geheimnis Gottes“<sup>3</sup>. Im anderen Fall geht es dementsprechend nicht um ein inkarnatorisches Verständnis, sondern vielmehr um ein theophanisches – dies verkennen würde heissen, das *arcanum* zu missachten, welches in der Erscheinung Gabriels vor Maria und dem Einhauchen in sie, was zu Jesus als dem *rūḥ Allāh* führte, zum Ausdruck kommt.<sup>4</sup> Dies ist denn in der Grosskirche auch so geschehen: „Sie haben es auf der Ebene der Augenscheinlichkeit begriffen, die noch der Ebene der beiden ersten *laṭīfas* angemessen ist. Ihr Dogma liess den einzigen Gott materiell auf Erden geboren werden, während der ‚Jesus deines Wesens‘, d.h. das Mysterium deiner geistigen Geburt, das deiner himmlischen Assumptio ist. Sie haben das Ereignis im *zamān āfāqī* wahrgenommen, nicht im *zamān anfusī*, d.h. auf der über-sinnlichen Ebene, wo sich das wirkliche Ereignis abspielt, das ein Ereignis der Seele in der Seelen-Welt ist.“<sup>5</sup>

Wie gesagt, ist es nicht zu übersehen, dass dies im Wesentlichen auch Corbins eigene Sicht zu sein scheint. Das Christus-Ereignis möchte er in seiner Bedeutsamkeit nicht so sehr als äusseres Geschichtsereignis, verankert an Ort und Zeit in der horizontalen Dimension, betrachtet und verstanden wissen. So verstanden wird ihm aller Mysteriencharakter entzogen und sowohl Gott wie auch der Mensch in seinem Wesen begrenzt. Was hier vielmehr zum Ausdruck kommt, ist eine Erscheinung, deren Bedeutung auf einer inneren Ebene an Gewicht bekommt, eben in der ‚Seelenzeit‘. Einmal mehr wiederholt sich hier also jener Grundgedanke, wonach das Äussere Projektion eines Inneren ist, sodass die Bedeutung solange nur an der Oberfläche wahrgenommen wird, als man im Äusseren verharret.

<sup>1</sup> Vgl. Corbins Bemerkung in ebd., 195 FN 150: „Die islamische Exegese hält das Wort *Parakletos* für eine Abänderung des Wortes *peryklitos* (*laudatissimus* = Ahmad = Muhammad) durch die Christen. Die Verse des Johannevangeliums (14,16 und 16,15-16) werden bei dieser Lesart zur Ankündigung des Kommens des ‚Siegels der Propheten‘. In der schiitischen Gnosis wird der Paraklet (*faraqlīt*) ausdrücklich mit dem zwölften Imam (dem verborgenen und erwarteten Imam) identifiziert, der den esoterischen Sinn der Offenbarungen verkündet.“

<sup>2</sup> Ebd., 162.

<sup>3</sup> Ebd., 163.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 165: „Man versteht nun ohne weiteres, warum die *laṭīfa*, das subtile Organ, das als der ‚Muhammad deines Wesens‘ bezeichnet wird, unter einem anderen Aspekt als *laṭīfa dschabrāʾiliyya*, ‚Engel Gabriels deines Wesens‘, bezeichnet wird. Die *laṭīfa dschabrāʾiliyya* steht hier für den Mystiker in der gleichen Beziehung zu dem Engel der Offenbarung wie die Vollkommene Natur zu dem Engel der Menschheit in Suhrawardis Hermetismus (II,1). Man versteht auch, warum bei so vielen Sufis, von Dschalaladdin Rumi bis Mir Damad, die Verkündigung Gabriels-des-Heiligen-Geistes an Maria so meditiert wird, als richte sie sich an jede mystische Seele.“

<sup>5</sup> Ebd., 163.

Damit man zum Geheimnis, zum *arcanum* vorzustossen vermag, bedarf es der Verinnerlichung, des Zuges also zur esoterischen, d.h. nach innen gewandten Bedeutung, andernfalls verbleibt die Deutung desjenigen Ereignisses, welches die Seele des Menschen angeht, am Äusseren verhaftet, sodass die Seelenzeit in die geschichtliche Zeit fällt und damit tatsächlich einem Fall gleichkommt!<sup>1</sup> Mit solchen Ansichten reiht sich Corbin in der Tat in jenen Strom von Grundgedanken ein, der insbesondere bei den protestantischen Spiritualisten wie Schwenckfeld, Franck oder Weigel wieder an Bedeutung gewann. Anders als Luther haben sie nicht so sehr dem Inkarnationsdogma und damit der Orientierung am geschichtlichen Heilsereignis *extra nos* Bedeutung beigemessen, als vielmehr der inneren, vom äusseren Wort und Sakrament unabhängigen pneumatischen Wirklichkeit Christi, welche durch eine mystische Nachinnenwendung erfahrbar wird.<sup>2</sup> Corbin spricht auch vom ‚geistigen Realismus‘ (*réalisme spirituel/spiritualiste*<sup>3</sup>), welcher in dieser Art von Anschauung vorausgesetzt wird. Dies zeigt sich insbesondere in der Auslegung desjenigen Koranverses (IV:157) durch Simnānī, „in dem die koranische Christologie ihren wesentlichen Ausdruck findet“<sup>4</sup>. In diesem Vers drängt sich geradezu jene polare Dimension bzw. Orientierung auf, wonach alles Irdische nicht in eben diesem Irdischen und Sinnlichen aufgeht, sondern vielmehr und wesentlich über-sinnlich orientiert ist, so auch Jesus. Wenn ich Corbin richtig deute, hiesse dies: Was von Jesus getötet und gekreuzigt werden konnte, war höchstens sein Scheinbild oder Scheinleib, d.h. seine irdische Erscheinung, aber das Wesen, welches sich darin spiegelt, ist aufgrund seiner theophanischen Natur nicht fassbar, sondern entgleitet nach oben, wohin auch der Mensch zu sich selbst kommend ‚entgleiten‘ soll.

Es ist offensichtlich, dass sich Corbin mit einer solch doketischen Deutung meilenweit vom traditionellen Dogma entfernt hat, ja, auch von seinen einstigen theologischen Arbeiten in den 1930er Jahren, wo er durchaus noch kreuzestheologisch gedacht hatte.<sup>5</sup> Mit dieser Entfernung und Entfremdung vom traditionellen Dogma ist er im höchsten Masse häretisch geworden – dessen ist er sich natürlich auch voll bewusst, versucht er doch immer wieder von Neuem, den Sinn des Dokerischen ins rechte Licht zu setzen, das aber heisst, grundsätzlich theophanisch zu denken. So hat es nicht nur Ibn ‘Arabī konsequent ins Werk gesetzt, sondern grundsätzlich theophanisch und damit zugleich sich immer auf einem angelologischen Hintergrund bewegend, war nach Corbin das christologische Denken überhaupt vor dem Übergang zur inkarnatorischen Christologie.<sup>6</sup> Mit jener Form der Christologie findet er sich viel

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 167: „Hätte Simnani über die Terminologie des modernen Menschen verfügt, so hätte er von Historisierung, Säkularisierung, Sozialisierung gesprochen – nicht als von Phänomenen, die sich neben anderen im *zamān āfāqī*, der ‚horizontalen Zeit‘ der materiellen Geschichtlichkeit, erfüllen, sondern als eben dem Phänomen des Falls des *zamān anfasī*, der ‚seelisch-geistigen Zeit‘, in das *zamān āfāqī*. Anders ausgedrückt, vom Ablauf von Ereignissen, die von der Geschichte der Seele gemacht *sind*, zu einer Geschichte, die durch äussere Ereignisse *gemacht* wird.“

<sup>2</sup> Vgl. HAUSCHILD, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2, 80ff. und 658ff.

<sup>3</sup> Vgl. CORBIN, Die smaragdene Vision, 164.

<sup>4</sup> Ebd., 164. Corbin übersetzt ihn so: „Sie haben ihn nicht getötet, sie haben ihn nicht gekreuzigt, sie haben nur ein Scheinbild genommen, Gott hat ihn zu sich genommen.“ [...] d.h. hat ihn lebendig zu sich genommen.“ Und dann weiter: „Nur ein authentischer ‚geistiger Realismus‘, Realismus des Über-Sinnlichen, kann in das *arcanum* dieses Verses eindringen; er drängt eine polare Orientierung auf, die sich zu der Dimension erhebt, welche, für uns, allein fähig ist, die Wirklichkeit des Ereignisses zu erfassen und von der ‚horizontalen‘ Dimension der Geschichte zurückzuhalten. Umgekehrt ist das, was der Sufi sucht, keineswegs das, was wir hypothetisch den ‚Sinn der Geschichte‘ nennen, sondern der innere Sinn seines Wesens und jeden Wesens. Das ist nicht die materielle Realität, die Gegebenheit irdischer Historizität (im *zamān āfāqī*), es ist das ‚Ereignis im Himmel‘, das allein den irdischen Menschen retten und ‚zu sich‘ zurückführen kann.“

<sup>5</sup> Gerade vom ‚Patron‘ der Kreuzestheologie, dem Apostel Paulus, setzt er sich wie gesehen ab den 50er Jahren dezidiert ab, vgl. auch DERS., L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī, 23, 68; DERS., Die smaragdene Vision, 168; DERS., Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne, 148, 151, 156.

<sup>6</sup> Mit Corbin könnte man sagen, dass die Fackel theophanischen Denkens in der frühen Christologie und antiken Gnosis weiter gereicht wurde zu den verschiedenen esoterischen Schulen im Islam. Aber auch die Christologie des Korans selbst ist wesentlich doketisch. Vgl. dazu besonders ebd. Was den angelologischen Hintergrund betrifft, zitiert Corbin insbesondere das dogmengeschichtliche Werk von WERNER, Die Entstehung des christlichen

eher zurecht, ja findet sie der Natur gemässer und v.a. übereinstimmend mit jenen Spiritualen in Ost und West. Dabei betont er auch des Öfteren die Darstellung Christi in den ersten Jahrhunderten als bartlosen Jungen mit besonderer Schönheit (*Christus iuvenis*), währenddem er später immer öfters mit Bart und männlicher immer mehr entweder als Pantokrator oder aber als Leidender oder Gekreuzigter stilisiert wird.<sup>1</sup> „Was diese letztere [Leidender und Gekreuzigter] in Bilder übersetzt, ist die Neigung, dem Göttlichen in der alltäglichen menschlichen Realität zu begegnen, bis in ihre Dunkelheiten und ihr Verworfensein hinein: der Gedanke, dass die Gottheit den Menschen nur retten kann, indem sie in diesem Sinne Mensch würde. Umgekehrt ist das, was die erste [*Christus iuvenis*] durchblicken lässt, der Gedanke, dass die Gottheit nicht mit der Menschheit in Kontakt kommen könne, ausser dass sie diese verkläre, dass das Heil des Menschen – Gefangener der ahrimanischen Finsternis – nur eine himmlische Assumptio sein könnte, bewirkt durch die allmächtige Anziehung des göttlichen Lichtes, das weder gefangen werden dürfe noch könne; denn dann wäre die Möglichkeit des Heils verwirkt.“<sup>2</sup> Die Stossrichtung von Corbin in der Deutung des Christusereignisses scheint also klar zu sein: sie ist gnostisch, spiritualistisch, manichäisch und doketisch und damit im krassen Gegensatz zum exoterischen Dogma.

Damit setzt er also auch später jenen Nonkonformismus fort, der ihm schon in den 30er Jahren eigen war und durch den er sich auch mit den genannten protestantischen Spiritualisten identifiziert, die allesamt nonkonform waren. Es ist ein Protest gegen jegliche kollektiv verhängte Dogmen- und Buchstabenhörigkeit – ihnen eigen ist vielmehr ein Individualismus, der eine metaphysische Begründung hat, durch die der Einzelne alleine mit dem All-Einen in Beziehung steht. Des Weiteren nimmt eine solche Deutung gerade des Christusereignisses jenen Stachel hinweg, der natürlich gerade im interreligiösen Dialog und allgemeiner in einer Theologie der Religionen immer und prinzipiell ‚in die Quere‘ kommt: wird am Inkarnationsdogma und damit am geschichtlichen Faktum der Selbstoffenbarung Gottes (allein) in Christus festgehalten, so ist im Grunde die Exklusivität dieser Offenbarung automatisch mitgesetzt, wenngleich inklusive Möglichkeiten gegeben sein können. Wird aber das Dogma der Inkarnation tendentiell vom Buchstaben hin zum Geist gewendet und damit meta-phorisch, d.h. ins Innere hinweg tragend verstanden, so eröffnen sich hiermit viel eher Möglichkeiten egalitärer Wahrheitsansprüche. Es ist im Wesentlichen gerade dieser Zug ins Metaphorische, bzw. der Zug nach Innen und damit das Esoterische im eigentlichen Wortsinn, wodurch die Ereignisse in der Geschichte (*zamān āfāqī*) hin zu Ereignissen in der Seele (*zamān anfusī*) gehoben werden – Geschichte wird damit zur Seelen-Geschichte (*métahistoire*), die Horizontale wird in die Vertikale umgelenkt, das Dogma wird zum Symbol.<sup>3</sup> „Das Wort *Esoterismus*, gelegentlich missbraucht, bezieht sich auf die unausweichliche Notwendigkeit, die Reintegration des menschlichen Wesens durch Symbole auszudrücken.“<sup>4</sup> Und: „Die

---

Dogmas, v.a. 302ff. Vgl. dazu CORBIN, *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*, 147 FN 13.

<sup>1</sup> Besondere Erwähnung findet hierbei die Mosaiken in der Basilika San Apollinare Nuovo in Ravenna, da hier ikonographisch der Übergang von der einen zur anderen Christologie sichtbar werde, vgl. DERS., *Die smaragdene Vision*, 167f. und DERS., *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabî*, 205f. und 276 FN 235: „En tout cas, ce n’est pas un simple problème d’histoire de l’art qui est en cause (question d’atelier ou de facture technique), mais une mutation de la conscience s’annonçant dans la mutation de ses symboles iconographiques: le passage du type du *Christus iuvenis* (le jeune pasteur, le jeune patricien) au type de maturité virile, tel que le postulait aussi bien l’idéologie de l’Eglise impériale qu’une théologie de la réalité des souffrances divines dans la chair, réalité de la physiologie et de l’histoire. Pour que cela s’accomplisse, il fallait que fût perdu le sens des événements théophaniques advenant ‘en un lieu céleste’; dès lors aussi on se fera du ‘docétisme’ une conception qui n’en sera plus la caricature, alors qu’il avait été la première critique théologique de la connaissance historique.“

<sup>2</sup> DERS., *Die smaragdene Vision*, 168.

<sup>3</sup> Vgl. DERS., *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabî*, 145ff.

<sup>4</sup> DERS., *Die smaragdene Vision*, 71.

vertikale Dimension ist Individuation und Heiligung, die andere ist Kollektivierung und Säkularisierung.“<sup>1</sup>

Währenddem also im Westen durch die genannten Ereignisse eine wachsende Veräusserlichung hin zum Dogma und zur Geschichte stattfand und damit zu einer ‚Sozialisierung und Laisierung des Geistigen‘ führte, konnte sich im islamischen (und insbesondere im iranischen) Raum, wo es weder eine Inkarnationsidee, noch konziliare Dogmen gibt, das esoterische Element eher halten – Ibn ‘Arabī’s Dabeisein am Begräbnis von Averroës und sein Auszug Richtung Osten stehen exemplarisch für diesen esoterischen Zug. Natürlich aber waren die esoterischen Elemente und Strömungen den islamischen Rechtsgelehrten gleichermassen suspekt und gerieten entsprechend immer wieder unter Beschuss. Und natürlich ist ein exoterischer Islam, von diesen vertreten, mit seinem abstrakten Monotheismus und entsprechender buchstäblicher Auslegung nach Corbin gleichermassen beschränkt, den Menschen in einen lebendigen Bezug zu Gott zu bringen. Das sei denn auch die Kritik der Gelehrten aus dem anderen Lager, nämlich der Christen.<sup>2</sup> Angesicht eines unesoterischen Islam dünkten sie sich im Vorteil mit der Menschwerdung ‚ihres‘ Gottes. In ihrer Kritik aber liessen sie unbeachtet einerseits ihre eigene Entwicklung hin zur Kollektivierung aufgrund eben ihres Dogmas, andererseits aber auch diejenigen Antworten innerhalb des Islam auf die Fragen, welche dieser als eine nicht-initiatorische Religion selbst aufwirft und von eben jenen esoterischen Schulen beantwortet worden sind. Corbin betont immer wieder, dass in allen esoterischen Schulen des Islam, im Schiitentum wie auch im Sufismus, die Menschwerdung, genauer: Anthropomorphosis, d.h. die Manifestation Gottes in menschlicher Form, eine zentrale Idee ist (-> 3.3.5.5.)<sup>3</sup> Nach Corbin würde sich die Situation des Dialogs zwischen den beiden Religionen deshalb grundlegend verändern, wenn dieser nicht zwischen den ‚Doktoren‘ als den Repräsentanten der exoterischen Seite der Religion, sondern zwischen den Spiritualen als den Repräsentanten der esoterischen Seite der Religion geführt würde<sup>4</sup> – denn: „il y a des isomorphismes à constater, lorsque l’axe de symétrie est commandé par un même *intelligentia spiritualis*, lorsque une harmonie préétablie rassemble fraternellement, à leur insu, tous ces ‘ésotéristes’ dans le même Temple de Lumière, royaume de l’homme spirituel qui n’est pas limité par d’autres frontières que celle dressées contre lui par l’Inscience, l’*a-gnosie*. Car en chrétienté comme en Islam, en Islam comme en chrétienté, il y a toujours eu des ‘disciples de Khezr.’“<sup>5</sup> Dies ist ein Gedanke, der auf die *Université Saint Jean de Jérusalem* vorausweist!

#### 3.3.4.3. Die Fedeli d’amore oder: Sufismus und Sophia

Wenden wir uns nun dem zweiten Punkt zu, der mit Khidr zusammenhängt. Nebst der grundsätzlichen Mehrdimensionalität der Wirklichkeit, in der Perspektiven, Tiefen und ‚Durchscheinungen‘ (Transparenzen) Platz haben und welche als eine der grossen Gemeinsamkeiten jener *Intelligentia spiritualis* zu gelten hat, gilt als zweites Feld von Isomorphismen jenes Phänomen, welches durch Khidr als eine

---

<sup>1</sup> Ebd., 74.

<sup>2</sup> Vgl. DERS., L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī, 68ff.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 41 und 67f. Diese Idee ist zentral auch für Corbin, ausgehend u.a. von Jungs *Antwort auf Hiob*, wo ja die Menschwerdung Gottes unter umgekehrtem Vorzeichen betrachtet wird.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 10. Corbin vermutet gar eine Absicht, sie nicht zu Wort kommen zu lassen, da die Brücken der Verständigung zu gross sein könnten. „Mail il est frappant de voir combien ces condamnations de l’ésotérisme en Islam par les docteurs de la Loi, mettent à l’aise, du côté chrétien, les mêmes adversaires de l’idée ésotériste. Tout se passe comme si l’on se félicitait de voir les docteurs de la Loi, des *foqohâ*, accomplir un bon travail en débarrassant le terrain d’interlocuteurs que l’on serait gêné de rencontrer. Et cette gêne est du même coup révélatrice de qu’il y a de commun entre les gêneurs que l’on écarte, en Islam ou dans le christianisme, comme s’ils menaçaient de troubler le programme du dialogue, voire de la controverse.“ (ebd., 69).

<sup>5</sup> Ebd., 73f.



transhistorische Gestalt typisiert wird und welches zugleich mit Corbins Lieblingsthema zusammenhängt, nämlich dem des himmlischen Partners.<sup>1</sup> Khidr ist eine schillernde Gestalt und schwer fassbar. Corbin versucht sie wie immer mit phänomenologischem Instrumentarium ‚in den Griff‘ zu bekommen, indem er nicht etwa nach historischen Ursprüngen fragt – ist Khidr eine Person? – und auch keine tiefenpsychologische Erklärung bieten möchte – ist Khidr ein Archetyp? –, sondern indem er die Frage stellt, was es bedeute, Schüler von Khidr zu sein, d.h. welcher Akt an Selbstbewusstsein impliziert wird, wenn einer sich selbst als Schüler Khidrs betrachtet.<sup>2</sup> Corbin kommt dabei auf das Ergebnis, dass es sich bei ihm um einen Person-Archetyp handelt, insofern seine Gegenwart dazu initiiert, zu ihm selbst zu werden: „Kheyr est le maître de tous les sans-maître parce qu’il *montre* à tous ceux dont il est le maître comment être ce qu’il est lui-même [...] Kheyr est le maître de *tous* ceux-là, parce qu’il *montre* à *chacun* comment réaliser l’état spirituel qu’il a atteint lui-même et qu’il typifie. Sa relation avec chacun est la relation de l’exemplaire ou de l’exemplifié avec l’exemplifiant. C’est ainsi qu’il peut être à la fois sa propre personne et un archétype, et c’est en étant l’un et l’autre qu’il peut être le maître de chacun, parce qu’il s’exemplifie autant de fois qu’il a de disciples, envers lesquels son rôle est de révéler chacun à soi-même.“<sup>3</sup> Solches geschah Ibn ‘Arabī in seinem Leben mehrfach und Corbin mag von ihm gerade deswegen angetan gewesen sein, weil er trotz vieler Kontakte zu Meistern und auch trotz deren Beeinflussung allen und allem voran die Meisterschaft Khidrs aus der unsichtbaren Welt als entscheidend erfahren hat. Das bedeutet nichts anderes, als dass seine Einweisung ins geistige Leben eben nicht horizontal und damit historisch oder noch weniger in irgendeiner Weise institutionell vermittelt wurde, sondern vertikal aus einer anderen Dimension geschah, wohin seine Reise in den eigentlichen Orient denn auch führen sollte. Khidr steht deshalb exemplarisch für diese vertikale Tradition, welche die historisch vermittelte quer durchkreuzt und durch welche die Gemeinschaft all jener in der *Ecclesia spiritualis* gestiftet wird.<sup>4</sup> Hinzu kommt – auch dies ganz im Sinne Corbins –, dass er in der koranischen Fassung (XVIII:60ff.) als einer erscheint, welcher die Dimension des Gesetzes (*sharī‘a*) durch jene der mystischen Wahrheit (*ḥaqīqa*) transzendiert, indem er Moses an die Hand nimmt und ihn in das Geheimnis der Vorherbestimmung einweihet, m.a.W. erscheint er dem Propheten Moses und damit dem Gesandten und Bringer des Gesetzes überlegen – „le Spirituel dont Kheyr est l’initiateur immédiat, se trouve émancipé de la servitude de la religion littérale.“<sup>5</sup>

Weiter ist mit ihm eng die Farbe Grün verbunden, diejenige Farbe also, welche Simnānī dem letzten und höchsten spirituellen Organ, dem ‚Muhammad seines Wesens‘ (*laṭīfa ḥaqqīya*) zugeordnet hat und damit auf jene höchste Stufe verweist, in der der Einzelne einzig mit Gott ist bzw. ‚als Alleiniger mit dem All-Einigen existiert‘: „Devenir Kheyr, c’est avoir atteint l’aptitude à la vision théophanique, à la *visio smaragdina*, à la rencontre de l’*Alter Ego* divin, au dialogue indicible que le génie d’Ibn ‘Arabī

<sup>1</sup> Vgl. DERS., Die smaragdene Vision, was insgesamt die phänomenologische Studie zu diesem Thema ist und wo er eine Vielzahl von religionsgeschichtlichen Variationen auf ein und dasselbe Thema in seiner ihm charakteristischen Weise in einander verwebt, vgl. auch LANDOLT, Henry Corbin, 1903-1978, 487. Zu Corbins Besprechung der Figur von Khidr, vgl. v.a. CORBIN, L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī, 43ff.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 47: „Il faut déceler les intentions implicites de la conscience, dégager ce qu’elle *se montre* d’elle-même à soi-même, quand elle se montre à elle-même la figure de Kheyr-Elie sous ses aspects et avec ses connexions multiples. [...] Phénoménologiquement, la question revient à se demander: que signifie *être* le disciple de Kheyr? A quel acte de la conscience de soi correspond le fait de se reconnaître comme le disciple de Kheyr?“

<sup>3</sup> Ebd., 49.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 72 und 53, und DERS., Die smaragdene Vision, 74 und 76. Die Idee der *ecclesia spiritualis* hat seinen Ort insbesondere bei den protestantischen Spiritualisten, vgl. bspw. das Kirchenverständnis von Schwenckfeld: „Kirche ist die in der Welt verstreute, äusserlich nicht organisierte Anzahl der mit Gott durch Christusbewusstsein verbundenen Individuen, die keiner institutionellen Vermittlung bedürfen.“ (HAUSCHILD, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, 84).

<sup>5</sup> CORBIN, L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī, 45.

parviendra cependant à redire.<sup>1</sup> Dieses immer wiederkehrende Thema der Begegnung mit dem göttlichen *Alter Ego* ist es, welchem Corbin in seiner Monographie zu Ibn 'Arabī grosse Aufmerksamkeit schenkt und worauf im englischen Titel mit *Alone with the Alone* ja auch hingedeutet wird. Gerade auch im Hinblick auf das von Eranos vorgegebene Thema des Jahres 1955 *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge* erscheint Ibn 'Arabī als der Exponent einer „Religion der Sympathie“<sup>2</sup>, wie sie einst von Abraham Heschel in phänomenologischer Manier gezeichnet und von Corbin aufgenommen wurde. Hier bei Ibn 'Arabī wird dieser Gedanke sozusagen aufs Höchste getrieben.<sup>3</sup> Einmal mehr verweist Corbin in aller Dringlichkeit auf die Unterscheidung einer *unio sympathetica* und einer *unio mystica*, insofern es die erstere ist, welche die eigentliche mystische Spielart innerhalb einer prophetischen Religion darstellt. Für Corbins personalistische Grundhaltung wäre es ein Hohn gegenüber dem unumstösslichen geistigen Wert einer Person und ihrer Individualität, sie einfach im Einheitsmeer einer *unio mystica* auflösen zu lassen.<sup>4</sup> Es ist vielmehr die Mystik der *unio sympathetica*, welche dem Wert der individuierten Person gerecht zu werden vermag. Nur so verstanden kommen prophetische und mystische Religion nicht in einen Gegensatz zu stehen.

Noch einmal tiefer betrachtet, ist es eben diese Form von Mystik, welche einen weiteren Gegensatz, nämlich denjenigen zwischen Monotheismus und Monismus, hinter sich lässt und vielmehr in Richtung eines ‚kathenotheistischen Theophanismus‘ tendiert.<sup>5</sup> Dem häufigen Vorwurf gegen Ibn 'Arabī, er verfechte eine monistische oder gar pantheistische Mystik, hält Corbin folgende einprägsame Formeln entgegen:<sup>6</sup> Pantheismus oder Monismus – oder wie er es nennt ein „pseudo-mystischer Monismus“ – wäre ein plattes und einfaches 1=1. Der orthodoxe bzw. exoterische oder auch „abstrakte Monotheismus“ hinwiederum fügt den unzähligen Seienden oder Wesen noch ein sie alle überbietendes Eines hinzu, das *Ens supremum*, was formelhaft wiedergegeben werden kann als n+1. Was Ibn 'Arabī und die von Corbin propagierten Spiritualen aber vielmehr meinen und dieser mit aller Vehemenz verteidigt, ist die Formel des kathenotheistischen Theophanismus 1x1, *Alone with the Alone, seul à seul, monos pros monon, wāḥid li-wāḥid* entgegen. Der All-Einige erscheint und spiegelt sich theophanisch in jedem Mikrokosmos in individuiertem kathenotheistischer Form und steht sich als solcher selbst als einem Du gegenüber.

Die für Ibn 'Arabī zentrale Grundlage bzw. Ausdeutung aus der Überlieferung ist derjenige *ḥadīth qudsī*, wo es heisst: ‚Ich war ein verborgener Schatz und sehnte mich danach erkannt zu werden. Also erschuf Ich das All, die Kreaturen, auf dass Ich erkannt werde.‘ Corbin nuanciert die Auslegung Ibn 'Arabīs dahingehend, dass es eben diese Kreaturen sind, worin und wodurch Gott sich selbst erkennt als den Orten seiner Zeugenschaft, Manifestation und Theophanie – es ist eine Totalität von Schöpfer und Geschöpf (Créateur-Créature, *khāliq-makhlūq*).<sup>7</sup> Gott, *Al-lāh*, wird hier – in Übereinstimmung mit der

<sup>1</sup> Ebd., 49.

<sup>2</sup> HESCHEL, Die Prophetie, 165-183.

<sup>3</sup> Corbin verweist denn auch gleich zu Beginn des ersten Teils auf Heschels exzellente Studie, vgl. CORBIN, L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī, 83, bzw. 214 FN 4 und 5.

<sup>4</sup> Vgl. CORBIN, Die smaragdene Vision, 36: „Der unendliche Preis, der auf der geistigen Individualität steht, macht es unvorstellbar, dass ihr Heil in ihrer Absorption in einer Ganzheit, selbst einer mystischen, bestände.“ Vgl. auch DERS., Vorwort zu *Stufen einer Meditation*, 7: „Ihre Ausführungen lassen erkennen, dass fanā' nicht die Vernichtung des Ich und der Person bedeutet, sondern das Aufblühen des wahren Selbst, des göttlichen Subjektes, das zu finden zweifellos das allerschwerste ist.“

<sup>5</sup> Dieses Insistieren gegen den Vorwurf eines platten Monismus zieht sich wie ein roter Faden durch DERS., L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī, vgl. u.a. 92ff.

<sup>6</sup> Vgl. DERS., Die smaragdene Vision, 46.

<sup>7</sup> Vgl. DERS., L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī, 88: „J'étais un Trésor caché et j'ai aimé à être connu. Alors j'ai créé les créatures afin d'être connu par elles. Avec plus de fidélité encore envers la pensée d'Ibn 'Arabī, traduisons: ‚afin de devenir en elles l'objet de ma connaissance.‘ C'est cette passion divine, ce désir de se révéler et de se connaître soi-même dans les êtres en étant connu par eux, qui est le ressort de toute une dramaturgie divine, d'une cosmogonie éternelle. Cette cosmogonie n'est ni un Emanation au sens néo-platonicien du mot, ni moins encore une création *ex nihilo*. C'est bien plutôt une séquence de manifestations de l'être,

israelitischen Gnosis – in einer eigentümlichen Etymologie als Nostalgie und Sehnsucht begriffen, eine Sehnsucht, die aus sich heraus kreativ, d.h. schöpferisch wird. Es ist die Nostalgie und Sym-Pathie, das Mitleiden mit den nur mehr virtuellen Potentialitäten der Namen Gottes, welche zur ‚Pluralisierung‘ und damit zur Befriedung seines Wesens führt. Gott *Allāh* bleibt der ewig in sich selbst verborgene Gott, der *Deus absconditus* oder *Theos agnostos*, die Essenz, währenddem es die Namen sind, welche den Einen Gott unter verschiedenen Gesichtspunkten theophanisch ‚sichtbar‘ machen und selbst als ‚Mittler‘ zur Nennung Gottes dienen. Jeder dieser Namen fungiert als Herr (*ar-Rabb*) gegenüber seinem Vasall der Liebe (*al-Marbūb*), d.h. gegenüber der manifesten Form eines solchen Namens, wobei dem Namen keine eigenständige Realität an sich zukommt, sondern vielmehr die Beziehung Gottes zu dieser jeweiligen Form bezeichnet. In diesen Namen sind insofern all die Individualitäten begründet, womit sie zu den eigentlichen Objekten oder Linsen seiner aufgefächerten Kenntnis werden, zu Augen und Zeugen, welche Gott kontemplieren und sich nach ihm zurücksehnen. Die Rückkehr in getreuer Liebe zu Gott über den Weg seines Herrn, welcher damit die Funktion des Engels übernimmt, ist dabei in jenem für die sufistische Überlieferung zentralen koranischen Gebot begründet (LXXXIX:28), wonach ein jeder zu *seinem* eigenen Herrn als dem individualisierten Spiegel der Totalität zurückkehren soll.<sup>1</sup> Insgesamt ergibt dies alles eine gegenläufige Bewegung von Gott zu den Kreaturen und von den Kreaturen zu Gott, welche die eigentliche Essenz der göttlichen Liebe ausmacht: „sous *un aspect*, c’est le Désir (*shawq*) de Dieu pour la créature, le Soupir passionné (*hanîn*) de la divinité en son Essence (le ‘Trésor caché’) aspirant à se manifester dans les êtres, afin d’être révélée pour eux et par eux; – sous *un autre aspect*, c’est le Désir de la créature pour Dieu, et c’est en fait le Soupir de Dieu lui-même épiphanisé dans les êtres, et aspirant à revenir à soi-même. En réalité, l’être qui soupire de nostalgie (*al-moshtâq*) est en *même temps* l’être vers qui sa nostalgie soupire (*al-moshtâq ilayhi*), bien qu’il soit autre que lui quant à la détermination concrète (*ta’ayyon*). Ce ne sont pas deux êtres différents hétérogènes, mais un être se rencontrant avec soi-même (à la fois *un* et deux, une bi-unité, ce que l’on tend toujours à oublier.) C’est le même ardent Désir qui est cause de la Manifestation (*zohûr*) et qui est cause du Retour (*’awda*). Si le Désir de Dieu est plus intense, c’est que Dieu éprouve ce Désir sous ces deux aspects, tandis qu’être-une-créature, c’est ne l’éprouver que sous le second aspect. Car c’est Dieu lui-même qui, déterminé dans la forme du fidèle, soupire vers soi-même, puisqu’il est la Source et Origine qui aspire justement à cette Forme déterminée, à sa propre anthropomorphose. Ainsi l’Amour existe-t-il éternellement comme un échange, une permutation entre Dieu et la créature: ardent Désir, nostalgie *compassionnée* et rencontre, existent éternellement et délimitent le cercle de l’être. Chacun de nous le comprend selon son propre degré d’être et son aptitude spirituelle.“<sup>2</sup> In diesen Kreis des Seins bzw. der Wesen, welcher als eine *unio sympathetica* im Kern von Liebe, Sehnsucht und Nostalgie beseelt ist, fügt sich nun jener wichtige Begriff ein, den Corbin – ähnlich wie den Begriff Theosophie – dem westlichen Vokabular entlehnt und damit Sufismus und Sophia auf eigentümliche Weise miteinander zu verbinden versucht: Corbin spricht in diesem Zusammenhang von den *fedeli*

---

par intensification d’une lumière croissante, à l’intérieur du Divin primitivement indifférencié, en propre, une succession de *tajalliyât*, de *théophanies*.”

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 102: „c’est par et en *ton* Seigneur que tu peux atteindre le Seigneur des Seigneurs qui se montre en chaque Seigneur, c’est-à-dire que c’est par ta fidélité à ce Seigneur absolument propre, c’est dans son Nom divin que tu sers en propre, que te devient présente la totalité des Noms, car l’expérience spirituelle n’atteint pas cette totalité comme on rassemble les pièces d’une collection ou les concepts d’un système philosophique. La fidélité du mystique envers *son* Seigneur propre, l’émancipe du dilemme: monisme ou pluralisme. Le Nom divin auquel et pour lequel il répond, remplit donc cette ‘fonction du l’Ange’ [...] comme préservant du péché d’idolâtrie métaphysique. En effet, que ce soit *par* et *en* son Seigneur que le mystique puisse atteindre le Seigneur des Seigneurs, cela finalement veut dire que ce ‘kathénothéisme’ est sa sauvegarde contre toute idolâtrie métaphysique, c’est-à-dire contre cette infirmité spirituelle à double face, qui consiste ou bien à aimer un objet sans au-delà, ou bien à méconnaître cet au-delà en le séparant de l’objet d’amour en qui seul précisément il s’annonce.“

<sup>2</sup> Ebd., 112. Vgl. auch DERS., *Rûzbehân Baqlî de Shîrâz*, 159.

*d'amore*<sup>1</sup>, ein Begriff, der im Umkreis von Dante Alighieri auftaucht und mit ‚Getreuen der Liebe‘ übersetzt werden kann. Bei Dante ist es Beatrice, welche ihn durch die Welten führt. Umstritten aber ist in der Forschung, ob es sich hierbei um eine reale Person oder um eine Allegorie handelt. Corbin betrachtet diese Alternativen als einseitig und nimmt dabei Bezug auf Ibn ‘Arabī, welcher auf seiner Pilgerfahrt in Mekka eine tiefeschürfende Erfahrung gemacht hatte mit Nizām, der Tochter eines persischen Gelehrten in Mekka. Sie nämlich wurde für ihn zum Ort der Epiphanie Sophias, der göttlichen Weisheit, und markiert damit den Beginn und Ursprung seiner *Mekkanischen Offenbarungen* (*al-Futūḥāt al Mak-kīya*), dem immensen Werk Ibn ‘Arabīs. Corbin tendiert deshalb auch bei Beatrice zu einer gleichgestellten Zusammenschau, derart nämlich, dass es sich bei ihr sehr wohl um eine reale Person handeln konnte, dass sie zugleich aber als Symbol – und nicht etwa Allegorie<sup>2</sup> – durchscheinend wurde für die *Madonna Ingelligenza*, welche von einigen Gefährten Dantes angerufen wurde als der separate aktive Intellekt, der jedem Spiritualen als sein Heiliger Geist und persönlicher Herr und damit als direkte Verbindung vorsteht.<sup>3</sup> Mit anderen Worten: „La jeune fille fut pour Ibn ‘Arabī ce que Béatrice fut pour Dante; elle fut et resta pour lui la manifestation terrestre, la figure théophanique de *Sophia aeterna*. C’est à elle en somme qu’il dut son initiation à la religion des ‘Fidèles d’amour’.“<sup>4</sup> Ohne näher auf die Frage nach den historischen Zusammenhängen zwischen dem Sufismus und der abendländischen Troubadour-Tradition einzugehen, möchte Corbin vielmehr die typologische Ähnlichkeit zwischen den Repräsentanten in Ost und West aufzeigen und fasst sie dementsprechend unter dem Begriff der *fedeli d’amore* zusammen – dass hierbei nicht alle Sufis hinzuzurechnen sind, betont er zwar, wenngleich er andernorts die Sufis unter eben dieser Charakteristik verstanden wissen möchte:<sup>5</sup> Diesen nämlich geht es um den ‚Liebeskult‘ – die *devotio sympathetica*<sup>6</sup> – für die göttliche Sophia, welcher sich durch eine

<sup>1</sup> Meines Wissens erstmals erwähnt in DERS., *Avicenne et le récit visionnaire*, 310ff, vgl. auch DERS., *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*, 161. Wie zentral für Corbin dieser Begriff ist, zeigt nur schon, wie er in zwei Titeln von Werken vorkommt, wobei es sich beim einen sogar um eine Edition in der *Bibliothèque Iranienne* handelt, nämlich den Band Nr. 8 aus dem Jahre 1958 zu Ruzbehān Baqlī, RŪZBEHĀN Baqlī Shīrāzī / CORBIN, *Le Jasmin des Fidèles d’amour* (Kitāb-e ‘Abhar al-Āshiqīn); dann derjenige Eranos-Vortrag, der in der Monographie zu Ibn ‘Arabīs als erster Teil rangiert, CORBIN, *Sympathie et Théopathie chez les ‘Fidèles d’amour’ en Islam*. Corbins eigene Ausführungen oder eher Andeutungen zum Begriff finden sich u.a. in DERS., *Die smaragdene Vision*, 115ff. und DERS., *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*, 16, 42f., 79f., 85, 102, 106, usw. Zu den *fedeli d’amore* allgemein vgl. Gerhard WEHR, *Gnosis, Gral und Rosenkreuz. Esoterisches Christentum von der Antike bis heute*, Köln 2007, 179 und Julius EVOLA, *Das Mysterium des Grals*, München-Planegg 1954, 188ff., wie auch Hans Thomas HAKL, *Die Getreuen der Liebe. Mittelalterlicher Frauendienst als Initiationsweg?*, in: *Zeitschrift für Ganzheitsforschung*, Neue Folge 1 (1998), S. 3–27.

<sup>2</sup> Wie Corbin den Unterscheid zwischen Allegorie und Symbol verstanden wissen möchte, zeigt auch folgendes Zitat aus CORBIN, *Soufisme et Sophiologie*, 39: „Ce qui était visible pour chacun des *Fedeli d’amore*, ce n’était pas la figure sensible, indifféremment et identiquement perceptible pour n’importe quel organe visible visuel, mais une Figure dont la beauté précisément ne se rendait visible que dans cette figure, et uniquement aussi pour le mode de perception propre à un Fidèle d’amour“.

<sup>3</sup> CORBIN, *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*, 16.

<sup>4</sup> Ebd., 42. Und weiter: „ne pas comprendre, ou affecter de ne pas prendre au sérieux l’intention d’Ibn ‘Arabī conscient d’exprimer un amour divin en s’adressant à la jeune fille Sophia, ce serait simplement tout ignorer de ce *théophanisme* sur lequel insiste le présent livre, parce qu’il est le fond même de la doctrine de notre shaykh, la clef de son sentiment de l’univers, de Dieu et de l’homme, et de leurs rapports réciproques. En revanche, si on l’a compris, peut-être du même coup entreverra-t-on une solution au conflit qui, à propos de la religion des *Fedeli d’amore*, compagnons de Dante, a opposé symbolistes et philologues. Le théophanisme ignore le dilemme, parce qu’il est aussi loin de l’allégorisme que du littéralisme; il présuppose l’existence de la personne concrète, mais il l’investit d’une fonction qui la transfigure, parce qu’elle est alors perçue à la lumière d’un autre monde.“

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 80, wo er auf eine Unterscheidung von Rūzbehān Bezug nimmt: „Il distingue entre les pieux ascètes ou Soufis qui n’ont jamais rencontré sur leur voie l’expérience de l’amour humain, et les *Fidèles d’amour* pour qui l’expérience d’un culte d’amour voué à un être de beauté est l’initiation nécessaire à l’amour divin et en reste inséparable.“

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 113.

Zusammenschau von irdischer und himmlischer Erscheinung auszeichnet, genauer: in welcher das Irdische zum Ort der Theophanie wird, die Frau zum Ort der Erscheinung der Sophia – „il faut ressaisir ici ce que l'on peut appeler de mode d'aperception théophanique, si caractéristique de la conscience des Fidèles d'amour, sans cette clef, il est inutile de chercher à pénétrer le secret de leur vision.“<sup>1</sup>

Tatsächlich lebt der ‚Getreue der Liebe‘ seine Liebe nicht in abgehobener Geistlichkeit, vielmehr wird ihm das Sinnliche zum Ort göttlicher Erscheinung, indem es durch das entsprechende Organ zu seiner ‚angelischen‘ bzw. ‚theophanischen Funktion‘ erhoben wird.<sup>2</sup> Das bedeutet, dass der getreue Diener vom Engel hinter die sinnliche Form gezogen wird und nicht etwa in der Form selbst stecken bleibt – wo dies jedoch geschieht, haben wir es mit allen möglichen Formen ‚metaphysischer Idolatrie‘ zu tun:<sup>3</sup> Das kann die opake Dichte eines Dogmas oder einer Gottesvorstellung sein, die selbst keinen Engel mehr hat, d.h. eine Funktion, die darüber hinaus weist; das kann aber auch die kühle Gottesunanschaulichkeit, der religiöse Asketismus einer negativen Theologie sein, deren profanisierendes Gegenstück dann alle möglichen säkularisierten Formen wären: „grisailles, laideur, avilissement, décomposition, la peur de paraître *romantique*, la peur de *pécher* contre la norme commune et collective, etc.“<sup>4</sup> Ihnen allen ist gemein, dass sie des theophanischen Moments ermangeln und damit nicht über sich selbst hinauszuweisen vermögen. Beim *fidele d'amore* aber ist es die Schönheit als die höchste Theophanie, welche ihn hinan zieht und welche auf dem Zusammenfluss – Corbin spricht von *conflatio* oder pers. *hamdamī* bei Rūmī<sup>5</sup> – des Physischen und Spirituellen beruht und sich damit von jeglichem Alternativdenken von Mystik oder Sensualität abhebt: „De cette réconciliation dépend la possibilité de ‚voir Dieu‘ (puisque il nous a été expressément rappelé que l'on ne peut adorer ni aimer un Dieu que l'on ne voit pas‘), non pas, certes, de cette vision dont il est dit que l'homme ne peut voir Dieu sans mourir, mais de cette vision sans laquelle l'homme ne peut vivre.“<sup>6</sup>

Das Weibliche und damit das Sophianische avanciert damit in der Religion der *fedeli d'amore* in Ost und West zum zentralen Moment, ja, es weist auf das innere Mysterium der Gottheit selbst hin.<sup>7</sup> Ibn ‘Arabī sagt es so, dass das Männliche von Adam, dem himmlischen Anthropos und ersten Ersten Intellekt bzw. *nous*, zwischen zwei weiblichen Dimensionen steht, einerseits der nicht erkennbaren, göttlichen Essenz (*dhāt al-Ḥaqq*, wobei der Begriff *ḥaqīqa*, die ultimative Wahrheit, weiblich ist), andererseits Eva, welche von ihm entspringt und die universale Seele bezeichnet.<sup>8</sup> Ist dabei Adam der Spiegel, worin

---

<sup>1</sup> Ebd., 106.

<sup>2</sup> Corbin entlehnt den häufig verwendeten Begriff *fonction angélique des êtres* wie auch den der *surexistence* von Étienne Souriau. In ebd., 215 FN 10 gibt er einen längeren Überblick, was er diesem französischen Philosophen verdankt.

<sup>3</sup> Vgl. dazu DERS., *Soufisme et Sophiologie*, 40.

<sup>4</sup> Ebd., 40. Vgl. Novalis' Definition des Romantischen: „Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es.“ Zitiert nach Rüdiger SAFRANSKI, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Frankfurt am Main 2011, 13. Natürlich finden sich hier auch Anklänge an den Schluss von Goethes *Faust II*, wenn es da heisst: „*Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichnis; / Das Unzulängliche, / Hier wird's Ereignis; / Das Unbeschreibliche, / Hier ist's getan; / Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan.*“ (Johann Wolfgang GOETHE, *Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil; Urfaust*. Herausgegeben und kommentiert von Erich Trunz, München 1962/2014, 364 [12104ff.]) Und auch Rilkes *der weibliche Mensch* findet Erwähnung in CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, 247 FN 131.

<sup>5</sup> Vgl. DERS., *Soufisme et Sophiologie*, 40, und DERS., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, 110ff.

<sup>6</sup> Ebd., 120.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 110f.: „Et c'est la conjonction de Beauté et de Compatissance qui est le secret de la Création, – puisque si la ‚sympathie‘ divine est créatrice, c'est parce que l'Être divin désire révéler sa Beauté, et si la Beauté est rédemptrice, c'est qu'elle manifeste cette Compatissance créatrice. C'est donc l'être qui est investi par nature de cette fonction théophanique de la Beauté, qui présentera l'Image la plus parfaite de la Divinité. De cette intuition se dégagera l'idée du *Féminin-créateur*, non seulement comme objet mais comme Image exemplaire de la *devotio sympathetica* du fidèle d'amour.“

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 127.

Gott sein eigenes Bild kontempliert, insofern Adam diejenige Form bezeichnet, in der alle Namen Gottes zu ihrer Offenbarung finden, so ist es Eva, worin Adam sich selbst bespiegelt und sein eigenes Bild kontempliert, d.h. sein Selbst, welches sein Herr ist. Adam kann sich insofern kontemplieren entweder als schaffend bezüglich Eva oder als geschaffen bezüglich seines Herrn. In Eva aber findet sich beides, Aktion und Passion zugleich, und insofern kommt ihr eher Totalität zu. Und so bezeichnet Corbin diesen Gedankengang als die Deduktion des weiblichen Schöpfers (Féminin-créateur) bzw. als die experimentale Begründung jeder Sophiologie. „Or, tel est l'être féminin, Eve qui est à l'image de la Compétence divine, créatrice de l'être dont elle est elle-même créée, – et c'est pourquoi l'être féminin est l'être par excellence en qui l'amour mystique (conjoignant par transmutation réciproque le spirituel et le sensible) s'attache à une Image théophanique (*tajallī*) par excellence.“<sup>1</sup> Dieser Grundlegung des sophianischen Gedankens, in dem das Weibliche als Medium und Mediatrix zugleich erscheint, schliesst sich ein weiteres Element an, nämlich das von Maria und Jesus, sodass dieses zusammen mit Adam und Eva eine Quaternität bildet, welche nach Corbins Meinung zu Jungs Studien in seinem *Aion* hinzugefügt werden müsste und welche die Chiffre für die hier vorliegende Sophiologie darstelle.<sup>2</sup> Es gesellt sich hier nämlich zur Frau, die aus dem Manne wurde, jene Frau, aus der der Mann wurde. Corbin sieht in dieser Verbindung am besten ausgedrückt, wie die Verbindung zwischen Sufismus und Sophia zu verstehen ist.<sup>3</sup> Denn die Einladung der grossen Meister des Sufismus wie Ibn 'Arabī oder Rūmī zur Kontemplation der Frau als der höchsten Theophanie Gottes, hat ihren Sinn darin, dass sie in ihrer Schönheit die Liebe und ganze Potenzialität des Getreuen weckt und so über sich selbst hinaus weist zu etwas, was nur sie manifestieren kann – und das ist nichts anderes als das geistige Kind, der ‚Engel deines Wesens‘, ‚dein Herr‘. „C'est cela l'idée du Féminin-créateur qui modelant alors son Fidèle d'amour à son image divine, le rend capable de donner naissance à son *enfant spirituel*, de s'enfanter à soi-même ou à son Ange“<sup>4</sup>.

Dieses Motiv einer Geburt des geistigen Kindes, welche der mystischen Seele als ihrer selbst widerfährt, betrachtet Corbin dabei als ein immer wiederkehrendes Motiv im Osten wie im Westen – der Verweis auf Meister Eckhart ist dabei natürlich naheliegend, bemerkenswert aber auch die Tatsache, dass Joh 3,3 (wer nicht von oben [bzw. von neuem] geboren wird, kann das Reich Gottes nicht sehen) den Spiritualen des Islam bekannt gewesen und meditiert worden sei.<sup>5</sup> Insgesamt ist es dieses Motiv, welches die eigentliche Intention der hier entfalteten Sophiologie darstellt. Maria und Jesus als *Rūḥ Allah* bzw. *Christos Angelos*, im Besonderen die Verkündigung des Herrn, avancieren in dieser Betrachtung so zur Typifikation einer inneren Wandlung eines jeden Mystikers, nämlich jenes Grundgeschehens der Mystik im Sinne einer *unio sympathetica*, in welcher der Mystiker als ein *fidele d'amore* im 1x1 der göttlichen Selbsterkenntnis sich selbst erkennt und in dieser liebenden Erkenntnis seinem Selbst als seinem Herrn und Du begegnet. „L'épisode de l'Annonciation va devenir alors un des symboles vérifiant que celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur. C'est essentiellement la ‚sophianité‘ de son être (typifiée en Maryam) qui conditionne chez le mystique la vision de l'Ange, c'est-à-dire qui définit la capacité de vision théophanique, l'aptitude à la vision d'une forme où se conjoignent, où ‚symbolisent‘, l'invisible et le sensible.“<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Ebd., 123. Hinter diesen Ausführungen steht insbesondere jene Stelle in Rūmīs Mathnawī I, 2437, wo es heisst: „Die Frau ist ein Strahl Gottes, nicht diese irdische Geliebte; sie ist schöpferisch, man könnte sagen, sie wurde nicht erschaffen.“ (Moūlānā Ḡalāl ad-Dīn RŪMĪ, Das Maṭnavī. Erstes Buch. Aus dem Persischen übertragen von Bernhard Meyer, Kaveh und Jilla Dalir Azar, Zürich 2012, 196.) Corbin übersetzt: „La Femme est le rayon de la Lumière divine. Ce n'est point l'être que le désir des sens prend pour objet. Elle est *Créateur*, faudrait-il dire. Ce n'est pas une Créature.“ (CORBIN, L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī, 121).

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 124 und 248 FN 136.

<sup>3</sup> Vgl. DERS., Soufisme et Sophiologie, 41ff., und DERS., L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī, 128ff.

<sup>4</sup> DERS., Soufisme et Sophiologie, 41.

<sup>5</sup> Vgl. DERS., L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī, 128f.

<sup>6</sup> Ebd., 129.

Mit dieser sophiologischen Interpretation der Kerngedanken der grossen Sufis hat Corbin im Grunde nahegelegt, dass die Herleitung des Wortes ‚Sufismus‘, wenn nicht im etymologischen Sinne, so doch im eigentlichen Sinne mit der Sophia selbst zu tun haben könnte – oder um es nochmals mit jenen Worten in seinem Vorwort zu Vilayat Khans Buch zu sagen, „dass es eine Verbindung zwischen dem Sufismus und der Philosophie gibt, da er die geistige Verwirklichung eines Weges ist, zu dem die Philosophie führt und ohne den sie immer unfruchtbar bleiben wird.“<sup>1</sup> Natürlich ist so verstandene Philosophie noch wesentlicher Theosophie. Corbin spricht denn auch von einer prophetischen Philosophie<sup>2</sup> (*philosophie prophétique*), welche immer im Rahmen der spirituellen Suche des Menschen aufgrund einer prophetischen Offenbarung operiert und bei den von Corbin behandelten Spiritualen insofern zum Ausdruck kommt, als hier der Geist (l'Esprit) nicht etwa rationalistisch reduziert worden ist zum blossen Intellekt, sondern vielmehr in Identität mit dem Heiligem Geist gedacht und erfahren wird. Desgleichen ist eine solche Philo-Sophie nicht auf den Sinn der Geschichte in der hier gemeinten horizontalen Dimension ausgerichtet, sondern bewegt sich im ursprünglich esoterischen Sinne nach innen hin zu einer Zeit der Seele, wo sich alles um theophanische Geschichtlichkeit dreht. Hier geht es vorrangig um die vertikale Dimension und die Orientierung auf jenen Pol hin, der nicht nur metaphorisch, sondern ontologisch bzw. im Sinne eines geistigen Realismus das irdische Dasein als eine ‚Überexistenz‘ (surexistence) übersteigt.<sup>3</sup>

#### 3.3.4.4. Die Orientierung des Nordpols und die drei Ebenen von Bewusstsein

Gerade im Hinblick auf den erwähnten Pol im Sinne der Überexistenz kommt auch noch ein Aspekt dieser Anschauung in den Blick, durch dessen Betonung sich Corbin auch kritisch von der Lehre C.G. Jungs und seinem „‘optimisme zurichois‘“<sup>4</sup> abgesetzt hat.<sup>5</sup> Es betrifft dies die seiner Meinung nach zu undifferenzierte Jung'sche Zweiteilung in Bewusstsein und Unbewusstes, um sie auszuweiten hin zu einem Dreierschema, in welchem jenseits des Bewusstseins nebst dem Unbewussten der bereits an vielen Stellen erwähnte Begriff des *Überbewusstseins* in den Fokus kommt. Diese Ausweitung hat deshalb seine besondere und eben auch eher pessimistischere Bewandnis, weil damit letztlich auch die Frage nach dem Bösen mitenthalten ist. Auf dem Hintergrund des mystischen Nordpols, zu dem hin sich die visionäre Wahrnehmung des Mystikers in Form der Hierognosis weitert, lässt sich nämlich eine „psycho-spirituelle Dreidimensionalität ahnen, von der das übliche zweidimensionale Schema, das sich damit begnügt, *Bewusstsein* und *Unbewusstes* einander gegenüberzustellen, sich keine Vorstellung macht.“<sup>6</sup> Es ist da nicht nur die Rede von einer Finsternis, welche es nach der Terminologie Jungs im Sinne des Schattens zu integrieren gilt, sondern es gibt noch zwei weitere Arten von Finsternissen, bei denen die eine nie und nimmer integrierbar ist, weil sie dem Lichte feind ist und die andere deshalb Finsternis heisst, weil sie „als Licht-Nacht, überhelle Nacht, ‚schwarzes Licht‘“<sup>7</sup> bezeichnet wird. Corbin sieht also die notwendige Unterscheidung von Finsternis erster und zweiter Art im alleinigen Begriff des Unbewussten bedroht und sieht darin auch mitenthalten die „Verwechslung zwischen dem Komplementären und dem Widersprüchlichen“<sup>8</sup>. Aus eben diesem Grund vermeidet er es auch explizit, den himmlischen Zwilling als ‚Doppelgänger‘ zu bezeichnen, weil dieser deutsche Begriff eine Ambivalenz in sich trägt, eine Tendenz zum Anrühigen, welche es in der Rede vom himmlischen Zwilling um jeden Preis zu verhindern gilt, denn das Widersprüchliche ist nicht integrierbar. Der Iblis verwandelt sich

<sup>1</sup> DERS., Vorwort zu *Stufen einer Meditation*, 7.

<sup>2</sup> DERS., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, 11 und 65f.

<sup>3</sup> Vgl. DERS., *Soufisme et Sophiologie*, 37: „Si nous sommes prêts à admettre que notre vie intime est loin de s'épuiser au niveau de notre vie consciente, il nous est plus difficile de prendre ontologiquement à la lettre, l'affirmation que notre moi présent à ce monde, n'est qu'une partie de notre être total.“

<sup>4</sup> Laut LANDOLT, Henry Corbin, 1903-1978, 487, war dies eine Charakterisierung der Lehre C.G. Jungs durch Corbin.

<sup>5</sup> So besonders in CORBIN, *Die smaragdene Vision*, 24f. und 113ff.

<sup>6</sup> Ebd., 24.

<sup>7</sup> Ebd., 25.

<sup>8</sup> Ebd., 124.

nicht plötzlich in den *Shaykh al-ghayb*, den verborgenen Führer. Vielmehr ist es so, dass ersterer den letzteren verdunkelt und der Mensch nur Schatten sieht, sodass dieser überwunden werden muss, auf dass die Sicht auf den letzteren frei wird. Einmal mehr wird deutlich, dass Corbin nicht in einem engen und platten Sinne einen Monismus vertritt, sondern dass ihm auch eine Art von Dualismus zu eigen bleibt, den Jung so nicht kennt und welcher letztlich mazdäischen Ursprungs ist, wo der Feind (Ahri-man) von aussen kommt und unter zervanistischer Inspiration weiterentwickelt worden ist in der *Ismā'īliya*, insofern der Feind (Iblis) zwar von innen kommt, aber im kosmischen Drama überwunden und ‚hinausgeworfen‘ wird. So konstatiert er klar: „Eine Anthropogonie, bei der gegensätzliche Kräfte (Mörder und Opfer) ein und dieselbe göttliche Urwirklichkeit aktivieren, ist eines, und eine Anthropogonie, die den Menschen wie ein Zwischenstück hinstellt, ist etwas anderes. Der Mensch ist ein Zwischenstück, der Potenz nach Engel oder Dämon (gemäss der ismailitischen Gnosis); seine volle eschatologische Wirklichkeit ist nicht die Summe der einen oder anderen antithetischen Möglichkeiten.“<sup>1</sup> Das Seelenverständnis, wie es im Sufismus bspw. eines Najmuddīn Kubrā hervortritt, verlangt deshalb nach einer differenzierteren Bewusstseinslehre. Es reicht nicht aus, das Jenseits des Bewusstseins in ein Unbewusstes unterzubringen, welches „unvermeidlich und einseitig *unterhalb* der sichtbaren Zone, d.h. des Bewusstseins, gelagert“<sup>2</sup> ist. Vielmehr braucht es eine „Orientierung, einen Unterschied der Ebene, im Innern des Unbewussten“<sup>3</sup>. Gegen Corbin muss hier jedoch betont werden, dass Jung ganz bewusst vom *Unbewussten* und eben nicht vom *Unterbewussten* spricht, um genau dieses Missverständnis zu vermeiden. Seine Rede vom Unbewussten bleibt absichtlich offen und wertneutral, denn der Psychologe vermag nicht darüber hinaus zu blicken, woher der Einfluss des Unbewussten kommt.<sup>4</sup> Aber vielleicht ist genau dies das Problem, auf welches Corbin hinweisen möchte: Es fehlt eben die Grundorientierung, der Nordpol, von dem her sich alle weitere Orientierung in der Welt und damit auch in ein Oben und ein Unten ergibt.<sup>5</sup> Wenn der Nordpol verloren geht, dann geht *die* Grundorientierung verloren, und eben dies ist im Westen geschehen: „Es ist dieser Norden, der ‚verlorengegangen‘ ist, weil durch eine Revolution der menschlichen Präsenz, eine Revolution der Art und Weise dieser Präsenz in der Welt, die Erde sich ‚im Himmel verloren‘ fand. ‚Den Norden zu verlieren‘: nicht mehr zwischen Himmel und Hölle, Engel und Dämon, Licht und Schatten, Unbewusstsein und Überbewusstsein unterscheiden zu können! Präsenz ohne vertikale Dimension, darauf reduziert, den Sinn von Geschichte zu suchen“<sup>6</sup>. Corbins Kritik am diffusen Unbewussten muss also von hier her verstanden werden. Nun könnte man vermuten, es gehe ihm deshalb um die Idee des Transpersonalen. Aber

---

<sup>1</sup> Ebd., 126. Und er fährt fort: „Der Mensch ist ein Zwischenstück für die Anthropogonie Ibn ‘Arabī, zwischen Sein und Nicht-Sein gestellt, zwischen Licht und Finsternis, gleichzeitig Verbürgender und Verbürger; er ist verantwortlich für die Finsternis in dem Masse, wie er das Licht unterbricht, aber er ist verantwortlich für das Licht in dem Masse, wie er die Finsternis daran hindert, es zu überschwemmen und und zu beherrschen.“

<sup>2</sup> Ebd., 126.

<sup>3</sup> Ebd., 124.

<sup>4</sup> Vgl. dazu Hans SCHÄR, Religion und Seele in der Psychologie C.G. Jungs, Zürich 1946, 112, auf welchen Corbin selbst als gute Einführung in Jung verweist, vgl. CORBIN, La Sophia éternelle, 13 FN 4.

<sup>5</sup> Dies ist das Grundthema seines ganzen Buches, welches ganz zu Beginn im ersten Kapitel entfaltet wird. Der erste Satz oder Grundsatz lautet: „Orientierung ist ein Primärphänomen unserer Präsenz in der Welt. Der menschlichen Präsenz ist es eigentümlich, eine Welt um sich herum räumlich einzuteilen, und dieses Phänomen impliziert eine gewisse Beziehung des Menschen mit der Welt, mit seiner Welt, wobei diese Beziehung bestimmt ist eben durch die *Art und Weise* seiner Präsenz in der Welt.“ (DERS., Die smaragdene Vision, 19).

<sup>6</sup> Ebd., 21. Auf diesen Punkt weist auch Navid KERMANI, Ungläubiges Staunen. Über das Christentum, München 2015, 248f., in seiner Meditation zum Licht hin. Und seine erste Meditation über Gott (ebd., 85ff.) nährt sich wesentlich aus den Gedanken Corbins, wie er sie darlegt in CORBIN, L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī.



auch diesen Begriff weist er als personalistischer Philosoph aus nachvollziehbaren Gründen entschieden zurück<sup>1</sup> – auch wenn damit das gemeint sein könnte, was Corbin eigentlich intendiert und wovon die transpersonale Psychologie spricht, wenn sie Erfahrungsräume jenseits des üblichen Bewusstseins zu erforschen versucht.<sup>2</sup> Begrifflich findet er es jedoch treffender, nicht vom Transpersonalen, sondern vom Überbewussten (transcendence) zu sprechen, wobei sein Gebrauch des Begriffs schon einige Jahre zurückgeht. Hier nun, in *Die smaragdene Vision*, formuliert er den einst angetönten Gedanken ausführlicher: „Eine grosse Anzahl von Manifestationen, die die bewusste Aktivität der Seele übersteigen und übertreten, sind nicht unterhalb, sondern *oberhalb des Bewusstseins* anzusiedeln. Es gibt ein *Unterbewusstsein* oder *Infra-Bewusstsein*, das der Ebene der *nafs ammāra* entspricht; und es gibt ein *Überbewusstsein* oder *Supra-Bewusstsein*, dem die Ebene der *nafs muṭmaʿinna* entspricht.“<sup>3</sup> Um der gegebenen Gefahr irrtümlicher Vermischungen zu entgehen, fordert Corbin also eine „Hermeneutik“, welche „genügend Dimensionen besitzt“<sup>4</sup>.

Entscheidend für ihn ist dabei, dass in dieser Hermeneutik der Begriff des Personalen nicht verloren geht, auch und gerade wenn sie Seinsebenen *über* dem üblich menschlich Personalen in den Blick nimmt. Von daher versteht sich auch seine Zurückweisung des Begriffs des Transpersonalen, welcher erstmals bei William James auftaucht, dann aber gerade auch von Jung im Zusammenhang seiner Archetypenlehre im Zusammenhang des kollektiven Unbewussten verwendet wird, um damit Inhalte zu charakterisieren, „die über das individuelle Unbewusste eines einzelnen Menschen hinausgehen.“<sup>5</sup> Corbin ist sich sehr wohl bewusst, dass es im Zentrum der analytischen Psychologie um die Individuation geht und damit gerade um eine Absetzung vom Kollektiven.<sup>6</sup> Dennoch habe er hier „jede Referenz auf etwas wie das ‚kollektive Unbewusste‘ vermieden“, weil die Gefahr bestehe, „den dem Sufismus eigenen Typ individueller Initiation dadurch zu erklären, dass man ihn auf irgendeine kollektive Instanz zurückführt, wo doch all seine Bemühungen darauf hingen, den inneren Menschen von ihr zu befreien.“<sup>7</sup> Die Grundlegung solcher Individualität liegt dabei eben nicht im Unbewussten, geschweige denn in einem Unterbewusstsein, von wo her sich nach kollektiven Massstäben eine Individualisierung ergäbe, sondern vielmehr im Überbewusstsein der angelischen Welt, wobei es die Idee des Engels ist, welche Individualität begründet, bzw. die Angelologie es ist, worauf die Idee der Individualität hinausläuft.<sup>8</sup> Im Aufstieg des Mystikers, wie ihn Najmuddīn Kubrā zeichnet, erhebt sich dieser von Stufe zu Stufe über Gattungen hinweg, bis Individualität und Gattung im Horizont der Angelologie zusammenfallen, wobei Corbin den Anknüpfungspunkt in der westlichen Philosophie einmal mehr bei Leibniz findet: „Die Idee einer Individualität, die selbst ihre Gattung ist, ist die des Engels. Leibniz hat sie auf die Vorstellung von Seelen-Monaden übertragen, und sie ist es, die erlaubt, die Idee der Berufung im wahrsten Sinne als Beziehung zum Archetyp zu verstehen.“<sup>9</sup> Es ist hiermit auch einmal mehr klar, wie Corbin den Begriff auch des Archetypen vom Jung’schen Verständnis emanzipiert hat. Er versteht diesen nicht primär im psychologischen Sinne im Rahmen einer Lehre des *kollektiven* Unbewussten, sondern im geistigen Sinne im Rahmen eines spirituellen Realismus, den sich Jung von seinem fachlichen Selbstverständnis her prinzipiell verboten hat. Der Archetyp bezeichnet vor allem anderen die platonische Urform *personalen Individualität*, d.h. das höhere Selbst. Für Corbin hängt alles daran, ob der Blick auf diese Überexistenz im Überbewusstsein offen, d.h. orientiert bleibt oder aber verschlossen wird.

<sup>1</sup> Vgl. DERS., *Die smaragdene Vision*, 122: „Es ist die zwei-einige Struktur, deren Symbol, wie wir sahen, nicht 1+1, sondern 1x1 ist, was die Dimension *persönlicher* individueller *Transzendenz* voraussetzt, die gewisslich etwas ganz anderes als das Transpersonale ist“.

<sup>2</sup> Vgl. Harald WALACH, Art. Transpersonale Psychologie, in: Dorsch. Lexikon der Psychologie (online Ausgabe).

<sup>3</sup> CORBIN, *Die smaragdene Vision*, 126.

<sup>4</sup> Ebd., 126, vgl. auch 122.

<sup>5</sup> WALACH, Art. Transpersonale Psychologie.

<sup>6</sup> Vgl. CORBIN, *Die smaragdene Vision*, 125.

<sup>7</sup> Ebd., 125.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 127.

<sup>9</sup> Ebd., 128.

Dass die zeitgenössische Philosophie ihren Blick auf diese Dimension völlig aus den Augen verloren hat, ist für ihn offensichtlich. Die Bearbeitung solcher scheinbaren Exoten wie Ibn 'Arabī, Rūzbehān, Simnānī, Rūmī oder Najmuddīn Kubrā erscheint deshalb umso mehr als eine Beschäftigung für blasse Spezialisten. Ist es aber nicht gerade die Aufgabe eines Philosophen, auf das spezifische ‚Gefühl‘ des Universums und des Göttlichen auch solch rarer Menschen zu verweisen, insofern sich hier menschliche Erfahrungsräume aufgetan haben, welche dem westlichen Menschen der Moderne anscheinend völlig abhandengekommen sind, womit zugleich seine innere Armut aufgezeigt wäre?<sup>1</sup> Mit anderen, früheren Worten: Ist es nicht die Aufgabe der Philosophie, sich in den gewohnten Setzungen beunruhigen zu lassen? Corbin hofft deshalb auf nichts weniger als auf die Herausbildung eines integralen Humanismus (humanisme intégral), der sich von den engen Horizonten des zeitgenössischen westlichen Daseinsverständnisses und seinen klassischen Ausbildungsprogrammen loszulösen weiss und sich aufmacht zu einer Hermeneutik des Daseins, welches das ‚Mehr‘ dessen in Betracht zu nehmen beginnt und versteht, welches sich in den menschlichen Erfahrungen bspw. eines Ibn 'Arabī zeigt. Nicht die engen Horizonte der grossen Masse interessieren ihn deshalb, sondern jene, welche von den Pionieren des Geistes erschlossen wurden: „On dira peut-être qu'un Ibn 'Arabī et ses disciples, voire que le shī'isme lui-même, ne représentent qu'une petite minorité au sein de la grande masse de l'Islam. Sans aucun doute, mais en serions-nous dès maintenant arrivés au point de ne pouvoir apprécier l'‘énergie spirituelle’ qu'en termes de statistique?“<sup>2</sup> Einer weiteren Minorität innerhalb des Islam, welche in diesem Zitat prominent erwähnt wird, wenden wir uns jetzt zu, nämlich der Zwölferschia. In ihrem Zusammenhang wird sich auch Corbins Anliegen eines integralen Humanismus noch schärfer herauschälen.

### 3.3.5. Kulmination in der iranischen Schia

Wie sich schon im Kapitel zu Ibn 'Arabī gezeigt hat, verweist Corbin immer wieder auf die verborgenen Verbindungen, welche seiner Meinung nach zwischen dem Sufismus und der Schia bestehen. Gegen einen möglichen Einwand, dass es sich hierbei um eine tendenziöse Sichtweise handeln könnte, antwortet er: „Peut-être quelqu'un imputera-t-il à de longues années passées en Iran, à la familiarité avec le soufisme shī'ite, à de chères amitiés shī'ites, le souci qui nous porte à accentuer ici cette connexion. Nous ne cherchons nullement à faire mystère d'une dette du cœur; il est trop de choses dont nous n'avons pris conscience que par la familiarité avec l'univers spirituel iranien.“<sup>3</sup> Diese Herzensschuld gegenüber dem iranischen Universum bedeutet nichts anderes, als dass er ohne seine innere Sympathie nicht zu einigen grundlegenden Erkenntnissen gekommen wäre, welche in ihrer Relevanz über das eigentliche Fachgebiet der Iranistik hinausgehen und letztlich in die Religionsphilosophie münden. Sein

<sup>1</sup> Vgl. DERS., Rūzbehān Baqlī de Shīrāz, 151, wo er auf die Schwierigkeit verweist, einen sinnvollen Umgang mit einem Werk wie dem eines Rūzbehān umzugehen: „Lorsqu'il s'agit de produire pour la première fois une biographie et une œuvre aussi représentatives que celle de Rūzbehān, nous nous trouvons immédiatement chaque fois devant les mêmes difficultés: nous manquons de coordonnées. Certes, nous voyons se multiplier de nos jours les colloques de bonne volonté entre Orient et Occident; mais il semble que le plus souvent l'on ne pénètre pas jusqu'au fond des questions essentielles. Pour y pénétrer, il faudrait d'abord nous ouvrir réciproquement l'accès de textes où se sont exprimés un sentiment de l'univers, une image du monde, une quête du divin, bref des problèmes dont nous sommes respectivement, les uns et les autres, les héritiers. Tant que nous n'en aurons pas réalisé l'interpénétration, nous ne ferons que monologuer courtoisement les uns devant les autres. Passer au dialogue, ce serait la tâche des philosophes, s'ils n'étaient le plus souvent absorbés par les programmes traditionnels, quand ils ne se laissent pas fasciner par les courants à la mode du jour. En attendant, dès que l'on veut soi-même pénétrer au fond de ces questions, l'on fait figure de 'spécialiste'. Vraiment, que penser d'un état de culture où l'effort consacré à comprendre une expérience humaine dont l'exemple peut informer chacun de nous de son destin le plus personnel, où cet effort, dis-je, peut apparaître comme un intérêt de 'spécialiste'?“

<sup>2</sup> CORBIN, L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī, 30.

<sup>3</sup> Ebd., 63.

Selbstverständnis als Philosoph hat dabei wesentlich mit seinem Menschsein zu tun und all den damit einher gehenden Fragen der Selbstbewusstwerdung. Diese Grundausrichtung eröffnete ihm nicht nur fachbezogene Begegnungen, sondern Begegnungen von Mensch zu Mensch im Hinblick auf das spirituelle Suchen. Zentral waren hierbei seine Freundschaften zu schiitischen Gelehrten, in denen er z.T. tatsächlich so etwas wie Gefährten sah, welche durch eine gemeinsame Sache verbunden und damit im eigentlichen Sinne Verbündete waren. So schreibt er in einem Aufsatz aus dem Jahre 1964 über sich selbst: „Allein, wenn der Mann der Wissenschaft nicht auch ganz einfach Mensch geblieben wäre, so hätten die Forschungen zweifellos nicht die Unterstützung unschätzbarer Freundschaften erfahren, die ihnen zuteil wurde; und wenn diese so fruchtbar waren, so, weil sie beiderseits vom Gefühl getragen wurden, gemeinsam dieselben Dinge zu lieben und zusammen einer gleichen Situation gegenüber-treten zu müssen.“<sup>1</sup> Rollen wir diese gemeinsame Sache also von verschiedenen Seiten her auf.

### 3.3.5.1. Zum Kontext: Die Schia im Iran

Corbin zufolge bewegen wir uns mit der Zwölferschia sozusagen auf die zeitgenössische Frucht iranischer Geistesgeschichte zu. Hob die erste grosse Welle seiner Publikationen zur Schia in Bezug auf die *Ismāʿīliya* oder Siebenerschia Ende der 40er Jahre an, so folgte die zweite Ende der 50er Jahre, nun v.a. hinsichtlich der Zwölferschia bzw. *Imāmīya*.<sup>2</sup> Wenn wir so die Forschungsreise von Corbin bis hierher ein wenig überblicken, so scheint es tatsächlich so zu sein, als ob er einem bestimmten Plan folgte und alle wichtigen Elemente der iranischen Geistesgeschichte nach und nach für sich aufarbeitete, um sie schliesslich, wie verschiedene Puzzle-Teilchen zu einer Zusammenschau gefügt, in der Schia des zeitgenössischen Irans beieinander zu haben. Für diesen progressiven und integrativen Fortschritt der iranischen Geistesgeschichte, welchen er ja schon 15 Jahre vorher antönte,<sup>3</sup> hat Corbin ab 1960 freilich ein anderes und wohl auch zutreffenderes Bild als das des Puzzles, welches er einem anderen Gebiet seiner Leidenschaften entnimmt, nämlich der Orgelmusik. In seiner Monographie, welche u.a. dieser iranischen Kontinuität gewidmet ist und deshalb auch den Untertitel „de l’Iran mazdéen à l’Iran shīʿite“ trägt, erwähnt er zu Beginn des zweiten Teils m.W. erstmals den Begriff der *progressio harmonica*.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Henry CORBIN, Über die philosophische Situation der shīʿitischen Religion. Aus dem Französischen übersetzt von Hermann Landolt, in: Antaios V (1964), S. 177–200, 180.

<sup>2</sup> Zu nennen wären hier bspw. DERS., Sur le douzième Imām, in: La Table Ronde 115 (1957), S. 7–21 und DERS., De la situation philosophique du shīʿisme, in: Le monde non chrétien 70 (1964), S. 61–85, welche beide ins Deutsche übersetzt wurden unter DERS., Über den zwölften Imām. Übersetzt aus dem Französischen von Siegfried Lang, in: Antaios 2 (1961), S. 75–92, und DERS., Über die philosophische Situation der shīʿitischen Religion. Weiter zu nennen sind die Eranos-Beiträge zu Themen der Zwölferschia ab 1960 mit DERS., l’Imām Caché et la Rénovation de l’Homme en Théologie Shīʿite, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1959. Die Erneuerung des Menschen, Zürich 1960, S. 47–108, gefolgt von Henry CORBIN, Pour une Morphologie de la Spiritualité Shīʿite, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1960. Mensch und Gestaltung, Zürich 1961, S. 57–107; Henry CORBIN, Le Combat spirituel du Shīʿisme, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1961. Der Mensch im Spannungsfeld der Ordnungen, Zürich 1962, S. 69–125; Henry CORBIN, De la Philosophie prophétique en Islam shīʿite, in: Adolf PORTMANN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1962. Der Mensch, Führer und Geführter im Werk, Zürich 1963, S. 49–116; Henry CORBIN, Au Pays de l’Imām caché, in: Adolf PORTMANN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1963. Vom Sinn der Utopie, Zürich 1964, S. 31–87, usw. Zu nennen wären hier auch die Publikationen zu den Philosophen der Isfahaner Schule, wie bspw. schon 1956 in der Festschrift für Louis Massignon, Henry CORBIN, Confessions extatiques de Mīr Dāmād. Maître de Théologie à Ispahan (ob. 1041/1631-1632), in: Louis MASSIGNON (Hg.), Mélanges Louis Massignon, Tome 1, Damas 1956, S. 331–378, oder später zu Mullā Ṣadrā bspw. in CORBIN, La Place de Mollā Sadrā Shīrāzī (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, aber auch die Edition eines seiner Werke in der *Bibliothèque Iranienne*, Mollā SADRĀ SHĪRĀZĪ (980/1572-1050/1640) / Henry CORBIN, Le Livre des Pénétrations Métaphysiques (Kitāb al-Mashāʿir). Texte arabe publié avec la version persane, Teheran 1964.

<sup>3</sup> Vgl. CORBIN, Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī, 12f.

<sup>4</sup> Vgl. DERS., Corps spirituel et Terre céleste, 82ff. Ich zitiere hier und im Folgenden aus dieser zweiten Auflage. Erstauflage siehe DERS., Terre céleste et corps de résurrection. Der erste Teil dieses Buches geht auf einen Eranos-Vortrag aus dem Jahre 1953 zurück, DERS., Terre Céleste et Corps de Résurrection d’après quelques Traditions Iranienes.

Dieser Begriff bezeichnet in der Orgeltechnik eine Einrichtung, welches es erlaubt, dass zum Grundton hinzu weitere harmonische Obertöne erklingen und mit dem Aufwärtsgehen der Register schliesslich der Grundton auf einer höheren Ebene wieder mitzuschwingen beginnt. Es ist dieses Bild, welches für ihn in der iranischen Geistesgeschichte zutrifft und zwar jenseits bloss historischer Abhängigkeiten. Wäre man nur der oft üblichen Sichtweise historischer Filiationen zugeneigt, so liesse sich eine Kontinuität besonders zwischen vorislamischer und islamischer Zeit schwerlich ausmachen. Diese Sichtweise aber verengt den Blick ohnehin auf die Ebene bloss kausaler Erklärungen und lässt das spirituelle Faktum (*le fait spirituel*) selbst ausser Acht, welches sich *kath'ena* zeigt. „C'est ce qui a rendu anormalement difficile de traiter des *fait spirituels* comme tels, nommément de ceux qui se sont passés en Iran, parce que les faits spirituels comme tels sont discontinus et irréductibles; ils ne se succèdent pas dans un temps homogène; ils *sont* chacun leur temps.“<sup>1</sup> Corbin erwähnt dabei zwei Beispiele, das eine von Suhrawardī, welcher innerhalb eines islamischen Kontextes die zoroastrischen Motive des Chvarnah und eine Fokussierung auf die Angelologie wiederholt. Das andere Beispiel ist das des verborgenen Imams und seiner Wiederkunft, welches wie ein Wiederhall oder eben wie ein harmonischer Ton mit dem Grundton der zoroastrischen Idee des eschatologischen Erretters oder Saoshyant resoniert.<sup>2</sup> So scheint es mit einer ganzen Vielzahl von Motiven und gestifteten Traditionen zu sein, welche schliesslich in der Schia einmünden oder kulminieren sollten. Corbin schreibt bezogen auf die iranische Welt geradezu, dass „ihre ganze Geschichte eine lange Selbstbewahrung, in Wahrheit eine Wiedereroberung ihrer selbst“<sup>3</sup> gewesen sei. Sein über Jahrzehnte hinweg verwendetes Repetitiv „jusqu'à nos jours“ nimmt gerade in diesem Sinne einerseits Bezug auf geschichtliche Grössen wie z.B. Suhrawardī, Avicenna oder Ibn 'Arabī, andererseits aber – und das ist die Pointe – auf ihre Fortwirkung hin bis in unsere Tage, was im Iran seiner (und auch noch unserer) Zeit nichts anderes heisst, als dass jene Grössen insbesondere bei Gelehrten der Schia, also bei den *'Ulamā*, aber auch bei anderen religiösen Intellektuellen noch immer wirkmächtig sind, sodass die dem Westen gängige Einteilung oder Periodisierung der Geschichte in Antike, Mittelalter und Neuzeit hier nicht im selben Sinne zutreffend ist.<sup>4</sup> Nun ist die Schia ursprünglich kein iranisches Phänomen. Vielmehr ist sie auf arabischem Boden entstanden, wie auch der Grossteil ihrer Schriften in Arabisch verfasst worden ist.<sup>5</sup> Gemessen an der bestimmenden Grösse der Zwölferschia, zählt diese islamische Minorität ca. 140 Mio. Menschen, was in

<sup>1</sup> DERS., *Corps spirituel et Terre céleste*, 83.

<sup>2</sup> Ebd., 83.

<sup>3</sup> DERS., *Über den zwölften Imām*, 76. Dies als Abgrenzung gegen den „Schlendrian gewohnheitsmässigen Klassifizierens“, wonach Einheiten, die im Wesen zusammengehören würden, willkürlich auseinandergeschnitten werden, so bezogen auf Iran beispielhaft im Begriff der arabischen Philosophie, welcher insinuiert, dass diese mit Averroës stehen geblieben wäre und weiterhin, zuvorderst in Persien, in diesem Gebiet nichts mehr geschehen wäre. Ein anderes Beispiel sind die indo-iranischen Wissenschaften, welche die Grenze ihres Fachgebiets mit dem Datum von 651 beschliessen, weil damals das sassanidische Königreich unter dem Ansturm der islamischen Heere zu erliegen kam. „Von da an sieht man das iranische *Pleroma* willkürlich in zwei Stämme zerschnitten, als habe eine iranische Welt mit ihren besonderen Merkmalen und ihrem eigenen Gefüge zu bestehen aufgehört.“

<sup>4</sup> Vgl. DERS., *Über die philosophische Situation der shī'itischen Religion*, 177f. „Es genügt nicht, auf die Hidschra bezogene Daten in die Jahreszahlen der christlichen Ära umzurechnen, um existentiell ‚Zeitgenossen‘ zu erhalten.“ (178).

<sup>5</sup> Vgl. dazu Heinz HALM, *Die Schiiten*, München 2015, 9 und 22, und zu den folgenden Zahlen im Anhang, S. 124. Es mag sein, dass Halm gerade gegen Corbin auf die Betonung des arabischen Ursprunges der Schia hinweisen möchte, wenn er schreibt: „Es ist notwendig, dies zu betonen, da immer wieder behauptet worden ist, die Schia sei ein iranisches Phänomen, das dem Wesen der Araber zutiefst fremd sei. Es mag sein, dass in späteren Jahrhunderten, vor allem nach der Schiitisierung Irans im 16. Jahrhundert, eine ganze Reihe altiranischer Traditionen in die Glaubenswelt der Schiiten Eingang gefunden hat. Aber in ihren Ursprüngen ist die Schia ebenso arabisch wie der Islam selbst.“ (S. 22) Mir ist bis dato keine Stelle bekannt, wo Corbin die Schia als den Arabern wesensfremd charakterisieren würde. Und natürlich ist auch ihm als Historiker und Philologen der arabische Ursprung bestens bekannt. Es eignet ihm jedoch ein schon mehrmals erwähntes essentialistisches Denken, wonach sich z.B. im Iran das durch die Zeit hindurch herauschält, was seinem Wesen entspricht. Mit anderen Worten: Die Schia mag historisch arabischen Ursprunges gewesen sein, aber zur Blüte kam sie im Iran, weil sie das iranische

etwa 15% der gesamten islamischen Bevölkerung ausmacht. Wenngleich der Irak als das einstige Ursprungsland der Schia bis heute eines ihrer Kernländer ist, so hat sie während der letzten Jahrhunderte aber doch v.a. im Iran ausgehend von der Schiitisierung während der Safaviden-Dynastie im 16. Jh. Geschichte geschrieben: beinahe 90% der Bevölkerung, in absoluten Zahlen ca. 68 Mio. Menschen, ist hier schiitisch und es ist auch in diesem Land, in welchem die besagte philosophische Tradition bis auf den heutigen Tag ihre Fortsetzung gefunden hat. Zentral für die schiitische Anschauung ist die Frage der legitimen Rechtleitung, welche nach schiitischem Glauben allein den Imamen als den eigentlichen Auslegern der göttlichen Offenbarung zukommt, beginnend mit 'Alī ibn Abī Ṭālib als dem rechtmässigen Nachfolger Muhammads.<sup>1</sup> Sobald aber mit dem Verschwinden des Zwölften Imams im 9. Jh. die grosse Zeit der Verborgenheit begann (*al-ghaiba al-kubrā*), musste sie andere Wege finden, wie die Gemeinde rechtmässig zu leiten sei. Halm schreibt dazu: „Die Schia musste nun andere Modelle entwickeln, um die geistliche Leitung ihrer Gemeinden zu organisieren und verbindliche Autorität zu etablieren. Die Geschichte der Schia ist die Geschichte dieser Versuche; sie dauern bis heute an, wie die Vorgänge im Iran zeigen.“<sup>2</sup> Ursprünglich in Ablehnung von und in Ausschliessung durch die etablierten politischen Mächte bzw. durch das sunnitische Kalifat, hat sich ab dem 16. Jh. mit der Safaviden-Dynastie das Verhältnis von Klerus und Monarchie grundlegend neu geordnet, insofern als die staatstragende Macht nun selbst schiitisch geworden ist.<sup>3</sup> Wie Halm bemerkt, liess sich jedoch der Klerus nie zu einem blossen Werkzeug der Monarchie degradieren, ja, er hat sie schliesslich mit der Islamischen Revolution 1979 selbst überwunden.<sup>4</sup> Denn entscheidend ist, dass er sich ausgehend von seinem Grundverständnis schon immer als Hüter gegenüber unrechtmässigen Einflussnahmen von monarchischer Seite her verstand. Dies prägte in einem hohen Ausmass auch die Zeit der auf die Safaviden-Dynastie folgenden Herrschaft durch die fremdstämmige Qadscharen-Dynastie im 19. Jh. Entscheidend kam hier hinzu, dass der Klerus in dieser Periode zudem zum Garanten eines Bollwerkes gegenüber den wachsenden Einflussnahmen aus dem Westen wurde, Einflüssen, die zunächst v.a. wirtschaftlicher Natur waren, nach und nach – und das wog noch schwerer – aber auch starke Verschiebungen in der geistigen, mentalen oder wertemässigen Orientierung der Bevölkerung mit sich brachten.

---

geistige Universum begünstigte. Einer ähnlichen Begründung sind wir auch schon im Zusammenhang mit Ibn 'Arabī begegnet: Es ist historisch nicht auszumachen, dass er in jungen Jahren tatsächlich schiitisch beeinflusst worden ist, aber es ist zumindest bemerkenswert, dass er gerade unter schiitischen Denkern alsbald einen bleibenden Boden gefunden hat, d.h. eine Wesensverwandtschaft scheint zumindest gegeben zu sein.

<sup>1</sup> Anders als bei der *Isma'īliya* beginnt die Zählung der Imame bereits mit 'Alī als dem ersten Imam, gefolgt von: al-Ḥasan (2. Imam), al-Ḥossein (3. Imam, gest. um 713), 'Alī Zain al-'Ābidīn (4. Imam, gest. um 713), Muḥammad al-Bāqir (5. Imam, gest. um 733), Ja'far aṣ-Ṣādiq (6. Imam, gest. 765), Mūsā al-Kāzīm (7. Imam, gest. 799), 'Alī ar-Ridā (8. Imam, gest. 818 als alleiniger auf heute iranischem Boden!), Muḥammad at-Taqī (9. Imam, gest. 835), 'Alī al-Hādī (10. Imam, gest. 865), al-Ḥasan al-'Askarī (11. Imam, gest. 873), Muḥammad al-Mahdī (der verborgene Imam).

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 55.

<sup>3</sup> Vgl. dazu CORBIN, Über die philosophische Situation der shī'itischen Religion, 179, wo er schreibt, dass allem Anschein nach die Schiitisierung Irans äusserlich Ähnlichkeiten habe mit der konstantinischen Wende im Christentum. Zur offiziellen Schia erhoben, wurde sie überschwemmt „durch den *fiqh*, durch das kanonische Recht und die Gesetzesgelehrsamkeit, die sich mehr und mehr für die Theologie schlechthin ausgeben wollte. Demgegenüber waren und sind Mīr Dāmād und Mollâ Ṣadrâ, sowie Generationen ihrer Schüler, Zeugen einer grossartigen Renaissance der Philosophie, derengleichen sich nirgends sonst im Islam findet. Aber die offizielle ‚Geistlichkeit‘ bereitete ihnen alle möglichen Schwierigkeiten; auch sie waren gezwungen, die *taqīyeh*, die ‚disciplina arcana‘ anzuwenden, die die heiligen Imāme selbst angeordnet hatten. Paradoxerweise musste nun also der Shī'ismus, trotz den scheinbar günstigen Umständen, sich sozusagen vor sich selbst verstecken, insofern als die shī'ische Theosophie, *'irfān-e shī'ī*, ihren esoterischen Charakter in den Vordergrund zu stellen genötigt war; und ihren Anhängern widerfuhr das, was schon immer und überall das Schicksal der Gnostiker gewesen ist.“

<sup>4</sup> Vgl. HALM, Die Schiiten, 73.

Hierbei war Iran natürlich kein Einzelfall, sondern die gesamte islamische Welt sah sich diesen imperialistischen Einflüssen ausgesetzt, welche nicht nur mit fremdgesteuerten Wirtschaftsinteressen, sondern eben auch mit der Aufoktroierung westlicher Werte und dem Gefühl der kulturellen Unterlegenheit einher gingen.<sup>1</sup> Die Reaktionen im gesamten islamischen Raum unter Intellektuellen waren vielfältig und lassen sich gemäss Poya zusammenfassen unter den Stichworten von „(Pan-)Islamismus, Antikolonialismus und Reformismus“<sup>2</sup>. Im Iran jedoch kamen aufgrund seiner eigenen Geschichte nebst der bereits genannten Schiitisierung indes noch zwei weitere Aspekte in seinem Reaktionsmuster hinzu. So ist aufgrund der geographischen Nähe zu Russland zunächst der marxistische Einfluss im Iran zu bemerken, welcher schon im späten 19. Jh. einsetzte und bis 1979 gerade unter akademischen Kreisen sich wachsender Beliebtheit erfreute. Die Idee des dialektischen Materialismus hat in vielen Gruppierungen die Runde gemacht und findet dementsprechend einen polemischen Reflex auch in den Schriften Corbins. Schliesslich entfalteten sich seit dem 19. Jh. ebenso sehr auch nationalistische Tendenzen, durch welche sich die betreffenden Verfechter von den benachbarten Turkvölkern und Semiten abheben wollten, indem sie ihr Land als das Land der Arier hochstilisierten, was 1935 zur Folge hatte, dass Persien fortan Iran (von avestisch *Aryānām* = [Land] von den Ariern) genannt wurde. Damit einher gingen die Betonung vorislamischer Traditionen wie auch die Propagierung westlicher Wertmassstäbe. In diesem Gemisch von unterschiedlichen Strömungen verwandelte sich die schiitische Tradition allmählich in eine Revolutionsideologie gerade in dem Zeitraum, in dem Corbin im Iran als Orientalist und Philosoph forschte und sich auch in die Gespräche mit iranischen Zeitgenossen einschaltete.

Für ein besseres Verständnis sei deshalb noch auf zwei Personen besonders eingegangen. Bei der ersten handelt es sich um Jalāl Āl-e Aḥmad, den Corbin m.W. zwar nirgends explizit erwähnt, auf den er implizit aber sehr wohl Bezug nimmt in Hinsicht auf den durch ihn angestossenen Diskurs der *gharbzadegi*, welcher in der Umformung zu einer schiitischen Revolutionsideologie einen wichtigen Faktor bildete und die geistigen Auseinandersetzungen während der 60er Jahre stark mitbestimmte.<sup>3</sup> Bei Āl-e Aḥmad handelt es sich nicht etwa um einen Geistlichen, sondern um einen Laien mit akademischer Bildung, der sich nach einer abgebrochenen religiösen Ausbildung zunächst politisch engagierte, u.a. in der kommunistischen Tudeh-Partei und dann in einer eigens gegründeten Partei mit antikolonialistischem Parteiprogramm, sich dann aber nach mehreren politischen Niederlagen ganz seiner Aufgabe als Lehrer und Autor widmete. 1961 erschien sein wichtigstes Werk mit dem Titel *Gharbzadegi*, was gemeinhin mit ‚Verwestlichung‘ und im Englischen wohl noch treffender mit ‚Westoxication‘ übersetzt wird. Dabei handelt es sich um eine Schrift, welche sich grosser Wirkung erfreute und deren zum ersten Mal in dieser Pointierung formulierte Protestsprache von allen möglichen Shah-kritischen Gruppierungen benutzt wurde und schliesslich auch eine grosse Wirkung auf die Islamische Revolution hatte.<sup>4</sup> Zentral ist dabei seine These, dass sich der Osten durch eine blinde Nachahmung des Westens mitsamt seinen Werten seiner eigenen Tradition beraubt habe, sodass damit das gesamte gesellschaftliche Gefüge verseucht worden sei – Westoxication eben. Dem gegenüber sieht er das Gegengift in der Hinwendung zur eigenen religiösen und östlichen Tradition, wobei der Kampf gegen diese Krankheit, insbesondere repräsentiert durch das Shah-Regime, unter der Leitung der Geistlichen, aber im Verbund mit den Intellektuellen insgesamt, aufzunehmen sei.

Bei der zweiten Person handelt es sich nun gerade um einen solchen Geistlichen, der in der iranischen Geistesgeschichte des 20. Jh. einen enormen Einfluss hatte und mit dem Corbin selbst bekannt und

<sup>1</sup> Vgl. Abbas POYA, Denken jenseits von Dichotomien. Iranisch-religiöse Diskurse im postkolonialen Kontext, Bielefeld 2014, 37ff., und HALM, Die Schiiten, 86ff.

<sup>2</sup> POYA, Denken jenseits von Dichotomien, 46. Zu den folgenden Punkten siehe 46ff.

<sup>3</sup> Vgl. dazu ebd., 63ff. und auch HALM, Die Schiiten, 94ff.

<sup>4</sup> Vgl. POYA, Denken jenseits von Dichotomien, 77.

freundschaftlich verbunden war. Es handelt sich dabei um 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī.<sup>1</sup> Laut Gösen umhüllte ihn schon zu Lebzeiten, aber mehr noch nach seinem Dahinscheiden die Aura eines Heiligen.<sup>2</sup> Und laut Nasr hätte er das Potential gehabt, zu einem der wenigen Mujtahid, d.h. zu einer Instanz der Nachahmung zu werden.<sup>3</sup> Ṭabāṭabā'ī jedoch schlug einen anderen Weg ein und vertiefte sich nebst der Rechtsschulung ebenso sehr in die intellektuellen Wissenschaften wie Mathematik und Philosophie und schliesslich auch in die Wissenschaft der Gnosis.<sup>4</sup> Zu dieser breiten Ausbildung begab er sich nach Najaf im Irak. In einem Selbstzeugnis schildert er die Begegnung mit seinem geistigen Lehrer oder Meister Mīrzā 'Alī Qāzī, welcher zu ihm sagte: „Wer zum Studium nach Nağaf kommt, sollte sich obendrein um die Veredelung und Vervollkommnung der Seele kümmern und sich [auch in dieser Hinsicht] nicht vernachlässigen.“<sup>5</sup> Wir sehen hier die Realisierung eines Ideales, welches Corbin insbesondere von Suhrawardī her stets hochgehalten hat, nämlich die Vollendung einer philosophischen Schulung durch eine spirituelle – denn auf nichts anderes weist hier der Begriff der Vervollkommnung der Seele. Viele Jahre später begab sich Ṭabāṭabā'ī nach einem Unterbruch in seinem Heimatort Tabrīz ab 1945 nach Qom, wo er fortan als Gelehrter auftrat und sich alsbald an die Umgestaltung des Lehrbetriebs machte. Denn nach seinem Dafürhalten wurden die Studenten des Seminars zu wenig auf all die Herausforderungen vorbereitet, welche wir weiter oben bereits geschildert haben. Die durch das Shah-Regime zunehmende Abdrängung der Geistlichkeit aus gesellschaftsrelevanten Positionen und einer stetigen Enteignung ihrer Weisungsrechte einerseits, wie auch das Wuchern westlicher Einflüsse wie des dialektischen Materialismus oder auch des Kapitalismus inmitten der iranischen Gesellschaft andererseits, betrachtete er als Gefahr dafür, dass die Religion mehr und mehr an den Rand der Gesellschaft gedrängt wird und so an Prägekraft und damit an Relevanz verlieren würde. Um die Studenten auf all diese Herausforderungen gebührend vorbereiten zu können, bedurfte es in den religiösen Bildungsstätten

<sup>1</sup> Vgl. hierzu die jüngst erschienene Arbeit von Urs GÖSEN, Kritik der westlichen Philosophie in Iran. Zum geisteswissenschaftlichen Selbstverständnis von Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī und Murtażā Muṭahharī, Berlin u.a. 2014.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 25.

<sup>3</sup> Zu Nasr vgl. sein Vorwort zur englischen Ausgabe der Einführung in die Schia durch Ṭabāṭabā'ī selbst, Muḥammad Husayn ṬABĀṬABĀ'Ī, Shi'a. Translated by Sayyid Husayn Nasr, Qum 1981, 22. Zum Prinzip des *ijtihād* vgl. HALM, Die Schiiten, 67, und allgemeiner William C. CHITTICK, Science of the Cosmos, Science of the Soul. The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, Oxford 2007, welches hier seiner Wichtigkeit wegen kurz erläutert sei: Zum Mujtahid wird man durch die Ernennung eines bereits bestehenden Mujtahid, sofern man die allergründlichste Ausbildung in der Tradition (*naql*) wie auch im rationalen Denken (*'aql*) absolviert hat. Als solcher ist er wegweisend für die grosse Masse, welche nicht *ijtihād*, d.h. selbständige Rechtsfindung, sondern *taqlīd*, nämlich Nachahmung praktiziert. Der Hintergrund dieser Idee bildet das bereits erwähnte Problem der Rechtsleitung durch die Imame, welche mit der Verborgenheit des Zwölften Imams unsicher geworden ist. Zur Aufrechterhaltung einer provisorischen Rechtsleitung hat sich deshalb die Idee einer rational begründeten Rechtsleitung ergeben (*ijtihād*), welche dann zum Zuge kommt, wenn die Tradition keine hinreichende Auskunft mehr zu geben vermag. Jedoch sind diese Rechtsleitungen provisorischer Natur, weil alle Menschen ausser den Imamen fehlbar sind. Weil aber niemand anders als diese Gelehrten besser imstande wäre, den sicheren Weg ausfindig zu machen, bzw. sich ihm so gut als möglich anzunähern, werden diejenigen, die *ijtihād* praktizieren, nämlich die Mujtahid, zu Quellen oder Instanzen der Nachahmung für all diejenigen, die aus eigenen Kräften nicht zu einer Lösung zu kommen vermögen. Und das ist die grosse Masse der Menschen, welche sich regionalen Mujtahids oder solchen Gross-Āyatollāhs anschliessen, welche länderübergreifend nachgeahmt werden. Regulierend kommt aber noch hinzu, dass die Wegweisungen solcher Instanzen nur solange gültig sind, als diese leben, sodass sie immer wieder, in jeder Zeit neu, errungen werden müssen und damit auch aktualisiert werden können. HALM, Die Schiiten, 71, resümiert deshalb: „Das Instrument des Idschtiḥād macht die schiitischen Theologen im Prinzip unendlich wandlungsfähig und flexibel. Das heisst nicht, dass sie sich immer im Sinne eines Fortschritts und einer Moderne im westlichen Sinne entscheiden müssen; der Idschtiḥād kann ebensogut zu konservativen wie zu progressiven Lösungen führen, er kann eine apolitische, quietistische Haltung ebenso begründen wie revolutionären Aktivismus.“

<sup>4</sup> Vgl. Nasrs Vorwort zu ṬABĀṬABĀ'Ī, Shi'a, 22ff., und im Folgenden v.a. GÖSEN, Kritik der westlichen Philosophie in Iran, 25ff.

<sup>5</sup> Zitiert nach ebd., 30.

seiner Meinung nach der Wiedereinführung bzw. Stärkung insbesondere einer Schulung des philosophischen Denkens, wie auch der Koranexegese und der Ethik, denn nach seiner Analyse war die Ausbildung überfrachtet von Dogmatik und Gesetzeswissenschaft. Wie er in einer Erklärung an das Oberhaupt des Seminars von Qom schreibt, sah er seine Aufgabe darin, „die Auffassungen der Studenten [am Seminar] von der Wahrheit zu korrigieren und gegen die unrichtigen Lehren der Materialisten und ihrer Scharen anzukämpfen. [...] heutzutage kommt jeder Student, der durch die Tore der Stadt Qom tritt, mit einem Packen voller Zweifel und Fragen daher. Wir müssen auf die Bedürfnisse der Studenten eingehen. Wir müssen sie angemessen auf den Kampf gegen die Materialisten vorbereiten. Wir müssen sie die wahrhafte islamische Philosophie lehren.“<sup>1</sup> Ṭabāṭabā'ī ging es also darum, nicht in einer blinden Wut, sehr wohl aber mit grosser Entschiedenheit den Einfluss des Westens zu bekämpfen bzw. zu entkräften, indem er die Studenten dazu anhalten und befähigen wollte, durch philosophische Schulung, welche nach seinem Verständnis notwendigerweise mit einer spirituellen einher geht, die mangelhaften Voraussetzungen westlicher Grundannahmen und Lehren aufzudecken. All dies bewog Ṭabāṭabā'ī schliesslich dazu, ein umfangreiches Werk mit dem Titel *Die Prinzipien der Philosophie und die Methode des Realismus* zu verfassen, in welchem er sich mit der westlichen Philosophie kritisch auseinandersetzt.<sup>2</sup>

### 3.3.5.2. Die philosophische Situation der Schia

Corbin scheint tief beeindruckt gewesen zu sein, wie er sich inmitten einer lebendigen Tradition vorfand, in welcher das Feuer einst grosser Gestalten wie Suhrawardī bis in unsere Zeit weitergetragen worden ist. Die Freundschaften zu solchen Menschen bedeuteten ihm denn auch sehr viel, wobei seine Identifikation mit ihnen und noch mehr seine Deutung ihrer Gedanken im Westen nicht wenige erstaunt, ja irritiert hat. Einen interessanten Ausgangspunkt bildet dabei jener Kreis von Intellektuellen, der schon in seinem Vorwort zu Vilayat Inayat Khans Buch angetönt worden ist, jetzt aber in seinen Publikationen rund um die Schia expliziter zum Ausdruck kommt.<sup>3</sup> Dieser geht auf Seyyed Hossein Nasr zurück, der 1958 aus Amerika in den Iran zurückkam und nach einem Studium westlicher Prägung nun auch Unterweisung in traditioneller Philosophie suchte. Bald entstand dabei u.a. ein Kreis, zu welchem er auch Corbin einlud, mit dem er sich bereits ab 1958 befreundet hatte.<sup>4</sup> Die Gruppe war dabei insbesondere durch den soeben erwähnten 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī geprägt. Laut Nasr seien die Treffen äusserst wichtige Ereignisse gewesen in der iranischen Geistesgeschichte des 20. Jh., wie auch bezüglich der Begegnung zwischen Ost und West. Er kommt sogar zum Urteil, dass es seit dem Mittelalter diesbezüglich keine Gespräche mehr auf diesem Niveau gegeben habe. Hier wurden nicht nur islamische Werke diskutiert, sondern ebenso sehr Werke aus anderen philosophisch-religiösen Traditionen, wovon ja jenes Vorwort Corbins bereits ein Beispiel genannt hat. Offenbar nun hat er aus diesen Gesprächen viel Inspiration gezogen, v.a. was die Frage nach der Relevanz der Schia in der heutigen Zeit nicht nur für den Iran selbst und die muslimische Welt insgesamt betrifft, sondern darüber hinaus auch, inwiefern sie in die philosophische Situation des Westens hinein zu sprechen vermag – kurz: Es geht um die Frage nach einer sinnvollen Verhältnisbestimmung zur Moderne. Corbin schildert den Ausgangspunkt folgendermassen: „Ich denke hier im besondern an eine kleine Gruppe für shī'itische Stu-

<sup>1</sup> Zitiert nach ebd., 38.

<sup>2</sup> Es ist insbesondere dieses Werk, welches Gösen in seinem Buch kommentiert, ebd., 189ff. Er weist dabei auch darauf hin, dass dieses Werk vor der Bekanntschaft mit Corbin entstanden ist: „Diese setzt nachweislich erst 1958 ein, und beide Denker nutzten sie, um philosophisches und mystisches Gedankengut, das zum geistigen Hintergrund von Gelehrten wie Ṭabāṭabā'ī gehörte, zum Teil im Vergleich mit den Hauptströmungen des abendländischen Denkens zu erörtern.“ (175).

<sup>3</sup> So in CORBIN, Über die philosophische Situation der shī'itischen Religion, 180. und DERS., Le Combat spirituel du Shī'isme, 79ff. Vgl. zu einigen dieser Personen auch DERS., La Place de Mollā Sadrā Shīrāzī (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, 82f.

<sup>4</sup> Vgl. NASR / JAHANBEGLOO, In search of the sacred, 82ff. und 106ff., wie auch SHAYEGAN, Henry Corbin, 34ff.



dien, die, aus privater Initiative entstanden, seit ein paar Jahren jeden Herbst in ihren Zusammenkünften in Teheran ganz verschiedene Persönlichkeiten miteinander ins Gespräch bringt, ehrwürdige Scheiche wie Akademiker. Die Frage, die wir uns gemeinsam zu stellen hatten, lautete, unter welcher Form die Aktualität der geistigen Botschaft des Shī'ismus gegenüber der Geisteshaltung, die man ‚modern‘ nennt, zu präzisieren wäre.“<sup>1</sup> Die Aktualität der Schia in Form einer korrektiven Relevanz gegenüber der Moderne bzw. ihrem Weltbild und dem damit einher gehenden Selbstverständnis des Menschen – darum also geht es hier. Wie wir schon in der Einleitung in dieses Kapitel gesehen haben, sah er sich nämlich durchaus verbündet mit dem Grundzug dieser geistigen ‚Widerstandsbewegungen‘, stand er doch schon früh selbst im Widerspruch zur geistigen Entwicklung im Westen, weshalb er sich suchend und mit grossem Interesse dem Osten zuwandte. Zugleich aber wird hier auch deutlich werden, wo er mit reaktionären Bestrebungen – gerade insofern sie reaktionär politisch wurden – nicht einverstanden sein konnte. Zunächst und grundlegend aber steht da die Dringlichkeit ausgehend von einer gemeinsamen Liebe, „zusammen einer gleichen Situation gegenüberzutreten zu müssen.“<sup>2</sup> Ja, er sieht den Anlass zu solcher Dringlichkeit nicht nur im Iran selbst gegeben, sondern ebenso sehr im Westen selbst. Ausgehend vom religiösen Phänomen der schiitischen Gesinnung, welches er nicht etwa als das zu erklärende Objekt betrachtet – denn jedweden Versuchen, die Schia gesellschaftlich und politisch, d.h. mit äusseren Gesichtspunkten erklären zu wollen, steht er höchst kritisch gegenüber<sup>3</sup> –, sondern nach religionsphänomenologischer Manier vielmehr zum „Prinzip des Erklärens“ selbst erhebt, sagt er: „Wenn wir uns bewusst machen, was es als solches *impliziert* (uns darüber klar werden, was *aus* ihm heraus erklärt, expliziert werden kann), so mag es all jenen als Stütze dienen, die Problemen, denen wir alle gegenüberzutreten müssen, die Stirne zu bieten gedenken.“<sup>4</sup>

Um welche Probleme handelt es sich hier? Es sind solche, die laut Corbin nicht nur die islamische Welt, sondern auch und gerade unsere Welt hier betreffen, und er geht davon aus, dass „die philosophische Situation der Shī'itischen Religion“ – so der Titel des hier näher zu betrachtenden Aufsatzes – uns gerade diesbezüglich etwas zu sagen hat. Denn nur schon das Faktum, dass Forscher der westlichen Welt die Schia von rein äusserlichen Gesichtspunkten her erklären möchten, sagt viel darüber aus, von welchen Voraussetzungen sie ausgehen. Für sie nämlich ist, zumindest was ihre Methodik angeht, eine ganze Welt inexistent geworden, von der her für Corbin das eigentliche Faktum des schiitischen Bewusstseins erst fassbar und als das eigentliche Urphänomen zum Prinzip seiner Erklärung würde.<sup>5</sup> Letztlich stehen sich hier zwei grundverschiedene Anschauungen gegenüber, nämlich die einer Eschatologie im ursprünglichen Sinne gegen eine Eschatologie, welche sich zu einer laizisierten Form degradiert hat, wie sie sich im Westen über viele Stationen hinweg entwickelt und sich schliesslich in der Frage nach einem Sinn der Geschichte erschöpft hat – wobei letzteres für Corbin nichts anderes als eine neue Form von Mythologie darstellt. Im Westen ist nach Corbin nichts anderes geschehen, als dass „sich die Vergesellschaftung des Geistigen [...] in dessen Entgeistlichung vollendet“<sup>6</sup> hat. Sind wir diesem Gedanken schon im Kapitel zum Sufismus begegnet, so weitet ihn Corbin hier noch weiter aus und ‚ortet‘ weitere Stationen in diesem Prozess.<sup>7</sup> Entscheidend dabei ist der Anfang dieser Entwicklung und dieser liegt „im Übergang vom eschatologischen zum historischen Christentum, d.h. in der Anpassung des Christentums an die äusseren historischen Bedingungen [...]. Mit seinem Kampf gegen Gnosis und Gnostiker bereitete das das Lehramt, auf lange Sicht, dem Zeitalter des Agnostizismus und des

<sup>1</sup> CORBIN, Über die philosophische Situation der shī'itischen Religion, 180.

<sup>2</sup> Ebd., 180.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 179f., oder auch DERS., De l'histoire des religions comme problème théologique, in: Le monde non chrétien 51-52 (1959), S. 135–151, 145: „Le plus souvent, en raison de la manie du jour, on ne veut en donner qu'une explication politique. Ce n'est pas même là en donner une explication superficielle, c'est passer purement et simplement à côté du phénomène essentiellement religieux.“

<sup>4</sup> CORBIN, Über die philosophische Situation der shī'itischen Religion, 180.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 180 und 193.

<sup>6</sup> Ebd., 184.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 180ff.

Positivismus den Weg.“<sup>1</sup> Mit Vergesellschaftung des Geistigen meint Corbin wohl das Faktum, dass mit der Zurückweisung montanistischer und dann auch gnostischer Bewegungen bei gleichzeitiger Ausformulierung des Inkarnationsdogmas der Bezug des Menschen zu Gott über ein äusseres, historisches Ereignis ‚umgeleitet‘ worden ist, womit dieser fortan von einer kollektiven und institutionalisierten Grösse, welche sich selbst „mit ihrer unbedingten Autorität und ihrer Unfehlbarkeit“<sup>2</sup> davon ableitet, verwaltet wird.

Zur Verdeutlichung mag eine neue Variation dieser These bei Elaine Pagels dienen, welche dahingehend argumentiert, dass sich im frühen Christentum zwei verschiedene Formen desselben, repräsentiert v.a. durch das JohEv einerseits und das ThomEv andererseits, in einer Art Machtkampf befanden, wobei diejenige Auslegung gemäss des JohEv schliesslich die Oberhand gewann, insbesondere durch das entschiedene Engagement des Irenäus.<sup>3</sup> Athanasius schliesslich sollte dann im 4. Jh. diese Auseinandersetzung zu einem relativen Abschluss gebracht haben, wobei Pagels drei Aspekte nennt, welche mit dem Grundzug bei Corbin durchaus synchronisieren. In seinem berühmt gewordenen Brief nämlich zählt Athanasius jene Schriften auf, welche von der Grosskirche als kanonisch approbiert worden seien, und fordert deshalb im selben Atemzug seine Provinz auf, „‘die Kirche von allen Besudelungen zu säubern‘ und ‚die apokryphen Bücher voller nichtiger, schandbarer Lügengeschichten‘ auszusondern und sich von ihnen zu trennen“<sup>4</sup>. Weil aber auch die kanonischen Schriften nicht vor Auslegungen gegen Athanasius‘ und der Grosskirche Sinn gefeit waren, ordnete er zweitens die Auslegungsmethode der *dianoia* gegen jene der *epinoia* an: Die Auslegung habe sich demnach nach dem Sinn zu richten, welchen der Text intendiere und nicht nach dem, welchen die subjektive spirituelle Intuition hervorbringe. Um schliesslich der Meinung entgegen zu halten, wonach der Mensch über sein innewohnendes Ebenbild direkten Zugang zu Gott hätte, lehrte er drittens die vollkommene Beschädigung eben dieses Ebenbildes durch den Sündenfall, welches allein in Jesus Christus wiederhergestellt worden sei, weshalb der Glaube an ihn allein heilsbringend sei. Pagels resümiert deshalb: „Wer den Zugang zu Gott sucht, muss zuerst zum Logos finden, zu dem der Weg über die Taufe und das orthodoxe Glaubensbekenntnis führt – und über die Sakramente, die ‚Arznei der Unsterblichkeit‘, die in allen Kirchen verabreicht wird, wo rechthgläubige Christen ihren Gott verehren.“<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Ebd., 181.

<sup>2</sup> Ebd., 181.

<sup>3</sup> Vgl. Elaine PAGELS, Das Geheimnis des fünften Evangeliums. Warum die Bibel nur die halbe Wahrheit sagt, München 2004. Nicht nur schlug das JohEv mit seinem Spitzensatz ‚das Wort wurde Fleisch‘ einen Pflock für das Inkarnationsdogma, sondern vertritt explizit gegen Thomas (Joh 20,28f.) die Meinung, dass nicht die selbst erungene (Selbst-)Erkenntnis, wie sie im ThomEv (bspw. Logion 2,3, 70) vertreten wird, zum Heil führt, sondern allein der *Glaube an Jesus*. „Das Evangelium nach Thomas spornt den Hörer nicht so sehr an, *an Jesus zu glauben*, wie Johannes fordert, sondern ermutigt ihn vielmehr, da ja alle Menschen nach dem Bild Gotts geschaffen sind, mit seinem gottgegebenen inneren Potential *nach Gotteserkenntnis zu streben*. Den Christen späterer Generationen lieferte das Evangelium nach Johannes ein substantielles Teilstück zum Fundament einer Einheitskirche, etwas, was das Thomasevangelium mit seiner Betonung der individuellen Gottessuche nicht zu bieten hatte.“ (40).

<sup>4</sup> Zitiert nach ebd., 179. Laut Pagels ist es durchaus denkbar, dass genau im Zuge dieser Säuberungsaktion die Schriften von Nag Hammadi versteckt worden sind – jene Schriften also, welche in den 40er Jahren des 20. Jh. wiederentdeckt worden sind und gerade in Eranos, so bspw. durch Gilles Quispel ausgelegt, auch bei Corbin auf grosses Interesse stiessen.

<sup>5</sup> Ebd., 180. Interessant ist auch folgende Äusserung, die sich an Corbin anschliessen liesse: „Orthodoxe Lehren von Gott – ob jüdisch, christlich oder islamisch – betonen gern die Kluft zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen: Gott ist, mit dem evangelischen Theologen Rudolf Otto gesprochen, gegenüber dem Menschen ‚der ganz Andere‘. Da die Vertreter von Anschauungen dieser Art nicht selten die Inkongruenz von göttlicher Offenbarung und menschlichem Auffassungsvermögen als selbstverständlich voraussetzen, schliessen sie aus dem Kreis des Möglichen von vornherein aus, was der Mystik zuneigende Juden und Christen [und man müsste hinzufügen: Muslime!] sich seit eh und je angelegen sein lassen: die Suche nach der Erkenntnis als erlebter Offenbarung spiritueller Wahrheit, die durch Intuition [Gnosis!], die Reflexion [Spekulation!] oder die schöpferische Vorstellungskraft [Imagination!] erfolgen kann. Christliche Autoritäten, die bestreiten, dass derlei Erleben uns auch nur das geringste über Gott lehren könne, geben sich gern als Hüter einer unveränderten Überlieferung,

In eben diese Richtung kann wohl Corbins These einer Vergesellschaftung des Geistigen verstanden werden. Die Macht und Auslegungsmacht liegt bei der Kirche als Institution, sie verwaltet den Zugang des Menschen zu Gott und diktiert, welche Art von Zugang legitim ist und welche nicht. Den Schritt aus der so verstandenen Vergesellschaftung des Geistigen hin zur vollendeten Entgeistlichung der Gesellschaft sieht Corbin sodann im folgenden Schritt, dessen Ausformulierung wir hier in ihrer ganzen Länge zitieren möchten: „Der Laizisierungsprozess der vergesellschafteten Religion besteht nun in der Streichung des sakralen Charakters des Magisteriums und der transzendenten Ziele, zu denen dieses ja die Menschen zu führen bestrebt war. Übrig bleibt nur noch der formale Rahmen: dogmatische Autorität und Unfehlbarkeit des Organs, durch welches sich das gesellschaftliche Bewusstsein ausdrückt. Die entgeistlichte Gesellschaft nimmt den Platz der Kirche ein, wobei sie auch deren Vorrechte übernimmt und beibehält. Daher ist mit Recht schon gesagt worden, an die Stelle des Mysteriums der göttlichen Inkarnation sei das Dogma der sozialen Inkarnation getreten. Von nun an ist die menschliche Gesellschaft, die Kollektivität allein für sich, das Organ und die Anwesenheit des Göttlichen. Man glaubt, es genüge, das Individuelle zu verlassen und ins Kollektive, Gesellschaftliche einzutreten, um dem Heiligen und Göttlichen zu begegnen. Nie mehr soll das menschliche Individuum allein gelassen werden mit seinem einzigen Gott; es ist bestrebt, sich den kollektiven Normen anzugleichen, an die übermächtige Durchschnitts-Mediokrität, so wie es vorher seinen Geist den allgemeinen Glaubensvorstellungen anzupassen suchte. Das soziologische Bewusstsein hat die Theologie ersetzt.“<sup>1</sup> Hier klingt nicht nur Corbins Lieblingsthema des alleinigen Menschen vor seinem Gott an, sondern gleichermaßen überhören wir wohl kaum jenen nonkonformistischen Tonfall, den sich Corbin schon früh angeeignet hat. In diesen Worten schlägt uns dabei insbesondere ein Nein gegen jegliche sozialistischen Theorien entgegen, die hin zu einem vermassenden, d.h. gleichmachenden Kollektiv tendieren. Sich in geistiger Sicht einem Kollektiv und seinen Normen unterzuordnen, um damit mit seiner Zeit zu gehen, ist Corbin ein Graus. Diese Worte richten sich aber nicht nur – wie es scheinen mag – gegen sozialistische Ideologien, sondern gemäss des Wahlspruchs aus den 1930er Jahren *ni droite ni gauche* wie auch *ni individualistes, in collectivistes, nous sommes personnalistes!*, genauso auch gegen einen dem Geistigen gegenüber völlig verengten materialistischen, technizistischen und kapitalistischen Fortschrittsglauben seiner Zeit, der von einem Bruch des Menschen mit dem Geistigen kündigt, „den alle Fortschritte der ‚Kosmonautik‘ nie werden aufheben können“<sup>2</sup>. All diese Ideologien der Moderne, welche für Corbin eine Art „Laizisierung oder Säkularisierung älterer theologischer Systeme“ darstellen, sind sich in einem Punkt einig, nämlich „dass diese Ideologien eine Auffassung vom Menschen und eine Weltanschauung postulieren, aus der jede Botschaft von jenseits der Welt entfernt ist. Wie weit auch immer die Hoffnung der Menschen greift, die Grenzen des Todes überschreitet sie nicht mehr.“<sup>3</sup> Damit hat sich der Mensch in einer einseitigen ‚Horizontalisierung‘ oder säkularisierten Eschatologie eingerichtet, der jegliche vertikale Orientierung abhandengekommen ist. Die äusserste Grenze für das Individuum ist dabei zwar sein eigener Tod, dessen Ärgernis aber soll durch eine Unterordnung ins Kollektiv und durch den Glauben an dessen Fortschritt in der Geschichte aufgehoben werden.

Diese Beobachtung der Vorrangstellung des Kollektivs und seiner Normen gegenüber dem Einzelmenschen lässt Corbin einen Satz von Berdjajew – dessen Namen nunmehr vermehrt in seinen Schriften auftaucht – zitieren, wo es heisst: „Die Beherrschung des zeitgenössischen Bewusstseins durch die Sozialität lastet auf den Geistern wie ein Alptraum; diese äussere Sozialität entstellt und verwischt alle

---

Hüter und Bewahrer, deren ‚Treue zur Überlieferung‘ darin bestehe, dass sie ohne Abstriche oder Hinzufügungen oder sonstige Verfälschungen nur weitergäben, was aus den Händen der ersten Augenzeugen auf sie gekommen sei.“ (183f.).

<sup>1</sup> CORBIN, Über die philosophische Situation der shī‘itischen Religion, 181f.

<sup>2</sup> Ebd., 182.

<sup>3</sup> Ebd., 181.

echten Realitäten.“<sup>1</sup> Damit ist ein weiterer Aspekt angesprochen, nämlich jenes Gegensatzpaar, welches mit jenem von ‚Kollektiv und Person‘ einhergeht: das Gegensatzpaar von ‚Innen und Aussen‘. Mit der Umleitung des Inkarnationsdogmas auf ein historisches Faktum ist ein erster wichtiger Schritt getan, welcher die geistige Orientierung des Menschen nach aussen hin, nämlich in die empirisch-historische Welt, orientiert. Sind wir diesem Thema schon im Kapitel zum Sufismus begegnet, so macht Corbin hier nun eine weitere wichtige Station aus, welche diese Tendenz nur noch verstärkte, nämlich die Aufhebung – Corbin spricht von einer Zerstörung – des gerade auch von der christlichen Gnosis herkommenden, aber auch in anderen Traditionen hochgehaltenen Dreierschemas von physischem, psychischem und geistigem Menschen durch das IV. Konzil zu Konstantinopel im Jahre 869/70. Tatsächlich ist im Konzilstext nicht von Körper, Seele und Geist die Rede, sondern im Zentrum steht die häretische Lehre einer zweifachen Seele.<sup>2</sup> Mit der Betonung einer einfachen Seele bleibt somit für die christliche Anthropologie Leib und Seele übrig – eine Verarmung, welche den Geist aussen vor lässt, ihn aber in rationalisierter Form der Seele integriert. Corbin sieht hier schon den Keim jenes Dualismus, der sonst üblicherweise und gerne mit Descartes in Verbindung gebracht wird, nämlich derjenige von Seele und Körper, Denken und Ausdehnung.<sup>3</sup> Nicht nur ist damit der Geist rationalisiert worden, sondern auch die Seele selbst, sodass darin weder der Geist im Sinne eines individualisierten Gottesbezuges Platz hat, noch die Welt der Seele mitsamt ihrem Organ der Imagination. Es wäre aber gerade in dieser Welt, in der prophetische Visionen jenseits vom äusseren Buchstaben ihren spirituellen Sinn entfalten würden. Ist man aber im Dualismus zwischen abstraktem Verstand und der Welt der Ausdehnung gefangen, so kann man den Sinn bspw. der Christus-Geschichte nur noch in seinem äusseren, historischen Sinne verstehen, was aber nicht mehr als die Objektivierung eines einst lebendigen Glaubens gewesen sein mag:<sup>4</sup> „Die Dogmen können den erlebten Glauben nur übersetzen und objektivieren; sie degenerieren und sterben ab, wenn sie ihre mystische Quelle verlieren. Sie gehen nur noch den äusseren Menschen an; und der fassbare historische Glaube ist eben der Glaube des äusseren Menschen, dessen Wahrnehmungsvermögen nicht bis zu den mystischen Quellen vordringen kann.“<sup>5</sup> Dementsprechend fokussiert sich auch die Arbeit der modernen Theologen – Corbin setzt *modern* leicht spöttisch in Anführungs- und Schlusszeichen<sup>6</sup> – oder genauer: der Bibelwissenschaftler auf die historisch-kritische Methode, mit deren Hilfe sie den Spuren, die der inkarnierte Gott in den nunmehr historischen Quellen hinterlassen hat, nachzukommen meinen. Wenn sie denn noch eine geistige Bedeutung darin erkennen, so verwechseln sie nicht selten das Symbol mit der Allegorie, welcher als solcher aber höchstens noch erbauliche Qualität zukomme – „doch meistens lässt man sie ganz beiseite, als überflüssig und künstlich. Denn dem rein historischen Verständnis fehlt jedes Grundschema

<sup>1</sup> Zitiert nach ebd., 182 (bei Corbin ohne näheren Angaben).

<sup>2</sup> Vgl. den Konzilstext in Henrici DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, Freiburg u.a. 432010, 282 (Nr. 657): „Kan. 11. Obwohl das Alte und Neue Testament lehrt, der Mensch habe eine vernunft- und verstandesbegabte Seele, und alle aus Gott redenden Väter und Lehrer der Kirche ebendiese Meinung bekräftigen, sind manche, die ihre Mühe auf Erfindungen übler Dinge verwenden, zu einem solchen Mass an Gottlosigkeit gelangt, dass sie versuchen, schamlos zu lehren, er habe zwei Seelen, und durch irgendwelche widersinnige Versuche...die eigene Häresie zu stützen. Deshalb belegt dieses heilige und allgemeine Konzil...die Erfinder und Verbreiter einer solchen Gottlosigkeit und diejenigen, die ebenso wie diese denken mit dem Anathema“.

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch CORBIN, *La Place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî* (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, 107f.

<sup>4</sup> Ein berühmtes Beispiel ist wohl die Prävalenz der Geburt Christi in der Seele gegenüber jener in der Geschichte, wie sie angefangen bei Origenes über Meister Eckhart bis hin zu Angelus Silesius vertreten wurde, in dessen *Cherubinischer Wandersmann* es, diese Tradition zusammenfassend, heisst: „Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren / Und nicht in dir, du bleibst noch ewiglich verloren.“ (Angelus SILESIOUS, *Cherubinischer Wandersmann*, Berlin 2013, 47 [Epigramm 61, Erstes Buch]).

<sup>5</sup> CORBIN, *Über die philosophische Situation der shî'itischen Religion*, 183.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 183.

eines Denkens, das mehreren Bewusstseinswelten oder -Ebenen ermöglichte, *miteinander zu symbolisieren*.“<sup>1</sup> Die Wurzeln, welche dieses theologische Denken hervorgebracht hat, nämlich der gerade noch im Protestantismus intensivierte *fides historica*, diese haben gemäss Corbin freilich noch einen ganz anderen Trieb zutage gefördert. Er sieht in der *fides historica*, „die von allen Mystikern als *fides mortua* entlarvt worden ist“<sup>2</sup>, geradezu den Vorläufer des historischen Materialismus! Denn es setzte sich hier eine Veräusserlichung der Glaubenswahrheit durch, welche – vom inneren, mystischen Quellgrund losgelöst – zum Grund wurde, dass schliesslich nur noch die Hülle lebloser Materie im „Netzwerk der Dialektik“ übrig geblieben ist.<sup>3</sup> Zusammenfassend kann man also folgende Parallelität in Corbins Gedankenführung ausmachen: Hat sich die Vergesellschaftung des Geistigen in der Entgeistlichung der Gesellschaft vollendet, so vollendet sich die Historisierung des Glaubens in der Säkularisierung der Eschatologie, der neuen Mythologie vom Sinn der Geschichte!

Wie bereits bekannt, wäre Corbin missverstanden und simplifiziert, wenn er nun die positive Gegenform zu dieser Entwicklung im Westen einfachhin im Osten lokalisieren würde. Vielmehr hat sich hier zu einem Grossteil eine ebenso tragische, wenn auch anders gelagerte Veräusserlichung und Vergesellschaftung des Geistigen durchgesetzt – überall dort nämlich, wo sich die Auffassung eines Islam entlang einer einseitigen *Shari‘at*-Bezogenheit bei gleichzeitiger Loslösung vom *Haqiqat*-Horizont herausgebildet hat. Damit nämlich werden Religion und Gesellschaft so stark aufeinander bezogen bis hin zu einer vollkommenen gegenseitigen Durchdringung, dass durch eine Veränderung der Welt, wie sie während der letzten zwei Jahrhunderte gerade auch im islamischen Raum Einzug gehalten hat, nicht wenige der Meinung verfallen, sie müssten ihre Religion hinter sich lassen, wenn sie ‚mit der Zeit gehen‘ wollen. Corbin zieht dabei in mehreren Publikationen und so auch hier sein Kronzeugnis heran, welches aus einem Interview mit einem arabisch-sunnitischen Jordanier besteht, wo dieser sagt, dass ihm, „der ‚mit seiner Zeit gehe‘ und eine westliche Erziehung genossen habe, der Fortschritt nur ausserhalb der Tradition möglich scheine. Er [so schildet Corbin weiter] erwähnte die ‚unmöglichen Synthesen‘, das grausame Drama, das alle seine mohammedanischen Brüder mitmachten, wenn sie zu denken anfangen. ‚Ist es überhaupt möglich‘, so fragte er, ‚Gott nicht zu töten, wenn man die Religion von einem durch den technischen und wissenschaftlichen Fortschritt zu Tode verurteilten Gesellschaftssystem isoliert? In unserem Islam sind Religion und Gesellschaft so miteinander vermischt, dass beide nur durch ihre untrennbare Einheit existieren. Können wir uns modernisieren, ohne uns dem Untergang zu liefern?““<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Ebd., 183.

<sup>2</sup> Ebd., 183.

<sup>3</sup> Erinnern wir uns, was Corbin auch anderswo sagt: Dass nämlich die erste und letzte Wirklichkeit das Individuum ist und alles andere nur von ihm abgewandelte, ‚konjugierte‘ Seinsformen. Vgl. bspw. CORBIN, Eranos-Zeit, 201: „Begebnisse, psychische oder physische, werden nicht existent, nehmen keine ‚feste Form‘ an, ausser durch die Realität, die sie realisiert und aus der sie hervorgehen, und diese Realität ist das individuelle handelnde Subjekt, das sie ‚in seine Zeitform‘, ‚in seine Zeit‘ abwandelt, ihnen also seine eigene Zeitform und Zeit gibt, die notwendigerweise stets gegenwärtige Zeitform und Zeit ist. Fakten und Begebnisse sind somit etwas Irreales, wenn sie vom realen Subjekt, das sie realisiert, abgelöst werden. Diese Ordnung ist es, die verkehrt werden musste, um das reale Subjekt abzudanken, um statt dessen alle Realität den Fakten beizulegen und von den Gesetzen, dem Anschauungsunterricht, der Handgreiflichkeit der Fakten zu reden, kurz, um uns in das System von Irrealitäten verstricken zu lassen, das wir selbst konstruiert haben und dessen Gewicht auf uns zurückfällt in Form von Geschichte als der einzigen wissenschaftlichen ‚Objektivität‘, die wir als Quelle eines kausalen Determinismus begreifen können, ein Gedanke, auf den eine Menschheit, die sich den Sinn für das reale Subjekt bewahrt hätte, niemals verfallen sein würde. Losgelöst vom realen Subjekt ‚vergehen‘ die Fakten.“ Und S. 200: „Zweifellos wird man in diesem Punkt am bereitwilligsten den Kontrast zu unseren geltenden Denkgewohnheiten zugeben, die sich in allen Versuchen der Geschichtsphilosophie oder der Sozialisierung des Wissens zeigen: Anonymität, Entpersönlichung, Abdankung des individuellen menschlichen Willens vor dem Netzwerk der Dialektik, das er selbst knüpfte, nur um sich in seiner eigenen Schlinge zu fangen.“

<sup>4</sup> DERS., Über die philosophische Situation der shī‘itischen Religion, 184. Erwähnung findet dieses Interview auch in DERS., Le Combat spirituel du Shī‘isme, und selbst noch in DERS., En Islam iranien, Bd. 1, 32f.

Es dürfte klar sein, weshalb Corbin sich auf dieses Zeugnis geradezu stürzt – denn in ihm findet er nicht nur jene von ihm an vielen Orten polemisch verwendete Maxime des ‚mit seiner Zeit gehen‘, sondern vernimmt darin auch ein erstes Echo von Nietzsches Ausruf ‚Gott ist tot‘ in der muslimischen Welt, dem Endprodukt jenes Prozesses also, den wir als Vergesellschaftung des Geistigen und Historisierung des Glaubens kennengelernt haben und für den Nietzsche geradezu prophetische Worte bereit hält. Nebst diesen beiden Wahlsprüchen der modernen Zeit bringt dieses Zeugnis folgerichtig auch jenen Trugschluss zum Ausdruck, wogegen Corbin sich mit aller Vehemenz wehren möchte, dass nämlich Religion ein Relikt aus alter Zeit sei und welche sich dann erübrige, sobald jene alte Zeit von einer neuen, modernen abgelöst werde. Dieser Schluss ist deshalb ein Trug, weil ihm nichts anderes als das Verhängnis der Vergesellschaftung des Geistigen, bzw. die Loslösung der *Sharīʿat* von der *Ḥaqīqat* zugrunde liegt, eine Entkoppelung des Äusseren vom Inneren oder der Seinsform vom Subjekt, ein Nicht-Schritt-halten-Können der äusseren Form mit dem inneren Wesen bei gleichzeitiger Identifizierung des Ganzen mit dem Ersteren. Sind wir einem ähnlichen Gedankengang schon im Zusammenhang mit Avicennas Kosmologie in Konfrontation mit der modernen Kosmologie begegnet, so konstatiert Corbin die Sachlage hier so, dass das „religiöse Konzept ins Wanken“ kommt, „sobald die Struktur der traditionellen Gesellschaft erschüttert ist“<sup>1</sup>. Denn wenn die Religion nur hier geortet wird, so ist klar, dass mit dem Brüchigwerden der Gesellschaftsordnung und ihrer Verkalkung zugleich die Religion untergeht. Deshalb ergibt sich die Gefahr des Todes Gottes „gerade aus einer Vermischung, einer Gleichsetzung von Religion und Gesellschaftsordnung, und eben nicht aus deren Unterscheidung und Trennung.“<sup>2</sup> Es ist demnach genau dieser Punkt, wovon Corbin sich grundsätzlich distanziert und damit auch implizit von reaktionären Revolutionsideologien, wie sie sich im Iran gerade im Zeitraum seines Todes politisch durchsetzen sollten.<sup>3</sup> Es spricht für Corbins Differenziertheit bzw. Insistieren auf einer regulativen und korrektiven Gegenüberstellung der Verhältnisse in Ost und West je nach Situation und Sachlage, wenn er nun in diesem Fall der Verkalkung einer Gesellschaftsordnung, wie sie eben gerade dem Osten zum Verhängnis geworden ist, die „Männer des Geistes im *Abendland*“<sup>4</sup> aufruft, welche vor eben dieser Gefahr einer Vermischung gewarnt haben gerade dahingehend, dass Religion immer in Gefahr gegenüber ihrem eigensten Wesen stehe, wenn Macht – auch geistliche! – im Spiel sei. In der Weiterführung dieses Gedankens wird hier wohl auch ein grosser Unterschied Corbins zu traditionellen Gelehrten wie Ṭabāṭabāʾī, in geringerem Masse aber wohl auch zu den Traditionalisten à la Guénon bis Nasr erkennbar. Corbin selbst schildert zu Beginn seines Aufsatzes eine Begegnung mit einem Anhänger dieser Schule – er nennt ihn einen jungen orientalischen Philosophen und, wer weiss, vielleicht meint er Nasr selbst –, welcher in der Konfrontation mit den fremden Ideologen aus dem Westen keinen anderen Ausweg sah, als sich den „Restaurationsbestrebungen einer gewissen ‚traditionellen Metaphysik‘“<sup>5</sup> hinzuwenden. Corbin wird solange damit übereinstimmen, als damit v.a. die Restaurierung eines Menschenbildes entlang einer inklusiven *philosophia perennis* einhergeht, in welchem die geistige Dimension ganz im Zentrum steht; er wird aber dort Halt machen wollen, wo es um eine Restauration der Gesellschaftsordnung mit all den dazu gehörigen Religionsgesetzen aufgrund der *Sharīʿat* geht.<sup>6</sup> Damit ist freilich nicht gesagt, dass letzteres das primäre Anliegen Nasrs oder anderer

<sup>1</sup> CORBIN, Über die philosophische Situation der shīʿitischen Religion, 186.

<sup>2</sup> Ebd., 185.

<sup>3</sup> Vgl. dazu weiter oben das Zitat in FN 590 (ebd., 179).

<sup>4</sup> Ebd., 185. *Abendland* ist von mir kursiv gesetzt worden.

<sup>5</sup> Ebd., 178.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 178. Corbin selbst macht hier jedoch lediglich auf den für den Westen nicht ganz so einfachen Begriff der Tradition aufmerksam, was wohl auf seine eigene Erfahrung mit den entsprechenden Repräsentanten der Neuscholastik, etwa Maritain oder Gilson, zurückzuführen ist: „Ich verstand ihn vollkommen; nur machte ich den Vorbehalt, dass die Idee der Tradition für einen Abendländer allzu oft der Verwechslung mit derjenigen einer obersten Lehrautorität, eines dogmatischen Magisteriums, unterliegt, das nur eine starre, rationale Scholastik zulässt, und dass jene Vertreter eines ‚Neo-Traditionalismus‘ im Abendland im allgemeinen der shīʿitischen Gedankenwelt völlig ahnungslos gegenüberstehen.“

Traditionalisten gewesen wäre, aber es ist desgleichen nicht zu leugnen, dass ihr Impetus auch in gesellschaftlicher und gesetzlicher Hinsicht weit traditionalistischer war als jener Corbins. Noch fassbarer wird der Unterschied jedoch zu einem Ṭabāṭabā'ī. Dieser betont klar, dass nach der Lehre der Zwölferchia die Erlangung der tieferen Ebenen des Korans, welche mit der *Ḥaqīqat* zu tun haben, die äusseren Ebenen der *Sharī'at* nicht etwa aufheben. Dies ist vielmehr die Position ismaelitischer Gruppierungen wie etwa der Batiniten, der Esoteriker im wortwörtlichen Sinne, welche den äusseren Gehalt des Korans schliesslich aufgehoben oder gar im Gegensatz dazu sahen, sobald der innere realisiert worden ist.<sup>1</sup> Corbin gibt in seinen Schriften immer wieder klar seine Tendenz zu erkennen, dass der *Ḥaqīqat* gegenüber der *Sharī'at* nicht nur im theoretischen, sondern eben auch im praktischen Sinne klaren Vorrang zu geben ist, ja, dass letztere gegenüber ersterer beinahe vernachlässigbar sei – von daher auch seine immer wiederkehrende Betonung der Schia als des vermeintlich esoterischen oder rein geistigen Islam bzw. als dessen geistiger Verwirklichung.<sup>2</sup> Vom Verständnis Ṭabāṭabā'īs her gesehen geht jedoch klar hervor, dass dies nicht seine Auslegung der Schia ist – oder wie Gösen, ihn zitierend, schreibt: „Ṭabāṭabā'ī legt denn auch Wert darauf, klarzustellen, dass ‚der tiefere Sinn des Koran seinen äusseren Sinn nicht ungültig macht und aufhebt.‘“<sup>3</sup> Zugleich muss aber wiederum betont werden, dass sich Ṭabāṭabā'ī ja, wie gesehen, ebenfalls gegen eine einseitige Rechts- und Dogmenorientierung zur Wehr setzte – wenn auch Inneres und Äusseres nicht im Gegensatz stehen, so ist doch ganz sicher von einer Stufenfolge der inneren Gewissheit und Wertigkeit auszugehen: angefangen beim zu glaubenden Buchstaben, über die intellektuelle Verifizierung (*ijtihād*) bis eben hin zur Gnosis der *Ḥaqīqat*, bzw. deren Realisierung (*taḥqīq*). Ṭabāṭabā'ī setzte sich innerhalb der Schia denen gegenüber zur Wehr, welche diese auf blossen Fragen des Rechts (*fiqh*) reduzieren wollten. Diesbezüglich sah sich Corbin ganz auf seiner Seite, denn eine solche Reduktion kommt einer „Selbstverstümmelung“<sup>4</sup> derselben gleich, einer Gefahr, von welcher eben auch sie selbst nicht verschont geblieben ist, gerade auch durch den Versuch, sie zur politischen Grösse und Macht seit der Safaviden-Dynastie zu machen und damit zu vergesellschaften. Letztlich muss auch betont werden, dass Ṭabāṭabā'ī gegenüber der Islamischen Revolution, während deren Anfängen er ebenfalls verstorben war, sehr kritisch gegenüberstand.<sup>5</sup> Bleibt die Schia aber ihrer Gesamtschau treu – und treu geblieben sind nach Corbin über die Jahrhunderte hinweg und bis in unsere Zeit hinein viele schiitische Gelehrte<sup>6</sup> –, so lässt sich von ihr ausgehend und gegenüber der Bedrohung durch die Moderne folgende Frage stellen: „Wenn der der *sharī'at* drohende Untergang an Verkalkung in einer sich ändernden, neuen Welt ganz einfach darin zu begründen wäre, dass sie willkürlich von der *ḥaqīqat* getrennt wurde? Und wenn es sich als notwendig herausstellt, dass eine Elite den vollen Sinn dieser *ḥaqīqat* für unsere Welt annimmt und verwirklicht, so dass

<sup>1</sup> Vgl. dazu HALM, Die Schia, 203f.

<sup>2</sup> So in unserem Aufsatz zu sehen bspw. CORBIN, Über die philosophische Situation der shī'itischen Religion, 186, 190f.

<sup>3</sup> GÖSEN, Kritik der westlichen Philosophie in Iran, 62.

<sup>4</sup> CORBIN, Über die philosophische Situation der shī'itischen Religion, 198.

<sup>5</sup> Davon berichtet zumindest Nasr in NASR / JAHANBEGLOO, In search of the sacred, 131. Auf seine Frage hin, was Ṭabāṭabā'ī von den Ereignissen rund um die Islamische Revolution halte, antwortete dieser – welcher wohlverstanden auch von den Revolutionsleuten als Held verehrt worden ist –, dass das, was hier vor sich gehe, unter der Würde eines religiösen Gelehrten sei. Laut Nasr, der damals das Land schon wieder verlassen musste, liess ihm Ṭabāṭabā'ī über einen Mittelsmann später folgendes mitteilen: „I have a message for you to give to Dr. Nasr. Tell him that I am so glad that he is not here. Tell him to keep the torch of ma'refat (gnosis) and ḥekmat (traditional philosophy) burning until one day when it can be rekindled in Iran.' That was his last message for me.“ (131).

<sup>6</sup> Vgl. CORBIN, Über die philosophische Situation der shī'itischen Religion, 198: „Im Gegensatz zu ihnen [den ‚Reduzierern‘ auf den *fiqh*] gibt es jedoch welche, die die Lehre in ihrer Gesamtheit vernehmen, und ihre Tradition unterliegt keiner Verjähmung (Kolaynī, Rajab Borsī, Haydar Āmolī, die Isfahāner Schule mit Mīr Dāmād und Mollā Ṣadrā, noch heute die Shaykhī-Schule, usw.). An ihnen liegt es, die Frage, die sich ihnen heute stellt, zu vernehmen; an ihnen liegt es auch, eine erste Antwort vernehmen zu lassen.“

sich damit unserer Welt zugleich der Sinn eines rein geistigen Islam enthüllen würde?“<sup>1</sup> Für Corbin scheint es klar, dass die Schia in ihrem Kern als die esoterische und geistige Form des Islam „gleich weit vom Gesetzeskult der Religion der *sharīʿat* wie von den Implikationen der Idee der göttlichen Inkarnation situiert“<sup>2</sup> ist und damit eben grundsätzlich ein Bollwerk gegen die Vergesellschaftung des Geistigen wie auch der Historisierung des Glaubens darstellt. Das liegt, wie wir nun sehen werden, ganz wesentlich darin, dass sie in ihrem Selbstverständnis übergeschichtlich verankert ist. Eben darin liegt ihre Würze, ihre philosophische Situation, wie auch ihre Botschaft für die heutige Zeit. Denn sie stellt ein „Gegengewicht“ und eine „Gegenkraft“<sup>3</sup> dar oder vermag gar – und hier müssen wir nun unweigerlich an Āl-e Aḥmads *Westoxication* denken – ein „Gegengift“<sup>4</sup> auszusondern gegen die Herausforderung, welche der Westen an traditionelle Gesellschaften stellt. Denn in ihr hat sich eine Protologie und Eschatologie bewahrt und sich zur zentralen Prägekraft herausgebildet, nämlich die Verortung ihrer Anfangsgründe und ihres Zielhorizontes nicht *in* der Geschichte, sondern jenseits der Geschichte, nämlich in der *métahistoire*. Die Protologie betreffend ist hiermit der *Bund von Alast* gemeint, jenes bereits bekannte transhistorische Ereignis also, in welchem nach Sure VII:172 Gott die Menschheit vor ihrer Herabsendung auf die Erde und damit in ihre Geschichte fragt: ‚Bin ich nicht euer Herr?‘, woraufhin sie antwortete: ‚Ja, wir bezeugen es‘. Mit dieser Erwiderung ist ein vorzeitlicher Vertrag geschlossen, wobei er sich aus Sicht eines gläubigen Schiiten erweist als „ein vollkommen wirkliches Geschehen, nur nicht in dem Sinne, als man heute von wirklichem Geschehen spricht. Es ist ein Geschehen, das nicht der Geschichte, sondern der Transhistorie oder *Metahistorie* angehört.“<sup>5</sup> Ist dies eine Idee, welche das gesamte islamische Bewusstsein zumindest vom Prinzip her leitet, so ist in der schiitischen Religion als einer Religion der Auferstehung (*dīn-e qiyāmat*) ein weiteres transhistorisches Ereignis absolut zentral, nun aber von der Zukunft her bestimmend und damit zur Eschatologie gehörig, nämlich die Parusie des gegenwärtigen Imam aus seiner Verborgenheit (*ghaybat*) heraus. Nach bewährtem eschatologischem Verständnis handelt es sich nach Corbin hierbei nicht um ein Geschehen am Ende einer chronologischen, sondern vielmehr einer existenziellen Zeit. Der Imam ist dabei deshalb unsichtbar, weil das Herz des Menschen verschleiert ist, und das Ausgerichtetsein auf ihn ist ein Ausgerichtetsein auf etwas, das nicht in der Geschichte, sondern vielmehr über die Geschichte hinausweist, also auf die Metageschichte zielt. Von dort her wird der verborgene und zugleich gegenwärtige Imam wahrnehmbar und sichtbar durch einen entsprechenden *Seinsakt* des Gläubigen, durch welchen ein Organ aktiviert werde, welches nicht vom physischen, äusseren Menschen ausgeht, sondern vielmehr vom inneren Menschen. Um an Corbins Ausführungen über die *Ismāʿīliya* anzuknüpfen, ist der Ort des In-die-Welt-Kommens des Imams insofern nicht auf der Ebene zu suchen, wo eine Inkarnation stattfindet, sondern vielmehr dort, wo sich eine Theophanie ereignet, und eben damit bleibt er jeglicher Geschichtsbemächtigung ewiglich entzogen.

Damit sind wir auf die bereits bekannte Funktion des Poles und der Orientierung verwiesen, welche hier nun der Imam einnimmt und den gläubigen Menschen zur mystischen Pädagogik anleitet, weshalb auch hier wieder jene bekannte Maxime aktuell wird, die da lautet: ‚Wer sich selbst erkennt, erkennt seinen Herrn‘ bzw. ‚Wer seinen Imam erkennt, erkennt seinen Herrn‘. Die Imame orientieren den Menschen auf seinen überirdischen Pol hin. Sie sind „die *Pole*, die der *Unkenntnis* Richtung geben, die *Unkenntnis* orientieren; ohne diese Pole kann der orientierungslose menschliche Geist nur noch im

<sup>1</sup> Ebd., 186.

<sup>2</sup> Ebd., 186.

<sup>3</sup> Ebd., 180.

<sup>4</sup> Ebd., 185. Corbin verwendet den Begriff hier in der Beschreibung jenes Jordaniers, wie er sich gegenüber den modernen, westlichen Ideologen ausgeliefert findet: „Was an diesem leidenschaftlichen Zeugnis vor allem auffällt, ist die vollkommene Invasion einer Seele durch eine Ideologie, deren Gegengift sie nicht selbst absondern kann, weil die Voraussetzungen dieser Ideologie ihr in Wirklichkeit fremd sind.“ Vgl. auch DERS., *Le Combat spirituel du Shīʿisme*, 79, 81.

<sup>5</sup> DERS., *Über die philosophische Situation der shīʿitischen Religion*, 184.



Wahnsinn auf der Suche nach dem Unerreichbaren herumirren. Durch die Orientierung nach diesen Polen und nach dem Pol der Pole vermeidet man die Gefahr, in die Doppelfalle des *ta'til* und des *tashbîh* zu geraten: des Agnostizismus, der die Gottheit in die Abstraktion verweist, und des Anthropomorphismus, der sie den Eigenschaften des Geschöpflichen angleicht.<sup>1</sup> Das erste bezeichnet hier das, was schliesslich zur Säkularisierung führte und seinen Grund in der Verwerfung der Gnosis hatte, was sich letztlich durch die genannten Prozesse zur Agnostik, zum Agnostizismus hin entwickeln sollte. Das andere wiederum nimmt bekanntlich Bezug auf die Idee der Inkarnation, in welcher Gott allzu sehr vermenschlicht und der Diesseitigkeit und ihrer Geschichte überantwortet und damit begrenzt und in seinem Mysteriencharakter profanisiert wird. Der Pol, welcher der Imam ist, liegt nicht auf dieser Ebene, sondern ereignet sich eben in der Metahistorie der Gnosis. Das ist letztlich auch der Grund, weshalb Corbin davon ausgeht, dass die Schia in ihrem Wesen nicht von einem historischen Gesichtspunkt aus, d.h. von politischen und gesellschaftlichen Erklärungen her verständlich wird. Denn was ihr als ihr religiöses Urphänomen zugrunde liegt, ist ebengerade dem historischen Standpunkt entzogen, kann nicht zum Objekt der Erklärung werden, sondern ist vielmehr selbst „Prinzip des Erklärens“<sup>2</sup> und deshalb auch Grund der Beunruhigung für ein durch die Moderne ideologisiertes Bewusstsein: Expliziert man nämlich das im schiitischen Bewusstsein Implizierte, nämlich die Wahrnehmung eines Faktums jenseits der historischen Zeit, so schafft es einen Raum und eine Zeit gegenüber der historischen Zeit und dem diesseitigen Raum. „Dies ist der Sinn der Zeit der *ghyabat*, als nicht historischer, sondern existenzieller Zeit.“<sup>3</sup> Oder: „Der Verborgene Imâm ist die Zeit des shîitischen Bewusstseins, ist dessen ständige Verbindung mit der Metahistorie.“<sup>4</sup> Der Leugnung eben dieses ‚Zeitraumes‘ oder dieser ‚Raumzeit‘ als der Metahistorie ist ausgehend vom schiitischen Gedanken und gemäss dem schiitischen Ethos eines „geistlichen Ritters“ (*jawānmard*) geradezu die Stirn zu bieten – und in eben dieser Mission sieht sich Corbin verbündet mit seinen schiitischen Freunden im Iran.<sup>5</sup> Die philosophische Situation der Schia besteht für Corbin also darin, dass sie in ihrer protologischen Verankerung und eschatologischen Orientierung einen Seinsmodus begründet, mit dem Erkenntnisweisen einhergehen, die im Verlauf der westlichen Entwicklung und im Zuge moderner Ideologien an den Rand gedrängt worden sind. Die Schia hält ein Menschenbild bereit, welches in seiner Schichtung und in seiner Mitung integraler und humaner ist als dasjenige, welches sich im Westen nach und nach etabliert hat. Davon berichtet eine weitere Publikation Corbins, auf die wir bald eingehen wollen – vorerst aber sei eine Art Zwischenspiel eingefügt, welches uns in der Fortführung direkt ins Zentrum von Corbins Deutung schiitischer Spiritualität führen wird.

### 3.3.5.3. Die Realität des Jenseits und gelebte Spiritualität im Angesicht des Todes

In Ascona stellen die beginnenden 60er Jahre einen Wendepunkt dar, wobei gerade hier anschaulich wird, wie Corbin die Übergeschichtlichkeit und Realität des Jenseits ganz ernst nimmt und zu einer lebendigen Spiritualität werden lässt, auch angesichts des Todes von ihm nahen Menschen. Im Zentrum steht dabei das Dahinscheiden sowohl von C.G. Jung im Jahre 1961, wie auch 1962 jenes von Frau

<sup>1</sup> Ebd., 193.

<sup>2</sup> Siehe die bereits zitierte Stelle in ebd., 180. Auf S. 193 schreibt er dazu: „man kann zwar ein materielles Faktum leugnen, oder ein Dogma zurückweisen, aber nicht ein Symbol; ein symbolisches Faktum, dessen Geschichte sich ja in der Welt der Noumena vollzieht, lässt sich nicht zerstören. Irgendeinmal hat sich das Geschehen dem shîitischen Bewusstsein manifestiert und sich in ihm vollzogen; und das ist das *Faktum*, das unvergänglich ist. Aber die Wahrnehmung eines *Faktums* dieser Art liegt nicht im Bereich der Sinne des physischen Menschen und dessen historischer Erkenntnis des Äusseren. Sie verlangt theophanische Imagination, die als Organ der Metamorphosen das Erscheinen einer andern Welt möglich macht.“

<sup>3</sup> Ebd., 195.

<sup>4</sup> Ebd., 198.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 196, wo er über den *jawānmard* sagt: „er ist vornehmlich derjenige, der die Lüge des Sophismus ‚mit seiner Zeit gehen‘ durchschaut hat.“ Corbin selbst sieht sich als ein solcher und sein Impetus ist „gegen den Strich‘ der Ideologien gerichtet, die zur Zeit Mode sind.“

Fröbe-Kapteyn, womit sich einerseits eine Art von Rückblick anbietet, andererseits aber auch die Inangriffnahme einer neuen Phase von Eranos ansteht.<sup>1</sup> Schon vor Fröbes Tod sollte durch einen inneren Kreis von Eranos-Rednern – bestehend aus Adolf Portmann, Henry Corbin, Mircea Eliade, Sir Herbert Read, Gershom Scholem, Hellmut Wilhelm und Viktor Zuckerhndl – die Fortdauer des Projekts sichergestellt werden. Als Frau Fröbe dann gestorben war, übernahm Adolf Portmann, testamentarisch verfügt durch sie, die Führung der hiermit errichteten Eranos-Stiftung.<sup>2</sup> Er war es auch, der fortan die Vorworte der Jahrbücher verfasste, beginnend 1961 mit einer Art Rechenschaft über *Sinn und Auftrag der Eranos-Tagungen*<sup>3</sup>. Darin blickt er u.a. auf die rund 30 Jahre des Bestehens des Eranos zurück, in welchen dieser eine geistesgeschichtlich bedeutsame Rolle eingenommen habe. Denn fuhr Europa und die Welt insgesamt in ein Desaster, wovon die Nachwirkungen noch immer nachklängen, so war es gerade hier in Eranos, wo zeitgleich „die Besinnung auf den Ernst der Aufgaben auf das höchste“<sup>4</sup> gesteigert wurde. Diese Aufgaben bestanden v.a. darin, aus dem zeitlichen und räumlichen Spektrum der Menschheitsgeschichte und im Verbund von Seelenkunde und Naturforschung das zusammenzutragen und zu aktualisieren, was als das Wert- und Sinngebende des Menschen in seinem Weltbezug sichtbar werde. Ins Zentrum zu stehen kam dabei immer wieder gerade jene Dimension, die als das „Übergeschichtliche sich dem Menschen besonders oft und besonders machtvoll kundgibt“<sup>5</sup> und damit als das Fundierende des Menschseins überhaupt in den Blick komme. Es sei dabei nicht zufällig, dass die erste konzise Beschreibung dieses Heiligen gerade von jenem Manne durchgeführt worden sei, dem wir auch den Namen für Eranos verdanken, nämlich Rudolf Otto. Rückblickend auf die vergangenen Jahre zieht Portmann deshalb den Schluss: „In der finstersten Zeit des grossen Sterbens hat das Licht dieser hohen Werte viele vor der Verzweiflung bewahren helfen.“<sup>6</sup>

Eine wichtige Beobachtung macht Portmann auch betreffend des Verhältnisses zwischen Ost und West:<sup>7</sup> Stand der Anfang von Eranos ganz im Zeichen einer Vermittlung von Ost und West im Sinne zweier Geisteshaltungen, so sei inzwischen unter den Begriffen von Ost und West jene Spannung gegenwärtig, in der die „zwei mächtigsten Gewalten, welche die abendländische Technisierung der Erde hervorgebracht hat“<sup>8</sup>, den Blick gleichermassen verengten auf eine einseitige Beherrschung der Außenwelt und darob die Möglichkeit einer ursprünglichen Beziehung des Menschen zu seiner Eigenwelt – seinem „Mediokosmos, wie wir diesen Bereich immer öfter nennen“<sup>9</sup> – gänzlich abhanden komme. Diesem Mediokosmos aber gelte in Eranos gerade die ganze Aufmerksamkeit, weil sich hier die ganzen Möglichkeiten des Menschseins ausspielen. „Eranos ist die Wiederholung eines grossen, ersten Spiels, das dem vorangegangenen Jahre in vielen Zügen gleicht, das aber zugleich Jahr für Jahr die alte

---

<sup>1</sup> Auch wenn C.G. Jung, der am 6. Juni 1961 verstorben war, schon mehrere Jahre nicht mehr aktiv am Eranos teilnahm, war seine Präsenz doch bleibend spürbar. So zumindest berichten sowohl Adolf PORTMANN, Vom Sinn und Auftrag der Eranos-Tagungen, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1961. Der Mensch im Spannungsfeld der Ordnungen, Zürich 1962, S. 7–28, 8, wie auch CORBIN, Eranos, 9ff. Olga Fröbe-Kapteyn verstarb ein Jahr später am 25. April 1962. Adolf PORTMANN, Zur Erinnerung an Olga Fröbe, in: *Ders.* (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1962. Der Mensch, Führer und Geführter im Werk, Zürich 1963, S. 6–8, 6f., berichtet, wie sie nach längerem Leiden vom Tod erlöst worden sei. Die Abschiedsfeier fand im Casa Gabriella statt und nebst Musik erklangen auch Worte aus dem I Ging zum zweiten Zeichen (Hex. 2 = Das Empfangende), welches während der letzten Monate stark zu ihr gesprochen habe. Die Urne mit ihren sterblichen Überresten wurde im Garten von Eranos beigesetzt, „der für Olga Fröbe und für ihr Werk so viel bedeutete – dort, wo sie selbst dem unbekannten Geist des Ortes vor Jahren schon einen Stein errichtet hat.“ (7). Hier steht die Urne auch heute noch.

<sup>2</sup> Vgl. HAKL, Eranos, 421ff.

<sup>3</sup> PORTMANN, Vom Sinn und Auftrag der Eranos-Tagungen.

<sup>4</sup> Ebd., 8.

<sup>5</sup> Ebd., 20.

<sup>6</sup> Ebd., 9.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 8f.

<sup>8</sup> Ebd., 8f.

<sup>9</sup> Ebd., 23.

Form mit neuem Gehalt erfüllt und so wieder ahnen lässt, was die Sakralisierung des ganzen Lebens und des Kosmos an Geborgenheit und Grösse des Lebensgefühls zu schenken vermag.“<sup>1</sup>

In einer Zeit, in der Corbin immer schärfer seine eigene Konzeption des Mediokosmos als eines *mundus imaginalis* herausbildet (-> 4.3.2.), beschwört auch er 1962 nach dem Dahinscheiden von Olga Fröbe-Kapteyn mit seinem kurzen Beitrag *Eranos* dessen Sinn und Auftrag, indem er ihn unter die Begriffe Freiheit und Spontaneität bringt.<sup>2</sup> Die Redner, welche hier auf Einladung von Olga Fröbe jährlich zusammengekommen sind, brachten in Freiheit von vorgegebenen Modellen und jedweden Orthodoxien und für das einzige Bestreben, „zum innersten Ziel unser selbst vorzustossen“<sup>3</sup>, in Spontaneität ihre je eigene Sicht nicht etwa *unisono*, sondern in einer Art Polyphonie zum Ausdruck. Das aber war und ist nur möglich, weil sie ihrer je eigenen Individualität Rechnung tragen „in einer Zeit, in der jede echte Wahrheit durch die Mächte des Unpersönlichen erstickt wird, wo der Einzelne davor zittert, sich von der anonymen Kollektivität zu unterscheiden, weil nach deren Massstäben der Begriff ‚persönliche Individualität‘ fast auf den der Schuld hinausläuft“<sup>4</sup>. C.G. Jung, dessen Spuren im Eranos und seinen Rednern mehr oder weniger deutlich zu erkennen seien,<sup>5</sup> komme das Verdienst zu, den Begriff der Individuation in aller Schärfe herausgeschält zu haben. Corbin zieht hierbei Jungs damals noch im Vertrauten zirkulierende Schrift *Septem Sermones ad mortuos* herbei, in welcher der Gnostiker Basilides in Alexandrien als einem Ort, wo Ost und West sich treffen, den Toten seine Botschaft verkündet.<sup>6</sup> Corbin versteht diese so: „Die Botschaft, die sie [die Toten] wieder erwecken kann, muss sie zum Bewusstsein dessen erwecken, dass die Kreatur in der Masse stirbt, als es ihr nicht gelingt, Unterschiedenheit zu erkämpfen, weil das *principium individuationis* das Geheimnis der Schöpfung überhaupt ist. Eine kollektive Welt, die als solche schon dieses Prinzip ablehnt, ist eine Welt, die das Geschöpf dazu verdammt, unter sich selbst in den undifferenzierten Abgrund zurückzufallen. Und es ist eine verfluchte Welt, weil die Toten diese Welt nun gar nicht mehr verlassen werden.“<sup>7</sup> Zitiert wird dabei eine Stelle aus den Predigten, wo es dem Menschen durch Nachinnenwendung aufgetragen ist, sich auf seinen Stern als seinen eigenen Gott zu orientieren, wodurch er die Brücke über den Tod hinaus zu schlagen weiss.<sup>8</sup> Geschieht dies nicht, bleiben die Toten in dieser Welt, auch wenn sie gestorben sind, denn sie haben es versäumt – um es in einer anderen Wendung zu sagen – mit ihrer eigenen anstelle jedermanns Zeit zu gehen. Hinwiederum sind die Verstorbenen Lebende, sofern sie ihrem Stern und Gott

---

<sup>1</sup> Ebd., 27.

<sup>2</sup> Vgl. CORBIN, Eranos.

<sup>3</sup> Ebd., 13.

<sup>4</sup> Ebd., 14.

<sup>5</sup> Corbin macht hierbei folgende denkwürdige Bemerkung: „Es wird der Zukunft vorbehalten bleiben, die Spur aufzudecken, die das Denken Jungs in einem jeden von uns hinterlassen hat.“ (13).

<sup>6</sup> Es handelt sich hierbei um eine Schrift, welche öffentlich wurde erst mit der Publikation von C.G. JUNG / Aniela JAFFÉ, *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung. Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé*, Olten 1987, im gesamten Kontext sogar erst mit der Publikation des Roten Buches. Vorher gab Jung die Schrift nur unter einem Privatdruck für Freunde und Vertraute heraus. Vgl. dazu ebd., 387ff. Corbin nahm sich die Freiheit, in seiner Rede kurz darauf zu sprechen zu kommen, wenn er sagt: „Und im Zusammenhang mit diesem Text der Seele [gemeint ist Jungs *Antwort auf Hiob*] ist es wohl erlaubt, an einem Tag wie heute auf eine weitere Schrift zu sprechen zu kommen, die, obwohl sie gedruckt worden ist, vertraulich blieb.“ (CORBIN, Eranos, 14) Damit bezeugt er freilich auch, Vertrauter von Jung gewesen zu sein.

<sup>7</sup> Ebd., 14.

<sup>8</sup> Er zitiert dabei folgende, und aufgrund all des Vorausgegangenen, was wir über Corbin gelernt haben, offensichtlich aus seinem Herzen sprechenden Passagen: „Der Mensch ist ein Thor, durch das Ihr aus der Aussenwelt der Götter, Dämonen und Seelen eintretet in die Innenwelt [...]. In unermesslicher Entfernung steht ein einziger Stern im Zenith. Dies ist der eine Gott dieses Einen, dies ist seine Welt, sein Pleroma, seine Göttlichkeit. In dieser Welt ist der Mensch der Abraxas, der seine Welt gebiert oder verschlingt. Dieser Stern ist der Gott und das Ziel des Menschen. Dies ist sein einer führender Gott, in ihm geht der Mensch zur Ruhe, zu ihm geht die lange Reise der Seele nach dem Tode [...]. Zu diesem Einen bete der Mensch. Das Gebet mehrt das Licht des Sternes, es schlägt eine Brücke über den Tod...“ (zitiert nach ebd., 14). Es handelt sich hierbei um die Hauptaussagen der siebten Predigt, vgl. JUNG / JAFFÉ, *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, 397f.

gefolgt sind. Dazu gehören nach Corbin nun eben auch Fröbe und Jung, die „uns auf ihrem Weg des Lichts vorausgegangen sind“<sup>1</sup> und „einander in dem Frieden wiedergefunden haben, der nicht von dieser Welt ist“<sup>2</sup>.

Handelt es sich bei dieser kurzen Rede im Kern um eine Gedenkrede oder gar Predigt zu Ehren Jungs und Fröbes, so greift Corbin folgerichtig und schliesslich den tröstenden Gedanken der Unsterblichkeit auf – so unzeitgemäss dieser Gedanke auch sein möge, „denn [auch!] der heute in allen seinen Formen so leichthin akzeptierte Agnostizismus hat seine Tabus“<sup>3</sup> – und so wenig er ihn nur metaphorisch verstanden wissen möchte, als vielmehr im Sinne seines spirituellen Realismus.<sup>4</sup> In der Gewissheit ihrer Unsterblichkeit glaubt er sie auch jetzt gegenwärtig, wobei er eine Begebenheit in Erinnerung ruft, wonach Fröbe Jung einst eines ihrer Lieblingsbilder zeigte, eine Photographie, worauf der leere Tisch von Eranos zu sehen ist – „unsere ‚Tafelrunde‘“<sup>5</sup>, wie Corbin andeutend bemerkt, und Jung ausruft: „Das Bild ist vollkommen. Sie sind alle da.“<sup>6</sup> Nicht nur also im schiitischen Gedanken, der als Bollwerk gegen die Diesseitigkeit der modernen Ideologien sich zu formieren bzw. zu behaupten hat, sondern auch im Grundgedanken von Eranos als der Tafelrunde geistiger Ritterschaft glaubt sich Corbin in *einem* Bunde stehend (-> 4.2.1.).<sup>7</sup>

#### 3.3.5.4. Mullā Ṣadrā und die Frage nach der prophetischen Philosophie

Wie Adolf Portmann verdeutlicht, dass sich die Eranos-Tagungen besonders den – wie er es nennt – archaischen bzw. – so eher bekannt – archetypischen Grundstrukturen des Menschen in seinen Weltbezügen widmen,<sup>8</sup> so stellt Corbin in seinen Forschungen eine bestimmte Grundfigur in ihren vielen Variationen in den Mittelpunkt, nämlich jene, wie sie sich seines Erachtens gerade im iranischen Raum besonders zu behaupten schien und welche auch im Zitat aus Jungs *Septem Sermones ad mortuos* in der Idee des Sterns als des zur Individuation führenden Gottes zum Ausdruck gekommen ist. Wie wir bereits gesehen haben, findet diese nun im schiitischen Gedankengut in der Idee des Imams eine weitere Variation, ist es doch der Imam, welcher die Funktion einnimmt, den Menschen durch inspirative Exegese aus seinem Exil in den Exodus zu führen. Bislang wurde hier v.a. im Kontext der „modernen

---

<sup>1</sup> CORBIN, Eranos, 15

<sup>2</sup> Ebd., 13. Das ist natürlich eine Anspielung auf die johanneischen Abschiedsreden, vgl. Joh 14,27 und 16,33.

<sup>3</sup> Ebd., 15.

<sup>4</sup> Wie wichtig und real für Corbin dieser Gedanke einer postirdischen Existenz war, lässt sich auch an einer seiner rar gewordenen Rezensionen in dieser Zeit ermesen, welche er Alfons ROSENBERG, *Die Seelenreise. Wiedergeburt, Seelenwanderung oder Aufstieg durch die Sphären*, Olten u.a. 1952, widmet in Henry CORBIN, Rezension zu A. Rosenberg, *Die Seelenreise. Wiedergeburt, Seelenwanderung oder Aufstieg durch die Sphären*, in: *Revue de l'histoire des religions* 153 (1958), S. 264–266. Rosenberg war ein enger Vertrauter und Hörer in Eranos (vgl. dazu HAKL, Eranos, 30, 52, 69f. usw.) und Corbin wohl bekannt. In diesem Buch bespricht er die Frage nach der Postexistenz der menschlichen Seele anhand der beiden Modelle von Reinkarnation und einem Aufstieg durch die Sphären, wobei Corbin dieses Thema begreift im Sinne der neuplatonischen Auffassung der Seele als „la grande voyageuse en pays métaphysique“ (264) und dessen Lektüre er als „extrêmement attachante“ (ebd.) bezeichnet. Indes bemängelt er zugleich den dogmatischen Rahmen des Autors (als gebürtiger Jude war Rosenberg zum Christentum konvertiert), wenn dieser v.a. das zweite Modell als dem christlichen Verständnisrahmen als adäquat darzustellen versucht, und er weist darauf hin, dass die beiden Modelle sich nicht einfach gegenseitig ausschliessen, wie z.B. Zeugnisse aus dem proto-ismaelitischen Schrifttum darlegten, welche buddhistisches und manichäisches Erbe verraten. Zudem habe der Autor vielleicht aus Rücksicht auf religiöse Gefühle zu wenig das Thema der Präexistenz berücksichtigt und Corbin wüsste hier sehr wohl einen guten Ausgangspunkt, nämlich das Motiv der Frawarti. Auch wenn er das Buch im Allgemeinen begrüsst und empfiehlt, so empfiehlt er dem Autor zugleich, das Thema gerade in Richtung (iranisch) islamischer Esoterik zu vertiefen...

<sup>5</sup> CORBIN, Eranos, 15.

<sup>6</sup> Ebd., 15.

<sup>7</sup> Vgl. dazu auch Corbins spätere Charakterisierung seiner selbst und Eliades in Henry CORBIN, *Mircea Eliade*, in: Constantin TACOU (Hg.), *Mircea Eliade*, Paris 1977, S. 270–271, 270: „Et nous avons toujours milité ensemble en philosophie des religions du même côté d'un front invisible.“

<sup>8</sup> Vgl. PORTMANN, *Vom Sinn und Auftrag der Eranos-Tagungen*, 14f.

Bedrohung' von der Schia gehandelt, hinführend zu ihren beiden ‚Aufhängepunkten‘ der Protologie und der Eschatologie. Zwischen diesen aber entfaltet sich der eigentlich schiitische Gedanke, welcher bislang nur ansatzweise zur Sprache gekommen ist und welcher für Corbin das eigentlich integrale Moment dieser islamischen Variante darstellt und in dessen Schoss auch die Idee einer prophetischen Philosophie mitsamt dem dazugehörigen integralen Menschenbild entspringt.<sup>1</sup> Was es damit auf sich hat, soll in diesem Kapitel nun verständlich gemacht werden, insbesondere anhand von Mullā Ṣadrā, dem vierten der in dieser Arbeit ausführlicher dargestellten Denker nach Avicenna, Suhrawardī und Ibn ‘Arabī.<sup>2</sup>

Eine schöne Hinführung zur ‚Prophetischen Philosophie‘ und Mullā Ṣadrā gibt uns Corbin in jenem Eranos-Beitrag, den er in demselben Jahre wie die soeben thematisierte Gedenkrede gehalten hat.<sup>3</sup> Erinnern wir uns, dass dies eben das Jahr war, in welchem Olga Fröbe verstorben war, so drängt sich ein Rückblick auf die vergangenen Jahre geradezu auf. Tatsächlich beginnt Corbin mit einer Reflexion über den allgemeinen Sinn von Eranos und seinem eigenen Beitrag dazu. Ausgangspunkt ist dabei das Tagungsthema *Der Mensch, Führer und Geführter im Werk*, wonach laut Corbins Meinung dieses Thema die ganze Arbeit zusammenfasse, welche sich bislang im *Corpus von Eranos*, also den Jahrbüchern, zusammengefounden habe. Wie schon in der Gedenkrede bestreitet er auch hier keineswegs die unterschiedlichen Ansätze der Forscher mitsamt ihren Weltanschauungen, welche sich in Eranos zusammenfinden. Dennoch sei *ein* Anliegen wegweisend gewesen: „à réfléchir sur la source d'énergie (la vis formativa), la source configuratrice des systèmes, des images et des dogmes, afin de saisir à cette source même, comment, sous ces formes et par elles, l'homme atteint à la connaissance et conscience de soi-même.“<sup>4</sup> Es ist diese Perspektive, welche Eranos wesentlich ausmache und wesentlich bleibe auch über den Tod von Olga Fröbe hinaus, der es zu verdanken sei, dass diese Orientierung konstant aufrechterhalten worden sei, wie auch jetzt durch ihre unsichtbare Gegenwart! Diese anthropologische Perspektive, welche um die Selbsterkenntnis des Menschen kreist und die Corbin hier implizit benennt, zeigt sich ja durchaus auch daran, wie seit den Jahren 1947 die Eranos-Themen stets den Begriff ‚Mensch‘ im Titel führten.

Weshalb nun gerade der Aspekt von *Führer und Geführter* als wesentliches Moment vom Eranos betrachtet werden kann, führt Corbin weiter aus, wobei hier m.E. ferne Gedanken eines C.G. Jung wie auch eines Ibn ‘Arabī oder Jakob Böhme anklingen. Worum es laut Corbin nämlich zu gehen scheint, ist das allmähliche Heraustasten aus einem dunklen Unbewussten, verborgenen Schatz oder ‚Ungrund‘ heraus durch einen Prozess der konstanten Formwerdung und Formtranszendierung zwecks Bewusst-

---

<sup>1</sup> Es ist tatsächlich so, dass in diesen Jahren der Begriff des Integralen auffallend häufig auftaucht – so ist die Rede von „integraler Mensch“ (CORBIN, Über die philosophische Situation der shī'itischen Religion, 199) bzw. „l'Homme Intégral“ (CORBIN, La Place de Mollā Ṣadrā Shīrāzī (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, 112) oder der „réalité humaine intégrale“ (DERS., De la Philosophie prophétique en Islam shī'ite, 57), von „la gnose intégrale“ (ebd., 62), der „connaissance intégrale“ (DERS., La Place de Mollā Ṣadrā Shīrāzī (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, 97) oder dem „sens intégral“ (DERS., De la Philosophie prophétique en Islam shī'ite, 64), bis hin zu „l'Islam intégral“ (DERS., La Place de Mollā Ṣadrā Shīrāzī (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, 96) und besonders „shī'isme intégral“ (ebd., 87, 92, 103). Diese Häufung des Begriffs ist auffällig, welche gerade bezüglich der Idee des vollkommenen Menschen ins Auge sticht, welche er in früheren Publikationen immer als ‚l'homme parfait‘, nun aber als ‚l'homme intégral‘ bezeichnet. Diese Verdeutlichung geschieht gerade in ebd., 112, wenn er verdeutlichend schreibt von „la révélation de l'Homme Parfait, de l'Homme Intégral“. Von wo er die Begrifflichkeit entlehnt, wenn er sie denn entlehnt, ist schwer zu sagen. Jedenfalls drückt sie sein Bemühen um Ganzheitlichkeit aus.

<sup>2</sup> Wie in jedem Fall, so geht es auch hier nicht um eine Beurteilung dessen, wie adäquat Corbins Verständnis islamischer Spiritualen war. Es würdigend wie auch kritisierend, vgl. aber Hermann LANDOLT, Henry Corbin's Understanding of Mullā Ṣadrā, in: DERS. (Hg.), Recherches en spiritualité iranienne. Recueil d'articles, Téhéran 2005, S. 357–364.

<sup>3</sup> Vgl. CORBIN, De la Philosophie prophétique en Islam shī'ite, besonders 49–56.

<sup>4</sup> Ebd., 49.

werdung, Erkenntnis oder Offenbarung. So zumindest habe er seine alljährlichen eranischen ‚Pilgerfahrten‘ in das Innere des geistigen Islam verstanden: „Chaque fois nous avons été amenés à découvrir le pressentiment, la *préconscience*, qui cherche à se déterminer dans une forme, et qui guide cette forme jusqu’à sa complète éclosion. Une fois éclos, cette forme devient alors le guide conduisant au-delà d’elle-même, c’est-à-dire vers cela même qui avait fait pressentir cette forme, et qui désormais est pressenti en elle, comme restant toujours au-delà d’elle. Celui qui la guida, est à son tour guidé par elle. Ce peut être une symphonie, un temple, une somme philosophique, une forme humaine glorifiée; l’énumération serait sans limite. Chaque fois nous sommes en présence de l’Image manifestant le *guide intérieur* de l’homme, parce que c’est ce guide qui lui-même fait se manifester cette Image.“<sup>1</sup> Eine erste Bemerkung hierzu ist sicherlich, dass diese Formulierung stark an jene in seinem Aufsatz *Iranologie et Science des religions* aus dem Jahre 1948 erinnert, und die beiden Erläuterungen mögen als gegenseitige Auslegungsstücke desselben Gedankens dienen.<sup>2</sup>

Was hier zweitens aber nicht recht klar scheint, ist, wer denn das Subjekt dieses Prozesses ist. Die Rede ist zwar vordergründig vom Menschen und damit anschlussfähig an die Grundgedanken von C.G. Jung wie auch des Eranos insgesamt. Es könnte aber zugleich auch vom göttlichen Standpunkt her gedacht werden, was dann wiederum anschlussfähig an Ibn ‘Arabī oder Jakob Böhme wäre. Diese Unschärfe kommt wohl nicht von Ungefähr, sodass das, was zunächst als eine anthropologische Reduktion ursprünglich göttlich verstandener Sachverhalte erscheint etwa im Sinne eines Ludwig Feuerbach, sich beim zweiten Blick als das göttliche Mysterium selbst entpuppt – oder wie Corbin im Aufsatz, auf den wir hier ebenfalls noch zu sprechen kommen werden, ganz am Schluss schreibt: „Nous savons par là qu’en définitive, le mystère divin et le mystère humain ne sont qu’un seul et même mystère.“<sup>3</sup> Genau hierauf laufen nämlich seine Erläuterungen zur Imamologie hier und anderswo hinaus. Für Corbin nämlich stellt die Schia, welche sich auch Imamismus nennt, sozusagen den Finalpunkt oder die Zusammenfassung (Rekapitulation!) jener vielen iranischen Variationen auf das eine Thema oder Motiv des persönlichen, inneren Führers dar – fassbar in der Form des Engels, der vollkommenen Natur, des Geliebten, des Aktiven Intellekts etc.<sup>4</sup> –, wobei das Wort *imām* (sonst: Imam) ja soviel bedeutet wie ‚derjenige, der sich voran stellt‘ oder ‚der führt‘.<sup>5</sup> Aus diesem Grunde erweist sich die schiitische Theologie als wunderbar passend für das diesjährige Eranos-Thema.

Nun steht im Zentrum des schiitischen Glaubens nicht einfach die Führung entlang von Religionsgesetzen, sozusagen die horizontale Orientierung in einem moralischen oder sozialen Gesetz. Das wäre ein Verbleiben am äusseren Sinn des Buchstabens wie auch am äusseren Menschen. Was der Schia als einer ‚Religion der Führung‘ vielmehr zugrunde liegt, sind jene genannten transhistorischen Aufhängepunkte, von denen her sich der Mensch versteht. Das irdische Leben besteht für einen Gläubigen in der Bewährungsprobe gegenüber jenem vorzeitlichen Bund von Alast, indem er durch die Erwartung des gegenwärtig verborgenen Imams eine Art intensivierte Existenz lebt. Im Unterschied zum christlichen Daseinsverständnis sieht sich der im schiitischen Bewusstsein existierende Mensch nicht als einen durch eine Erbsünde Gefallenen, sondern als einen Exilierten, der mithilfe eben des Imams aus seinem Exil herausgeführt werden möchte: „L’homme n’est pas un pécheur, un malade atteint par l’hérédité

<sup>1</sup> Ebd., 50.

<sup>2</sup> Vgl. DERS., *Iranologie et science des religions*, 30f.

<sup>3</sup> DERS., *La Place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî* (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, 113. Vgl. auch DERS., *Über die philosophische Situation der shî’itischen Religion*, 199.

<sup>4</sup> Vgl. DERS., *De la Philosophie prophétique en Islam shî’ite*, 50f. Nachdem Corbin Beispiele aus der iranischen Geschichte nennt wie bspw. ‘Aṭṭār, Suhrawardī oder Najmuddīn Kubrā, schreibt er: „Finalement, cette Forme est expérimentée par excellence, et d’une manière qui à la fois devance et récapitule toutes les autres, dans la spiritualité shî’ite, comme relation personnelle avec le Douzième Imâm, c’est-à-dire avec l’Imâm caché“.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 51. Die Idee des Imams als des Führers hängt auch hiermit zusammen: Mit der Parusie des gegenwärtig verborgenen Imams, der als *Mahdī* erwartet wird, kündigt sich zugleich die Verzehrung dieses Aions an. *Mahdī* heisst der gut Geführte, d.h. der von Gott gut geführte, wobei al-Hādī zugleich auch ein Gottesname ist. „Et c’est précisément parce qu’il est Mahdī, guidé par Dieu, que l’Imâm est le guide (un Hādī).“

d'un péché originel; c'est un *exilé* (un *gharīb*), dont toute l'affaire est de prendre conscience des raisons de son exil et des moyens de retourner *chez lui*. [...] Ceux qui en cherchent la voie, la trouvent dans la gnose, essentiellement par la découverte du sens caché des Révélations prophétiques, le *ta'wīl* qui conditionne leur nouvelle naissance (*wilādat rūḥānīya*). C'est là donc, dans la nécessité de trouver la Voie et le *guide* pour cette Voie, que s'enracine originellement le shī'isme"<sup>1</sup>.

Die ganze Tragweite dieses Gedankens zeigt sich von der Grundfrage her, wie sie sich im islamischen Glauben an Muhammad als dem letzten Propheten entzündet und in der Beantwortung wesentlich unterscheidet zwischen der Mehrheit des sunnitischen Islam einerseits und dem eigentlich schiitischen Islam andererseits. Für erstere ist die Offenbarungs- und damit auch Religionsgeschichte grundsätzlich abgeschlossen, denn Muhammad war der letzte Prophet, womit auch Gott ein letztes Mal gesprochen hat. Dies gilt umso mehr, wenn das offenbarte Buch und Gesetz sozusagen eindimensional verstanden wird, d.h. beschränkt wird auf seinen äusseren Literalsinn. Gerade dies wird aus Sicht der Schia tiefgreifend nuanciert, denn: „si ces Révélations portent en elles-mêmes, dans leur texte, quelque chose de caché que le Prophète n'était pas missionné pour révéler aux hommes, la situation change du tout au tout. Cette situation sera caractérisée par l'attente eschatologique de la révélation du sens plénier des Révélations, – révélation qui progresse dans la nuit de l'ésotérisme. Cette nuit a commencé avec le 1<sup>er</sup> Imâm; elle ne s'achèvera qu'avec la parousie du dernier Imâm"<sup>2</sup>. Für die Schia ist demnach die Offenbarungs- und damit die Religionsgeschichte *nicht* abgeschlossen! Die Offenbarung setzt sich im Verborgenen und Esoterischen fort, nun jedoch nicht unter dem Stichwort der Prophetie, sondern unter dem Begriff der *walāyat* – ein Begriff, der häufig als Heiligkeit wiedergegeben wird, dies jedoch falsche Assoziationen auslöst. Vielmehr hat er die Bedeutung von Freundschaft mit Gott und legt damit die Betonung auf die Nähe zu Gott: die *Awlīya' Allāh* sind die Freunde oder Geliebten Gottes, die ihm nahe stehen und deshalb die Funktion der Einweihung zu ihm hin innehaben. Das Entscheidende ist nun, dass diese Gottesfreundschaft natürlich den inneren Kern auch der Propheten (*nobowwāt*) bzw. Gesandten (*risālat*) ausmacht. Währenddem sich aber ihr Auftrag insbesondere auf die Sendung eines Gesetzes oder Buches beschränkt hat, also die Betonung auf dem Äusseren liegt und somit die gesetzliche Prophetie ausmacht, so ist die Stossrichtung der immer mit ihnen und nach ihnen gesandten Imame die *walāyat*, d.h. die Hinführung zum inneren Kern jener zunächst äusserlich gegebenen Offenbarung, wobei diese Hinführung durch die Aufdeckung und damit vertiefende Offenbarung der schon gegebenen Offenbarung mit einer spirituellen Initiation und geistigen Wiedergeburt einhergeht und damit die ewige Prophetie ausmacht. Unter der Ägide der *walāyat* steht die Prozedur des *ta'wīl*, d.h. der Rückführung nicht nur des äusseren Buchstabens zu seinem inneren Gehalt, woraus jener ursprünglich entspringt, sondern damit einhergehend auch die Rückführung des Menschen zu sich selbst in den Zustand des vorzeitlichen Paktes. Deshalb werden die Imame als Pole und Führer auf diesem

<sup>1</sup> Ebd., 53. Daryush Shayegan erzählt in seinem Buch zu Corbin die Erinnerung an ein Gespräch zwischen Corbin und Ṭabāṭabā'ī anlässlich eines jener Abende im besagten Teheraner Gesprächskreis. Das Thema dabei ist genau das soeben benannte: „Ce soir-là, je me souviens, Corbin aborda le thème du péché originel, de la chute de l'homme et, les situant dans le cadre du christianisme, demanda au Shaykh: ‚La gnose de l'Islam admet-elle aussi le péché originel?‘ [...] Le Shaykh avait une voix si basse qu'on l'entendait à peine, et murmurant comme en lui-même, il répondit: ‚La chute n'est pas un manque, ni un défaut, encore moins un péché: n'eût été le fruit défendu de l'arbre, les possibilités inépuisables de l'Être ne se fussent jamais manifestées.‘ Je n'oublierai jamais le sourire approuvateur de Corbin; ce sourire innocent qui vous communiquait directement la spontanéité d'une pensée généreuse. ‚C'est parce que l'Occident a perdu le sens du *ta'wīl*, dit Corbin, que nous n'arrivons plus à pénétrer les arcanes des Saintes Écritures et que nous démythologisons la dimension sacrée du monde.‘ C'était la première fois que je mesurais toute l'ampleur insoupçonnée de ce terme que Corbin utilisait souvent et qui resta, comme on le sait, la clé de voûte de toute sa méditation. ‚Peut-on, fit remarquer le Shaykh, parler de ces choses-là sans tenir compte du *ta'wīl* (de l'herméneutique spirituelle)? Il ne peut y avoir de vraie spiritualité sans *ta'wīl*.‘ L'accord des deux hommes, en dépit des difficultés d'un dialogue parlé [...] était total.“ (SHAYEGAN, Henry Corbin, 35f.).

<sup>2</sup> CORBIN, De la Philosophie prophétique en Islam shī'ite, 54.

Weg ins Innere verehrt, wobei sie bis hin zur Parusie des gegenwärtig verborgenen Imams als Quelle einer sich fortsetzenden spirituellen Tradition wirken.

Was sich hieraus, sozusagen aus dem Herzen schiitischen Bewusstseins, entwickelt, ist nun eben das, was Corbin eine ‚prophetische Philosophie‘ nennt.<sup>1</sup> Es versteht sich dabei sofort, dass eine solche Philosophie, welche ihren Ausgang in einem prophetischen Geschehen nimmt und in der die prophetische Erkenntnis den höchsten Rang einnimmt, sich nicht auf syllogistischen Schlüssen aufbaut, sondern, noch mehr als dialektisch, hermeneutisch verfährt.<sup>2</sup> Es ist eine Art von Philosophie, welche sich im Kontext einer prophetischen Tradition wie der des Islam ausbildet und in dem damit das durch die Prophetie Offenbarte die richtungsweisende Perspektive auch für das philosophische Denken ist. Prophetie und Philosophie, Glaube und Denken bilden damit keine Gegensätze, sondern letzteres steht im Dienst des ersteren und ist dessen Funktion.<sup>3</sup> Corbin kommt also hiermit letztlich auf einen Grundgedanken zurück, den er von Étienne Gilson her kennt. Zugrunde liegt dieser Art von Philosophie entscheidend eine Art Pessimismus, wonach der Mensch den rechten Weg von sich aus nicht mit Sicherheit erkennt, sondern eben der Führung bedarf.<sup>4</sup> Wie bei den avicennischen Philosophen nur wenige fähig sind, den höchsten Grad des Intellekts zu aktualisieren, dementsprechend wird in der schiitischen Terminologie als einer Vorwegnahme der Lehre der späteren Philosophen der höchste Grad der Erkenntnis nur dem Propheten zuerkannt.<sup>5</sup> In ihrer Fortsetzung sind es nun die Imame, welche die Offenbarung weiter aufdecken und vertiefen und auf die hin sich ein gläubiger Schiit als seinen Pol ausrichtet und aus dieser eschatologischen Orientierung heraus eine prophetische Philosophie entwickelt. Corbin konstatiert zusammenfassend: „Pour le shīisme, l’eschatologie n’est ni un vague article de foi, ni un sujet d’édification. Elle est quelque chose de fondamental, d’organique, cela même d’où procède sa philosophie, car il n’y a de philosophie prophétique que liée organiquement à une eschatologie; une philosophie qui procède des pressentiments de cette eschatologie et organise les formes de ses anticipations. [...] le besoin d’une philosophie prophétique ne se fait sentir que lorsqu’il n’y a plus de prophètes.“<sup>6</sup> Aus all dem ergibt sich auch, dass die bis zur Zeit Corbins in den Islamwissenschaften gängige Einteilung islamischer Denkschulen in jene der Sufis, der Philosophen und der Theologen (*kalām*) deshalb falsch ist, weil sie unvollständig ist, wie Corbin es sagt. Es fehlt nämlich die eigentümlich schiitische prophetische Philosophie!

---

<sup>1</sup> Als Begriff erstmals verwendet in DERS., Hamann, philosophe du luthéranisme, 76ff. Vgl. auch DERS., L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabî, 11, 65, wo er u.a. schreibt: „C’est tout cela qui postule une *philosophie prophétique*, solidaire d’un ésotérisme auquel peuvent apparaître dérisoires nos oppositions philosophiques par lesquelles nous tendons à tout ‘expliquer’ (nominalisme et réalisme, par exemple). Cette philosophie prophétique se meut dans la dimension d’une historicité théophanique pure, dans le temps intérieur de l’âme; les événements extérieurs, les cosmologies, les histoires des prophètes, sont perçues comme étant l’histoire de l’homme spirituel. Sous cet aspect, elle déracine ce qui fait l’obsession de nos jours sous l’espèce du ‘sens du histoire’. Ce *sens*, cette philosophie prophétique le cherche non pas aux ‘horizon’, c’est-à-dire en s’orientant dans le sens *latitudinal* d’une évolution linéaire, mais à la verticale, dans l’orientation *longitudinal* depuis le pôle céleste jusqu’à la Terre, dans la transparence d’une hauteur ou d’une profondeur où l’individualité spirituelle éprouve alors la réalité de sa contrepartie céleste, sa dimension ‘seigneuriale’, sa ‘seconde personne’, son ‘Toi’.“ (65).

<sup>2</sup> DERS., De la Philosophie prophétique en Islam shī’ite, 52.

<sup>3</sup> Nasr nimmt gerade diese Charakterisierung auf in seiner Einführung in die Islamische Philosophie, vgl. Seyyed Hossein NASR, Islamic philosophy from its origin to the present. Philosophy in the land of prophecy, Albany 2006, 1-9. Treffend schreibt er da u.a. (7): „Philosophy has to philosophize about something, and in the traditional worlds in question that something has always included the realities revealed through prophec“.

<sup>4</sup> Vgl. CORBIN, De la Philosophie prophétique en Islam shī’ite, 57.

<sup>5</sup> Dies entspricht der gängigen Tendenz bei Corbin, die schiitische Lehre als ideellen wie historischen Ausgangspunkt gegenüber den islamischen Philosophen wie auch gegenüber dem Sufismus immer wieder zu betonen. Vgl. ebd., 52, 57, aber auch andernorts wie bspw. DERS., Über die philosophische Situation der shī’itischen Religion, 188, 196.

<sup>6</sup> Ebd., 54.



Eine herausragende Gestalt hierbei ist nun der bereits genannte Mullā Ṣadrā.<sup>1</sup> Einen schönen Einstieg zu ihm bietet Corbins Vortrag im Rahmen einer Konferenz im Iran 1962, als sich sein Geburtstag zum 400. Mal jährte.<sup>2</sup> Wie er darin bemerkt, befindet sich dessen Philosophie selbst in einer Art Renaissance durch die neu erwachten Anstrengungen bspw. eines Ṭabāṭabā'īs, Ashtiyānīs oder Nasrs. Corbin hat dabei folgenden Eindruck: „l'impression, qu'une rénovation de la métaphysique traditionnelle est en train de s'esquisser autour de l'œuvre d'un philosophe qui fut lui-même, par excellence, un rénovateur.“<sup>3</sup> Wir sind diesem Grundzug einer Erneuerung schon im Rahmen der Erörterungen über Ṭabāṭabā'ī begegnet und allem Anschein nach ist Corbin mitten in diesen Bestrebungen aktiv mitgestaltend, denn – wie er es auch hier wieder sagt: das Interesse an einem solchen Philosophen ist nicht einfach nur flüchtiger Natur, sondern es entspricht sozusagen der Not der Zeit, seine Bedeutung wieder in Erinnerung zu rufen. Mullā Ṣadrā selbst lebte in einer Zeit der Erneuerung, nämlich als Zeitgenosse von Shah Abbas I, unter dem das Safaviden-Reich im Rahmen der neu errichteten schiitischen Staatsreligion wie nie zuvor und nie danach florierte.<sup>4</sup> Ṣadrā studierte zunächst in Isfahan und errang nach ca. 20jährigem Studium den Rang eines *mujtahid* – zu seinen Lehrern gehörten u.a. Shaykh Bahā'uddīn 'Āmilī, ein Experte traditioneller islamischer Wissenschaften, Mīr Dāmād, der wegen seiner Bedeutung sogenannte dritte Lehrer (*magister tertius*) nach Aristoteles und al-Fārābī, wie auch Mīr Abū'l-Qāsim Fendereskī, ein Gelehrter, welcher im Rahmen von Shah Akbars Toleranzbestrebungen in Indien u.a. auch mitwirkte beim Übersetzungsprojekt von Sanskrit-Texten ins Persische.<sup>5</sup> Mullā Ṣadrā, so beeinflusst und geprägt, musste dann aber in die Einsamkeit fliehen, weil auch damals die Feindseligkeiten engstirniger und selbst schiitischer Gelehrter wie in jeder Generation, so auch damals nicht ausblieben, wollte man „le shi'isme intégral“<sup>6</sup> leben. Corbin schreibt dazu – und wie wir aus all dem Vorangegangenen meinen – nicht ohne Anklänge an sich selbst: „Ne croyons pas que les choses aient jamais été simples, nulle part, pour quiconque fait l'apprentissage de la pensée personnelle. Celui-là doit non seulement exiger de lui-même un effort sans compromis, mais plus il progresse, plus il est sûr de s'attirer l'hostilité des conformistes de toute espèce.“<sup>7</sup> Es war aber dank dieser Einsamkeit, wo er in Meditation zur spirituellen Realisierung dessen vorgedrungen ist, was er bislang philosophisch ausgearbeitet hat. Und gerade diese Vereinigung von Philosophie und Spiritualität ist es, was auch für Corbin die Faszination ausmacht, steht dies doch ganz in der Tradition von Suhrawardī, nun aber in schiitischem Kontext. Die theoretischen Spekulationen der Philosophie sollen, sofern sie Philosophie

<sup>1</sup> Corbin begann über Mullā Ṣadrā und die dazu gehörige, den grösseren Kontext bezeichnende sogenannte Schule von Isfahan – eine Bezeichnung, die auf Corbin selbst zurück geht und bis heute verwendet wird – bereits Mitte der 1950er Jahre zu schreiben. (vgl. DERS., *Confessions extatiques de Mīr Dāmād*, und DERS., *Mīr Dāmād et l'école théologique d'Ispahan au xvii<sup>e</sup> siècle*, in: *Études carmélistes* (1960), S. 53–71 ; DERS., *La Place de Mollā Ṣadrā Shīrāzī* (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne). Diese Arbeit treibt aber v.a. in den 60er Jahren und darüber hinaus Blüten, so v.a. auch in der Edition einer wichtigen Schrift von Mullā Ṣadrā durch Corbin im Rahmen der *Bibliothèque iranienne*: *Mollā ṢADRĀ SHĪRĀZĪ* (980/1572-1050/1640) / CORBIN, *Le Livre des Pénétrations Métaphysiques* (Kitāb al-Mashā'ir).

<sup>2</sup> Vgl. CORBIN, *La Place de Mollā Ṣadrā Shīrāzī* (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, 81f.

<sup>3</sup> Ebd., 84.

<sup>4</sup> Vgl. bspw. Francis ROBINSON, *The Mughal Emperors. And the Islamic Dynasties of India, Iran and Central Asia, 1206-1925. With 238 illustrations, 123 in colour*, London 2007, 190ff.

<sup>5</sup> CORBIN, *La Place de Mollā Ṣadrā Shīrāzī* (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, 86, lässt hierbei eine seiner alten Faszinationen aufleben, schwärmte er doch einst nach Indien aus: „Il y avait à cette époque un va-et-vient intense entre l'Iran et l'Inde, va-et-vient provoqué par la généreuse réforme religieuse de Shāh Akbar. Nombreux étaient les philosophes iraniens, ceux notamment de la tradition *ishrāqī* de Suhrawardī, à la cour du souverain mongol. Mīr Abū'l-Qāsim Fendereskī fut mêlé de très près à l'entreprise de traduction de textes sanskrits en persan, entreprise qui fut un phénomène culturel de première importance. Par ces traductions, l'hindouïsme se mettait à parler en persan le langage du soufisme (rappelons que c'est par leur version persane que notre Anquetil-Duperron connut les Upanishads).“

<sup>6</sup> Ebd., 87.

<sup>7</sup> Ebd., 86.

im echten Sinn sein soll, vordringen zur erlebten Gewissheit des Gnostikers (*ʿārif*).<sup>1</sup> „Au cours des neuf ou onze années passées à Kahak, il avait atteint à cette réalisation spirituelle personnelle pour laquelle la philosophie est l'indispensable point de départ, mais sans laquelle, pour lui comme pour tous les siens, la philosophie ne serait qu'une entreprise stérile et illusoire.“<sup>2</sup> Erst dann war die Zeit bereit, ihn aufzunehmen als offiziellen Lehrer in einer neu errichteten Medrese in seinem Geburtsort Shiraz, wo er unter dem Einverständnis von Shah Abbas I fortan lehrte und ausstrahlte bis in den Iran des 20. Jh. Mullā Ṣadrā ist deshalb derart bedeutend, weil in ihm die Gedanken der grossen Gelehrten wie Suhrawardī, Avicenna oder Ibn ʿArabī zu einer Art Synthese zusammenfinden und zwar alles im Gewand schiitischer Geistigkeit. Corbin vergleicht ihn deshalb mit der eigenartigen Mischung eines Thomas von Aquin und Jakob Böhme und fügt gleich noch hinzu, dass eine solche Verbindung vielleicht nur im Iran möglich gewesen sei.<sup>3</sup> Was ihn damit ausmacht, lässt sich im üblich westlichen Sinne weder als Philosophie noch als Theologie bezeichnen, sondern gehört eher zur Tradition der *ḥikmat ilāhīya*, also zur Theosophie. Denn was der Philosoph noch durch konzeptionalistisches Denken durchdringt im Modus repräsentativer Erkenntnis (*ʿilm ṣūrī*), schaut der Theosoph direkt durch Erleuchtung im Modus präsentischer Erkenntnis (*ʿilm ḥaḍūrī*).<sup>4</sup> Und was der Theologe im Koran mit dialektischem Durchdenken zu verstehen sucht, beschaut der schiitische Theosoph einerseits dank der Aufdeckung des inneren Sinnes durch die Imame und andererseits mit den Augen philosophischer Intelligenz – nicht also, dass der Koran hinfällig würde, der Unterschied liegt vielmehr in der Art der Herangehensweise an das offenbarte Wort. Hierin aber besteht gerade der Geist prophetischer Philosophie, welchen Mullā Ṣadrā mit folgendem Bild veranschaulicht: „La Révélation qorânique est la lumière qui *fait voir*, mais elle ne peut *faire voir*, certes, que si l'enseignement des Imâms lève le voile de l'apparence littérale qui la recouvre. La méditation philosophique, c'est l'œil qui voit et qui contemple cette lumière. Pour que se produise le phénomène de la vision, il faut la lumière, mais il faut aussi les yeux qui regardent. Si vous supprimez cette lumière, vos yeux ne verront rien; mais si vous fermez obstinément les yeux, comme le font les littéralistes et les docteurs de la Loi, vous ne verrez rien non plus.“<sup>5</sup>

Das alles nun macht für Corbin und einen Ṭabāṭabāʾī eben gerade das Integrale der Schia aus – es integriert nicht nur verschiedene Traditionen in sich, sondern ist infolgedessen auch im Verständnis des Korans wie auch der Erkenntnis integral, d.h. verschiedene Ebenen und Weisen zu einem Ganzen verbindend. In dieser Einheits- oder vielleicht besser: Ganzheitsschau gibt es auch nicht jene Dichotomien, in welchen sich vieles im Westen verfangen hat. Es gibt hier nicht das Gegenüber von kontingenter historischer Wahrheit einerseits und notwendiger Vernunftwahrheit andererseits, sodass man dahin käme zu fragen – wie man es ausgehend von Origenes bis zu Leibniz und Hegel getan habe –, wie nämlich Wahrheit historisch sein kann und die Geschichte Wahrheit. Weiter ist da auch nicht die Dichotomie von dogmatisch verordneter Wahrheit einerseits und philosophischer Wahrheit andererseits, was schliesslich zur Ansicht einer doppelten Wahrheit geführt habe. Vielmehr kommt hier die Grundlegung der Einheit darin zu stehen, dass der aktive Intellekt mit dem Heiligen Geist identifiziert wird, nicht jedoch im Sinne einer Rationalisierung des Geistes, sondern vielmehr im Sinne einer Identifikation der *Engel* sowohl der Erkenntnis wie auch der Offenbarung. „Ici, dans la philosophie 'orientale', se produit la conjonction, l'interpénétration de deux lumières, pour former cette *ḥikmat ilāhīya*, cette théosophie qui est sagesse divine, ce que nos Imâms ont été les premiers à dénommer *maʿrifat qalbīya*: la science du cœur. Et pour Mullā Ṣadrā, c'est cela le shīʿisme, le shīʿisme intégral.“<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 92.

<sup>2</sup> Ebd., 88, vgl. auch 86: „Mîr Dâmâd professait, comme Sohrawardî, qu'une philosophie qui n'aboutit pas à la réalisation spirituelle, à l'expérience mystique, est une vaine entreprise.“

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 91f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 92f.

<sup>5</sup> Es sind übrigens diese Worte, welche in NASR, *Islamic philosophy from its origin to the present*, als Eingangszitat an den Anfang des ganzen Buches gestellt sind.

<sup>6</sup> CORBIN, *La Place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî* (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, 103.

Nun gilt Mullā Ṣadrā nicht nur wegen seiner grossen Integrationskraft als bedeutsam und wirkmächtig bis in die Gegenwart hinein, sondern auch wegen einer folgenreichen Verschiebung in der Grundlegung seiner Metaphysik, insofern er dem Sein oder genauer: dem Seinsakt (*wujūd*) Vorrang gibt gegenüber der Washeit (*māhiyyah*). Er war es, der der Lehre Suhrawardī eine existenzielle Wendung gegeben hat, weshalb man Mullā Ṣadrā auch schon einen Existenzialisten nannte. In seiner Einleitung zu Mullā Ṣadrā's Werk *Kitāb al-Mashā'ir* gibt Corbin in einer aufschlussreichen Erörterung jedoch zu verstehen, wie dies keinesfalls zu verwechseln sei mit dem gängigen Begriff in der Existenzphilosophie des Westens.<sup>1</sup> Seine Analyse nimmt ihren Ausgangspunkt beim Problem der Übersetzung des arabischen Begriffs *wujūd*. Dieser Begriff geht auf die Wurzel *wjd* zurück, welche primär ‚finden‘, ‚vorfinden‘ oder ‚begegnen‘ meint, im Passiven dann ‚das Gefundene‘ oder ‚Vorgefundene‘. Im Arabischen wird dieses Wortfeld nie dazu verwendet, in einem logischen Urteil Subjekt und Prädikat zu verbinden, wie dies etwa bei *esse* der Fall ist. Dazu reicht vielmehr die in semitischen Sprachen übliche Nominalproposition aus. Dafür enthält eine solche Nominalproposition andere Fallen, wenn bspw. gesagt werden soll, dass ein Seiendes *ist* durch *al-wujūd mawjūd*. Denn dies kann dann zugleich meinen, dass sein Sein oder seine Existenz etwas ist, welches ist. Es war nun gerade die Zweisprachigkeit persischer Philosophen, denen es ein Leichtes war, diese Unschärfen zu bemerken, weshalb Corbin ihre Art von Literatur geradezu als *lingua arabica mente persica* charakterisieren möchte.<sup>2</sup> Des Weiteren kann beobachtet werden, wie gerade bei Mullā Ṣadrā dem Begriff *wujūd* nicht etwas Homologes gegenüber steht wie im Lateinischen dem *esse* die *essentia*. Wenn die Frage nach dem Was im Zentrum steht, dann verwendet er vielmehr den bereits genannten Begriff der *māhiyyah* (von *mā* = was? entsprechend dem lateinischen *quid*, woraus die *quidditas* gebildet ist). Ist im Lateinischen der Begriff *essentia* eine Ableitung von *esse* und als ein Äquivalent zum Griechischen *οὐσία* gebildet worden, so bezeichnet es sinngemäss das, was wirklich ist. Dafür aber steht im Arabischen der Begriff der *ḥaqīqat* bereit, der eben genau auf das verweist, was in Wahrheit real ist, die wahre Realität und eben damit letztlich eng mit *wujūd* verbunden ist. Es bezeichnet das, was wirklich ist, was also auch das Wahre oder Verborgene hinter dem Scheinbaren sein kann, welches bspw. durch Gnosis oder Enthüllung (*kashf*) entdeckt und erkannt werden kann, letztlich also *Ḥaqq* selbst, das wahrhaft Seiende oder seinshaft Wahre als das göttliche Sein gegenüber dem nur Geschöpflichen. Wenn man aber in westlicher Tradition von Essenz spricht, dann ist damit der Seinsakt gerade nicht zwingend mitausgesagt. Corbin schreibt deshalb, auf die Studie seines Lehrers Étienne Gilson *L'Être et l'Essence* (1948) verweisend: „Au mot *étant* aurait dû correspondre en français *étance* (comme à *ens* le mot *essentia*), et ce n'est pas un hasard s'il ne s'est pas formé. 'Tout se passe en effet, écrit E. Gilson, comme si l'intellect avait cherché dans l'*essentia* le moyen de dissocier l'être du fait même qu'il existe, car si l'essence de la chose est vraiment ce qu'il y a en elle d'essentiel, il est remarquable que cette essence reste la même, que la chose existe ou qu'elle n'existe pas.' (ibid. p. 19)“<sup>3</sup>

Wie also soll das, wovon Mullā Ṣadrā spricht, überhaupt sinnvoll, das aber heisst v.a. auch unverfänglich in eine westliche Sprache übersetzt werden? Corbin referiert ausgehend von Gilson die gerade in der französischen Sprache stattgefundene Entwertung (*dévaluation*) des Wortes *être*. Obwohl es sich in der philosophischen Sprache angeboten hätte, zwischen Sein (*être, esse*) und Seiendem (*étant, ens*) zu unterscheiden, hat sich dies so nicht durchsetzen können. Vielmehr blieb das Wort *être* mehrdeutig, bis es sich ganz verengt hat einerseits hin zu einem kopulativen Gebrauch in logischen Schlüssen und

<sup>1</sup> Vgl. Corbins Einleitung zu Mollā ṢADRĀ SHĪRĀZĪ (980/1572-1050/1640) / CORBIN, *Le Livre des Pénétrations Métaphysiques* (*Kitāb al-Mashā'ir*), 62ff. Ich zitiere hier aus der rein französischen Fassung Mollā ṢADRĀ SHĪRĀZĪ / Henry CORBIN, *Le livre des pénétrations métaphysiques* (*Kitāb al-Mashā'ir*). Traduit de l'arabe, annoté et introduit par Henry Corbin, Lagrasse 1988, 56ff. In etwas vereinfachter Form finden sich ähnliche Gedankengänge in Henry CORBIN, *Philosophie prophétique et la métaphysique de l'être*, in: Roger MUNIER (Hg.), Henry Corbin. *L'Iran et la philosophie*, Paris 1990, S. 219–229. Vgl. dazu auch NASR, *Islamic philosophy from its origin to the present*, 63ff.

<sup>2</sup> Vgl. CORBIN, *Philosophie prophétique et la métaphysique de l'être*, 222.

<sup>3</sup> ṢADRĀ SHĪRĀZĪ / CORBIN, *Le livre des pénétrations métaphysiques* (*Kitāb al-Mashā'ir*), 63.

andererseits hin zu einem Seienden, von dem nicht primär seine Existenz gemeint ist, sondern etwas, wovon man sich im Denken einen Begriff machen kann.<sup>1</sup> Genau hiervon aber wollte Mullā Ṣadrā weg-  
leiten, nämlich vom Gedanken einer Entzweiung zwischen Sein und Denken. Die Unterscheidung geht  
in dieser Schärfe letztlich auf Avicenna zurück, der von einer Vorrangigkeit der Washeit (*māhiyyah*) vor  
der Dasseit (*wujūd*) ausging, dahin zielend, dass etwas sehr wohl gedacht werden könne, ohne dass  
ihm Sein zukäme. Die Existenz kommt als besonderes Akzidens vielmehr hinzu. Mullā Ṣadrā gilt in der  
Rückschau nun eben gerade als derjenige, welcher dieser irreführenden Konzeptualisierung gegenüber  
die Vorrangigkeit dem Sein zuspricht. Ein Seiendes *ist* hiernach seine Washeit, das Sein kommt ihr nicht  
noch akzidentiell hinzu, d.h. durch sein Existieren *ist* es seine eigentliche Washeit. Aber soll man dies  
nun wirklich mit Existieren übersetzen?, überlegt Corbin weiter. Um das Gemeinte hervorzuheben,  
neigte man im Westen durch jene Verengung des Seinsbegriffes tatsächlich dazu, nun das Wort *exis-*  
*tere* zu verwenden, da es genau das auszudrücken scheint, was im Verb *esse* verloren gegangen oder  
zumindest ambivalent geworden ist, nämlich dass etwas *ist*, d.h. existiert. *Existere* meint damit das,  
was da ist, zugleich aber verrät seine Eymtologie auch, dass es aus etwas anderem hervorgeht, heisst  
es doch *ex-sistere*, aus einem anderen hervorstehen, dank dessen es überhaupt sein kann. Nicht nur  
zögerten die Scholastiker deshalb, diesen Begriff auf den Höchsten anzuwenden – auch Corbin hat  
seine Einwände, diesen Begriff für *wujūd* zu verwenden. In der Übersetzung spricht Corbin deshalb oft  
in doppelter Weise von „l’acte d’être, l’existence (ou l’exister)“<sup>2</sup>. Der Grund, weshalb der Existenzbe-  
griff für Corbin verhänglich war, liegt in der Mode des Existenzialismus seiner Zeit. Die Verwirrung dar-  
über war damit vollends, dass nicht nur seit dem 17. Jh. Sein und Existenz identifiziert worden sind,  
um mit letzterem das eigentliche Moment des ersteren auszusagen, im 20. Jh. kam vielmehr gegen-  
läufig hinzu, dass man beides wieder trennen wollte, indem über die Existenzfrage unabhängig von der  
Seinsfrage nachgedacht werden sollte.<sup>3</sup> Existenz wurde nunmehr nur noch als eine bestimmte Art zu  
sein analysiert und zwar im Horizont der Zeit, mithin in der Art und Weise, wie der Mensch sich in  
seiner eigenen Welt vergegenwärtigt. Auch hier spielt der Gedanke eines Heraus-stehens im Sinne ei-  
nes *ex-sistere* eine wesentliche Rolle und damit einhergehend auch der Gedanke der Vergegenwärti-  
gung bzw. der Präsenz. Auf die Idee des Daseins gemünzt, schreibt Corbin: „L’essence de son être à ce  
monde, de sa Présence, consiste justement dans son ex-sistence, mais une *sistence* qui surgit non pas  
*ex alio*, mais d’un néant et d’un abîme de silence. Plus cette présence ex-siste, plus cette ex-sistence  
est présente, plus authentiquement elle existe pour la *fin* qui est son non-être originel. L’être de cette  
ex-sistence, n’est que de l’être pour finir, de l’être-pour-la-mort. C’est ici, je crois qu’éclate le contraste  
des mots et des visions que les mots sont chargés de traduire.“<sup>4</sup>

Wenn hier Heideggersches Gedankengut nach langem Schweigen explizit wieder auftaucht, so erin-  
nern wir uns nicht nur an Corbins einstige Erörterungen bspw. in seinem Aufsatz *Transcendental et*  
*existential* in den 30er Jahren, wo er genau hierüber schon geschrieben hatte. Es wird uns auch be-  
wusst, welchen Weg er seit da zurückgelegt und welche geistigen Welten er inzwischen woanders ent-  
deckt und für sich erschlossen hatte. Tatsächlich scheinen im Falle von Mullā Ṣadrā die Ideen von *ex-*  
*sistere* im Sinne des Heraus-Stehens wie auch der Präsenz gleichermassen zentral. Aber wie anders

<sup>1</sup> Ich zitiere hier die komplizierte Herleitung aus ebd., 59f: „On peut penser que *être un être* soit *être* (on parlera alors en arabe de la *wojûdîyat al-mawjûd*). On peut penser également que *être* soit *être un être* (on parlera en arabe de la *mawjûdîyat al-wojûd*). Il apparaît même plus simple et plus direct de concevoir le fait d’*être un être* que le fait brut de l’être. D’où l’être comme nom finit par absorber si complètement le mot *être* pris comme verbe, qu’il y a désormais confusion entre *être un être* et *être*. En effet, sans *être*, un être ne pourrait *être un être*. Donc dire qu’il *est un être*, semble un équivalent à dire qu’il *est*. Là cependant éclate l’amphibologie, car s’il est vrai que du moment qu’il *est*, il est *un être*, on ne peut convertir purement et simplement la proposition, et dire que du fait qu’il est un être, il est [...]. Et le fait que l’on ne puisse le dire, fait apparaître la double dévaluation du mot *être*, dans l’expression *être un être*.“

<sup>2</sup> Ebd., 58.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 71f.

<sup>4</sup> Ebd., 72.

muss sein Existenzbegriff verstanden werden! Um noch einen anderen Vertreter westlicher Existenzphilosophie als Vergleich heranzuziehen: anders als bei Jean-Paul Sartre ergibt sich die Intensivierung der Existenz nicht etwa durch wachsendes Involviertsein bzw. ein Engagement in der Welt, sondern gerade umgekehrt in einer Loslösung vom nur Körperlichen dieser Welt mit ihren engen Grenzen.<sup>1</sup> Und dennoch gilt gerade auch bei Mullā Ṣadrā, wie Präsenz (*ḥoḍūr*) und Existenz, d.h. die Intensität des Seinsaktes (*wujūd*), sich gegenseitig bedingen. Ganz nach dem Grundsatz, wonach das Sein gegenüber der Washeit Vorrang hat und dass ein Seiendes im und durch seinen eigenen Seinsakt ist, was es ist, hängt ein Seiendes oder Existierendes in seiner Washeit eben davon ab, wie präsent es sich selbst gegenüber ist und in Gegenwart welcher Präsenzen es sich befindet, findet und vorfindet. Damit gibt es keine festen Substanzen, welche in einem Reich von unveränderlichen Essenzen verharren, sondern das Seiende wird durchzogen von einer ‚intrasubstantiellen Bewegung‘ („mouvement intrasubstantiel“<sup>2</sup>) oder einer ‚Un-ruhe des Seienden‘ („*in-quiétude de l'être*“<sup>3</sup>), wie Corbin den Begriff von *harakat jawharīyah* auch wiedergibt. An dessen Grund steht die Einheit allen Seins (*waḥdat al-wujūd*), ein Begriff, der sich ausgehend von Ibn 'Arabī herausgebildet hat und laut Corbin bei Mullā Ṣadrā nicht etwa einen Monismus der Essenzen meint. Es handelt sich nicht um ein Sein, welches als Essenzifikation einer einheitlichen Washeit zu verstehen ist, sondern um eine Einheit des Existierenden bei gleichzeitiger Vervielfachung der Essenzen. „*Waḥdat al-wojūd* est l'unicité qui préserve le sens de l'acte d'exister, unique et constant sous ses variations en degrés d'intensité. Mais le propre de cette unicité, de cette *solitude* de l'être, est justement d'essencifier des quiddités multiples, dont il y a autant qu'il y a d'actes d'exister variant en intensité et en faiblesse. C'est l'unicité qui est ici le fondement du pluralisme.“<sup>4</sup> Die Formel, welche Corbin hier wieder ins Spiel bringt, ist eben gerade nicht diejenige einer Gleichsetzung eines flachen Monismus (1=1) und ebenso wenig diejenige einer Hinzufügung bzw. Addierung des Höchsten oder Einen über das Vielfache (x+1), sondern diejenige der Vervielfachung des Einen, nämlich 1x1.

Diese Formel lässt sich v.a. auf dem Hintergrund der Erleuchtungsphilosophie verstehen, von der sich Mullā Ṣadrā gleichermassen beeinflussen liess. Hiernach ist es der Grad der Präsenz oder Selbstgegenwart (*ḥoḍūr*), welcher die Durchsichtigkeit des Vorfindlichen bedingt. „Le degré d'intensité qui situe l'acte d'être de chaque existant, est en fonction de sa présence à soi-même et des Présences qui lui sont présentes. Les notions d'existence (*wojūd*) et de présence (*ḥodûr*, *hozûr*) se recouvrent. Au sommet, l'Etre Premier qui est Présence totale de soi-même à soi-même et Présence à qui la totalité est présente [...]. D'échelon en échelon descendant, l'existence se dégrade au fur et à mesure qu'elle s'absente de soi-même.“<sup>5</sup> Es ist nun diese Abwesenheit seiner selbst und von sich selbst, welche sich innerhalb der Grenzen dieser Welt auf ein Höchstmass verdichtet, dieser Welt, welche von der Abwesenheit oder Okkultation – man beachte den schiitischen Begriff *ghyabat*! – bestimmt ist. In einer Welt der Dichte, der Materie und damit der Ausdehnung kann nichts dem anderen wirklich innerlich präsent sein. Präsenz wächst vielmehr in der Masse, wie eine Ablösung oder Loslösung (*tajrīd*) von der Welt der Ausdehnung geschieht. Und das ist eben gerade der Grund, weshalb der Existentialismus à la Mullā Ṣadrā so gegenläufig ist zum Existentialismus im Westen. Die Existenz oder Intensität des Seinsaktes geht sehr wohl einher mit dem Grad der Präsenz. Aber dabei handelt es sich weder um eine wachsende Involvierung in diese Welt, noch um ein Abstehen (*ex-sistere*) gegenüber dem Abgrund, dem Nichts und der Stille an der Grenze des Todes, um darin authentisch und in Eigentlichkeit auf seinen eigenen

<sup>1</sup> Vgl. dazu CORBIN, Philosophie prophétique et la métaphysique de l'être, 226.

<sup>2</sup> ṢADRĀ SHĪRĀZĪ / CORBIN, Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitāb al-Mashā'ir), 69.

<sup>3</sup> CORBIN, La Place de Mollā Ṣadrā Shīrāzī (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, 105.

<sup>4</sup> ṢADRĀ SHĪRĀZĪ / CORBIN, Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitāb al-Mashā'ir), 69. Abgrenzend erläutert er: „Mollā Ṣadrā repousse tout autant la métaphysique péripatéticienne qui fait de l'existence un accident de l'essence, que la métaphysique d'un certain soufisme qui tend à ne faire de chaque quiddité individualisée qu'un simple accident de l'Existence unique.“

<sup>5</sup> Ebd., 70.

Tod hin zu leben. Der Seinsakt nimmt hier vielmehr in der Masse zu, wie sich die Präsenz von der Welt der Ausdehnung loslöst und sich über diese Welt hinaus weitert und aus ihr heraus steht: „plus il s'en sépare, plus il se sépare de ce qui conditionne l'absence, l'occultation (*ghaybat*), la mort; plus, par conséquent, il se libère des conditions de l'être qui est destiné à finir, de l'*être-pour-la-mort*. Pour Mollâ Sadrâ et tous les *Ishrâqîyûn*, plus intense est le degré de Présence, plus intense est l'acte d'exister; et dès lors aussi, plus cet exister est *exister* (c'est-à-dire *être*) pour *au-delà de la mort* [...], car aussi plus un être comble ainsi son retard (*ta'akkhor*) sur la Présence totale. Toute la philosophie de la Résurrection, chez Mollâ Sadrâ, ne fait qu'explicitement cette intuition fondamentale.“<sup>1</sup> Aus solcher Sicht sind natürlich die agnostischen Versuche moderner Existenzphilosophie allesamt nur noch Verdichtungen jener Verspätung oder Verzögerung oder jenes Rückstands (*retard*) gegenüber sich selber. Nach Corbin lassen sich keine letztüberzeugenden philosophischen Argumente für die eine oder die andere Position heranziehen – „il s'agit de données immédiates; on les perçoit ou on ne le perçoit pas.“<sup>2</sup> Es liegt hier vielmehr eine philosophische Wahl zugrunde, welche auch an Corbins Grundsatz erinnert, wonach man entweder als Platoniker oder eben atheistisch oder materialistisch geboren werden kann – „Mystère insondable des choix préexistentiels“<sup>3</sup>.

Nach diesem Exkurs in die Seinsmetaphysik scheint es nun, als ob dies nicht mehr viel und eigentlich mit dem schiitischen Gedanken zu tun hätte; dass Mullâ Sadrâ zwar sehr wohl Schiit gewesen sein mag, aber sich daneben relativ losgelöst im spekulativen Denken verloren hat. Andererseits wäre es naiv, solches bei einem Denker seines Kalibers anzunehmen. Vielmehr ist seine Seinsmetaphysik innig mit dem Anliegen einer prophetischen Philosophie verbunden.<sup>4</sup> Im schiitischen Gedanken gibt es nicht das Konzept einer doppelten Wahrheit, wie sie im Westen entfaltet worden ist. „Ici, dans la philosophie 'orientale', se produit la conjonction, l'interpénétration de deux lumières, pour former cette *ḥikmat ilâhîya*, cette théosophie qui est sagesse divine, ce que nos Imâms ont été les premiers à dénommer *ma'rifat qalbîya*: la science du cœur. Et pour Mollâ Sadrâ, c'est cela le shî'isme intégral.“<sup>5</sup> Der Hermeneutik des Daseins entspricht daher eine Hermeneutik der Schrift, und der Frage nach dem wahrhaft Seienden (*ḥaqîqat*) entspricht die Suche nach dem verborgenen und wahren Gehalt (*ḥaqîqat*) des offenbarten Buches. Und so wie sich die Schöpfung aus einem Imperativ heraus entfaltet (*k-n, esto*), wobei dem *mundus imperativus* (*'alam al-amr*) als dem Pol die Welt der Schöpfung (*khalq*) gegenübersteht, so ist auch das geoffenbarte Buch mit seinem Buchstaben nur Verdichtung und äussere Erscheinung (*tanzil*) derjenigen vollkommenen Worte, welche ursprünglich im Geist aufblühen und als cherubinische Intelligenzen die vierzehn Reinen (Muhammad, Fatima und die zwölf Imame) der *ḥaqîqat muḥammadiya* ausmachen und als Pole und Führer der Rückführung (*ta'wîl*) zum verborgenen Sinn agieren. Der Engel des aktiven Intellekts ist hier mit dem Heiligen Geist identifiziert. Sind es im absteigenden Bogen die Intellekte, welche die Kosmogonie ausmachen, so haben im aufsteigenden Bogen die Imame jene soteriologische Funktion inne, welcher wir schon im Zusammenhang von Avicenna begegnet sind. Da sie es sind, die zum verborgenen Sinn zurückführen, werden sie auch Schatzverwalter der Offenbarung genannt, ja, letzten Endes gelten sie nach einem Hadith selbst als der eigentliche Schatz der Offenbarung! Denn sie gelten als die wahren Zeugen (*shâhid, shahîd*) Gottes, insofern jeder Imam in seiner doppelten Funktion oder ‚Zweigesichtigkeit‘ einerseits Gott präsent ist, wodurch dieser durch den Imam den Menschen präsent wird, und andererseits den Menschen präsent ist, wodurch diese durch ihn

<sup>1</sup> Ebd., 72.

<sup>2</sup> Ebd., 73.

<sup>3</sup> CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 41.

<sup>4</sup> Von daher auch der Titel seines bereits erwähnten Aufsatzes DERS., Philosophie prophétique et la métaphysique de l'être, wo beide Momente aufeinander bezogen sind. Vgl. auch SADRÂ SHÎRÂZÎ / CORBIN, Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir), 73ff.

<sup>5</sup> CORBIN, La Place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, 103.

Gott präsent sind.<sup>1</sup> Ja, insofern sie nicht nur die Schatzverwalter, sondern der Schatz selbst sind, geht es sogar noch tiefer dahingehend, dass sie sozusagen nicht nur die Linse sind, durch welche Gott erkannt wird, sondern durch welche Gott sich selbst erkennt! „Connaître l’Imâm, c’est être présent à la présence de l’Imâm; or, la présence de l’Imâm comme Témoin de Dieu, est présence de Dieu à Dieu.“<sup>2</sup> Der so verstandene Imam führt also zu einer analogen Struktur, wie wir sie schon von woanders her kennen; ja, die so verstandene Imamologie ist der Inbegriff jenes Themas, welches Corbin unter seinen vielen iranischen Variationen entfaltet hat. Und so schreibt er hier auch, dass man Simnânî entsprechend vom ‚Imam deines Wesens‘ sprechen könnte oder dass sich hier entsprechend jener analoge Ausspruch formulieren lasse, welcher im schiitischen Bewusstsein geläufig ist: „Celui qui se connaît soi-même [son âme], connaît son Seigneur“, en son équivalent gnostique shî’ite: „Celui qui connaît son Imâm, connaît son Seigneur.“<sup>3</sup> Es sollte also hiermit verständlich geworden sein, wie der Imam Geführter und Führer in einem ist; ja, wie er gleichermassen von Gott wie auch vom Menschen her gedacht werden kann in jener Formwerdung, welche Corbin in seinem Eranos-Beitrag vom Jahre 1961 zu Beginn entfaltet. Dies führt uns zum nächsten Kapitel und geradezu zur Frucht seiner Reflexionen.

### 3.3.5.5. Der integrale Humanismus und das Mysterium des Menschen

Schon im Kapitel zum Sufismus haben wir davon gehört, wie Corbin herauszustreichen versucht, wie der geistige Islam genauso von einer Anthropomorphosis Gottes zu künden weiss, wie das Christentum die Idee der Menschwerdung ins Zentrum stellt, wenngleich hier mit inkarnatorischer, dort mit dokeistischer Pointe. Und am Ende desselben Kapitels sind wir schliesslich einer ausgesprochenen Hoffnung Corbins begegnet, die darin bestand, durch die Begegnung und Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten des Menschseins, wie sie gerade der Sufismus bezeugt, der Herausbildung eines integralen Humanismus (humanisme intégral) Vorschub zu leisten. Gemeint ist damit eine Auffassung des Menschen, welche nicht innerhalb der engen Grenzen des modernen Daseinsverständnisses verhaftet ist und die klassischen Ausbildungsprogramme bestimmt, sondern in einer Hermeneutik des Daseins vielmehr jenes ‚Mehr‘ in Erwägung zieht, welches sich in den menschlichen Erfahrungen bspw. eines Ibn ‘Arabî oder nun eben auch eines Mullâ Šadrâ zeigt. Nach allem, was wir nun über Eranos in Erfahrung gebracht haben, steht diese Hoffnung oder Forderung ganz in dessen Sinne, ja, sie mag ihren Ursprung geradezu hier gehabt haben!

Allein, der Begriff des *integralen Humanismus* geht zurück bis mindestens auf Jacques Maritain und dessen christlichen Humanismus, den er dem anthropozentrischen Humanismus, ausgehend von der Renaissance, entgegensetzt und als theozentrisch oder integral bezeichnet. Obwohl jener gerade auf die Autonomie des Menschen gesetzt habe, so ging darin der Grund und die Begründung der individuellen Person doch mehr und mehr verloren: „Man weiss jetzt nicht mehr, wo diese ist, und sie sieht sich lediglich gespalten und aufgelöst. Sie ist bereits reif, um sich zugunsten des kollektiven Menschen aufzugeben, jener grossen geschichtlichen Figur der Menschheit, über die Hegel eine Theologie gemacht hat.“<sup>4</sup> Kennzeichnend für den integralen Humanismus Maritains ist demgegenüber, dass hier nicht der Mensch, sondern Gott im Zentrum steht, von dem her die individuelle Person begründet

<sup>1</sup> Vgl. ŠADRÂ ŠHÎRÂZÎ / CORBIN, *Le livre des pénétrations métaphysiques* (Kitâb al-Mashâ’ir), 75: „Plus profondément dit: envers Celui à qui il est présent et qui est présent *par lui* aux autres, et envers ces autres *pour lesquels* Celui-là est présent *par lui*, de même qu’ils sont *par lui* présents à Celui-là. C’est la notion de l’existence comme présence, et la notion de la présence comme unification du sujet connaissant et de l’objet connu, qui permettent à Mollâ Šadrâ d’approfondir le sens de cette double *présence* de l’Imâm, et par là de situer l’imâmologie shî’ite et les personnes des douze Imâms, non plus seulement au niveau de leur apparence terrestre et de leur apparition historique, mais au niveau de leur essence métaphysique, comme Témoins éternels. La métaphysique de la Présence éclôt en une métaphysique du témoignage des Témoins de Dieu, c’est-à-dire de ces Présents à Dieu *par lesquels* Dieu est présent aux autres et par lesquels les autres sont présents à Dieu.“

<sup>2</sup> Ebd., 75.

<sup>3</sup> Ebd., 76.

<sup>4</sup> Zitiert nach LUZ JAHNEN / GUSTAVO JOAQUIN, *Christlicher Humanismus*, in: *Wörterbuch des Neuen Humanismus*.

wird. Sicherlich sind dies Ansätze, welche bei Corbin Resonanz finden, gerade was die theozentrische Begründung der Person in Abgrenzung gegenüber der Idee des Kollektivs angeht. Nichtsdestotrotz besteht ein grosser Unterschied zu Corbin: Währenddem Maritain theologisch, ja dogmatisch argumentiert, geht es Corbin um eine weiter gefasste, mithin (religions-)philosophische Grundlegung und Argumentation.

Damit rückt er viel eher in die Nähe derjenigen Vision eines *Neuen Humanismus*, welche Mircea Eliade drei Jahre später nach Corbins erstmaliger Nennung 1958 in seiner neu gegründeten Zeitschrift als Auftakt und ersten Artikel entfaltet. Selbstbewusst bezüglich des Fachs der Religionsgeschichte fordert er hier zu nichts Geringerem als zu einer Erweiterung des Menschenverständnisses aufgrund derjenigen Einsichten auf, welche die religionsphänomenologische Forschung zutage gefördert hat: „by attempting to understand the existential situations expressed by the documents he is studying, the historian of religions will inevitably attain to a deeper knowledge of man. It is on the basis of such a knowledge that a new humanism, on a world-wide scale, could develop. [...] In the last analysis, the historian of religions is destined to elucidate a large number of situations unfamiliar to the man of the West. It is through an understanding of such unfamiliar, ‘exotic’ situations that cultural provincialism is transcended.”<sup>1</sup> Genau um solche Situationen ging es auch Corbin – und sie erscheinen gerade in dem Masse als ‚exotisch‘, als der immer enger gewordene Verständnisrahmen, wie er sich im Westen entwickelt hatte und dessen Analyse Corbin umgetrieben hat, nichts mehr damit anzufangen weiss. Wenn man nur noch das statistische Mittel als Mass und Norm nimmt, dann erblinden die Ausblicke in die Möglichkeiten jenseits dieser Mittelmässigkeit. Der neue Humanismus soll eben diese wieder ernsthaft in Augenschein nehmen. Corbin spricht denn auch um diese Jahre herum nicht nur vom *integralen*, sondern eben auch von einem *neuen* Humanismus, wenngleich er sich zugleich auch abgrenzt von all jenen, die diesen Begriff zu leichtfertig und ohne das nötige Verständnis in den Mund nehmen.<sup>2</sup>

So sehr also Eranos selbst als ein entscheidender Nährboden für das Konzept eines neuen bzw. integralen Humanismus in Erscheinung zu treten scheint, so hat er doch auch noch weiter zurückreichende Wurzeln. Eng hiermit zusammen hängt sicherlich der Name von Nicolai Berdjajew, und mit ihm eine ganze Tradition bzw. ‚Religion des Heiligen Geistes‘, welche zurück reicht über Franz von Baader und Schelling, Jacob Böhme, Joachim de Fiore bis hin zu den Montanisten des 2. Jh.<sup>3</sup> Der Zentralgedanke, welcher hier für Corbin leitend ist, ist derjenige der ‚Christologie des Menschen‘ bzw. der Theandrie, des Gottmenschentums, welches impliziert, dass es nicht nur eine Offenbarung Gottes an den Menschen, sondern auch eine Offenbarung des Menschen zu Gott hin bzw. in Gott gibt, d.h. eine Entfaltung des wahrhaft Menschlichen im Menschen, welches erst noch zu vollbringen sei. Diese Offenbarung des Menschen bleibt für Berdjajew nicht verhaftet in der Kirche Petri bzw. der Kirche von Golgatha, welche die Christologie nur unvollkommen offenbart habe. Vielmehr ist dies die Aufgabe der Kirche Johannis bzw. die ‚integrale Kirche Christi‘, welche unter der Herrschaft des Parakleten bzw. des Heiligen Geistes das wahre Gesicht des Menschen offenbaren wird, welches nicht – wie Nietzsche es sagen würde – das Gesicht des schwachen und schwächlichen Menschen ist, sondern dasjenige des Übermenschen.<sup>4</sup> Hiermit bewegen wir uns wohlverstanden wieder auf jenen Geleisen, welche in *La Sophia éternelle* ausgerichtet worden sind, wobei das eigentliche Geheimnis, um welches es hier geht, Berdjajew einmal so formuliert hat: „Das letzte Geheimnis des Menschen ist die Geburt Gottes im Menschen. Das

<sup>1</sup> Mircea ELIADE, History of Religions and a New Humanism, in: History of Religions 1 (1961), S. 1–8, 3.

<sup>2</sup> Vgl. CORBIN, La Place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, 112.

<sup>3</sup> Obwohl Berdjajew immer latent vorhanden ist bei Corbin, so taucht sein Name vermehrt doch erst ab den 60er Jahren auf, so in DERS., Le Combat spirituel du Shî'isme, 76f., 122f., DERS., Über die philosophische Situation der shî'itischen Religion, 182, DERS., Face de Dieu et Face de l'Homme, in: Adolf PORTMANN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1967. Polarität des Lebens, Zürich 1968, S. 165–228, 215ff.

<sup>4</sup> Vgl. CORBIN, Le Combat spirituel du Shî'isme, 123, wo er am Schluss Berdjajew zitiert: „En contraste avec l'Eglise de Pierre, le règne du Paraclet est l'Eglise de Jean, laquelle est non pas la tutrice des pauvres, adaptée à la faiblesse du pécheur, à la médiocrité de l'homme en général, mais l'Eglise éternelle et mystérieuse, découvrant en elle le vrai visage de l'homme et de son extase sur les sommets.“



letzte Geheimnis Gottes ist die Geburt des Menschen in Gott. Beides bildet ein einziges Geheimnis. Denn nicht nur der Mensch braucht Gott, sondern auch Gott braucht den Menschen. Darin besteht das Geheimnis Christi, das Geheimnis des Gottmenschen.“<sup>1</sup>

Dieses über den faktischen Menschen Hinausgehende und zu seinem Wesen Hinführende (le plus que l'homme) wurde gerade in der Eranos-Tagung 1959 unter dem Leitthema *Die Erneuerung des Menschen* von verschiedenen Seiten her thematisiert, so auch aus kirchengeschichtlicher Perspektive durch Ernst Benz mit dem Titel *Der dreifache Aspekt des Übermenschen*.<sup>2</sup> Anders als man es ausgehend von Nietzsche erwarten würde, versucht er darin darzulegen, dass der Gedanke des Übermenschen bei weitem nichts Antichristliches ist, sondern an den Wurzeln des Christentums selbst auffindbar sei. Auf biblischer Grundlage (Ps 81,6; Mt 13,43; Joh 10,34) konnte sich besonders bei Montanus im Hinblick auf parakletische Geisterfahrungen, aber auch bei anerkannten Kirchenlehrern wie Clemens von Alexandrien oder zumindest sehr wirkmächtigen wie Origenes der Gedanke des Übermenschen durchaus artikulieren,<sup>3</sup> auch wenn dieser nach orthodoxer Auffassung im Rahmen der sich durchsetzenden Restaurationstheologie den Platz zu räumen hatte, weil er obsolet, ja geradezu inadäquat geworden ist.<sup>4</sup> Nichtsdestotrotz schaffte er es, sich an der Oberfläche immer wieder bemerkbar zu machen. Ein hiermit zusammenhängendes Phänomen war dann v.a. die Geistlehre des Joachim de Fiore, der aufgrund einer Geisterfahrung den alles aufschliessenden hermeneutischen Schlüssel an die Hand bekommen habe, wonach die Entfaltung der Heilsgeschichte mit dem Wesen des trinitarischen Gottes zusammenhängt und die Zeit des Heiligen Geistes nunmehr angebrochen sei.<sup>5</sup> Dieser Schlüssel sollte sich als derart radikal erweisen, wie es sich Joachim wohl gar nicht bewusst gewesen war, denn darin wird nichts

---

<sup>1</sup> Zitiert nach ZWAHLEN, Das revolutionäre Ebenbild Gottes, 232 [in: *Smysl tvorčestva* (Der Sinn des Schaffens. Versuch einer Rechtfertigung des Menschen), Moskau 2004, 23].

<sup>2</sup> Vgl. Ernst BENZ, Der dreifache Aspekt des Übermenschen, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1959. Die Erneuerung des Menschen, Zürich 1960, S. 109–192. Sein Vortrag drei Jahre früher ist für dieses Thema jedoch geradeso aufschlussreich und wird von Corbin auch an verschiedenen Stellen zitiert, vgl. Ernst BENZ, Creator Spiritus. Die Geistlehre des Joachim von Fiore, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1956. Der Mensch und das Schöpferische, Zürich 1957, S. 285–355, und CORBIN, Le Combat spirituel du Shī'isme, 71, 121.

<sup>3</sup> Vgl. bspw. BENZ, Der dreifache Aspekt des Übermenschen, 117: „Die Idee des Übermenschen ist also eine durchaus genuin christliche Idee. Sie entsprang dem Hochgefühl charismatischer Menschen, die sich in der Geist-Erfahrung in einer unvorstellbaren Weise über das normale Menschsein emporgehoben fühlten und gerade darin die Gnadenwirkung Gottes und des Geistes sahen. Dieselbe ‚höchste aristokratische Geltendmachung‘ gehört zum Selbstbewusstsein des christlichen Charismatikers, der sich durch die Geist-Erkenntnis weit über die Stufe des sarkischen und psychischen Menschen hinausgehoben weiss.“

<sup>4</sup> Zu dieser sog. Restaurationstheologie, welche sich schliesslich als die eigentliche christliche Lehre durchgesetzt hat, vgl. BENZ, Creator Spiritus, 295f. Hiernach besteht die Erlösung darin, dass das ursprüngliche Ebenbild des Menschen im Erlösungswerk Christi restauriert, d.h. wiederhergestellt wird. Benz fragt aber zurecht, um welchen Preis die ganze Heilsgeschichte inszeniert wird: „Gott muss nicht nur seinen Sohn zu diesem Zweck opfern, sondern es gelingt ihm auch um diesen Preis nicht mehr, die gesamte Fülle des Gottesreiches wiederherzustellen, denn übrig bleibt die Hölle, das gewaltige Reich des Obersten der Rebellen, der seinen Hass gegen Gott in alle Ewigkeit bewahrt und alle Feinde Gottes unter den Menschen in seinem Reich sammelt. Gott gelingt es nur, bei einer Minorität von Erwählten den Schaden Adams zu reparieren. Innerhalb dieses Schemas gleicht die Wirkung des Heiligen Geistes eher der Tätigkeit eines Restaurators als eines Schöpfers.“ (295) – und: „Am Ende des Heilsweges steht nicht eine neugeschaffene Kreatur, sondern ein amnestierter Verbrecher, der aber seine Sträflingskleidung weiter trägt.“ (296). Demgegenüber steht eine andere Auffassung, welche sich nur in Unter- und Seitenströmungen behaupten konnte, dennoch bis ganz an die Anfänge zurückreicht: „Schon in der ältesten Kirche tritt eine ganz andere Auffassung hervor, die nichts von diesem Schema der Restauration weiss oder wenigstens nicht von ihm beherrscht ist. Für diese Auffassung bedeutete das Ende nicht die Restauration des Ursprünglichen, sondern die schöpferische Weiterbildung und Erhebung des Menschlichen von einer Herrlichkeit zur andern; so steht am Ende ein Neues von einer unfasslichen Entwicklungsfähigkeit ins Himmlische und Geistige, ins *Übermenschliche* hinein.“ (296).

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 311ff.

Geringeres gesagt, als dass die Zeit des Heiligen Geistes als des alsbald<sup>1</sup> anbrechenden ‚dritten Reiches‘ zu derjenigen des Neuen Testaments im selben Verhältnis steht, wie dieses zum Alten Testament. Was damit eigentlich gesagt wird, ist, dass die Kirche in ihrer bisherigen Form, so ihr Schrift-, Sakraments- und Klerikalverständnis, ihrem Ende entgegen geht und die johanneische Geistkirche mit ihrer höheren Heilserkenntnis als der *Intelligentia spiritualis* im Aufgang ist. Die Mysterien des Heils werden nunmehr durch rein geistige Einsicht erschlossen, sodass der Buchstabe im Grunde obsolet wird. Die Gläubigen selbst aber sind zu echten Gottessöhnen herangereift, welche ihr Leben ganz in Freiheit und nach Engelsweise führen. Eben damit haben sie auch den Stand der Gottesfreundschaft erlangt: „Die Gottesfreundschaft ist der Abschluss der Entwicklung des Verhältnisses von Gott und Mensch. Sie ist mehr als die Gotteskindschaft. Sie ist die letzte, höchste, abschliessende Form des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Erst die dritte Heilszeit ist die Zeit der ‚Gottesfreunde‘.“<sup>2</sup>

Dieser Strom der Überlieferung nimmt von hieraus seinen weiteren Weg bspw. über Jakob Böhme bis hin zu Schelling, Franz von Baader oder Berdjajew.<sup>3</sup> Dies sind deshalb alles keine beiläufigen Bemerkungen, sondern sind für das Verständnis von Corbin zentral. Die Anklänge an die schiitische Idee der Gottesfreundschaft wie auch diejenige der Verwirklichung eines rein geistigen Islams, in welchem der äussere Buchstabe von der inneren Erkenntnis abgelöst wird, sind deutlich hörbar. Noch zentraler aber ist die Idee des gegenwärtig verborgenen Imams als dem erwarteten ‚Übermenschen‘ bzw. vollkommenen oder integralen Menschen. Im selben Jahr, als das übergeordnete Thema die Erneuerung des Menschen war, eröffnete Corbin seinen Beitrag unter dem Titel *L’Imâm caché et la rénovation de l’homme en théologie shî’ite*<sup>4</sup> mit zwei Motiven aus der westlichen Geistesgeschichte, welche gut dazu geeignet seien, auf die hier eher exotisch anmutende Lehre des Zwölften Imams vorzubereiten. Einerseits erwähnt er das Fragment gebliebene Gedicht von Goethe, in welchem die Ankunft des Pilgers Markus in einem klosterähnlichen Anwesen in hohen Bergen wie auf einem idealen Montsalvat gelegen geschildert wird. In diesem lebt und scharf sich eine Gemeinschaft von Zwölfen um die Gestalt des Weisen oder Heiligen namens *Humanus*, welcher aber angekündigt habe, nun in die Verborgenheit zu gehen.<sup>5</sup> Als Deutungsschlüssel muss hier besondere Erwähnung finden, dass das Eingangsportal zu jenem „schön Gebäude“ „ein geheimnisvolles Bild“ trug, nämlich ein Rosenkreuz, vor welchem stehend sich der Pilger erstaunt fragen muss: „Wer hat dem Kreuze Rosen zugesellt?“<sup>6</sup> Mit anderen Worten:

<sup>1</sup> Laut Joachim de Fiore soll die neue Epoche des Heiligen Geistes mit dem Jahre 1260 beginnen, denn darauf verweist Offb 12,6, wenn darin gesagt wird, dass die Zeit der Frau in der Wüste nach 1260 Tagen, d.h. übersetzt nach 1260 Jahren, vorüber ist. (vgl. ebd., 317). Die Anklänge zur *La Sophia éternelle* sind hier greifbar.

<sup>2</sup> Ebd., 329. Und er ergänzt: „Es ist auch für das Verständnis der Bewegung der Gottesfreunde im 14. Jahrhundert wichtig zu wissen, dass der Begriff des Gottesfreundes von Anfang an einen eschatologischen Klang hat – erst in der Heilszeit des Heiligen Geistes ist es den Gläubigen möglich, in den Rang des Gottesfreundes erhoben zu werden, der dem Status der Freiheit entspricht.“ (329).

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch ebd., 327.

<sup>4</sup> Vgl. CORBIN, *L’Imâm Caché et la Rénovation de l’Homme en Théologie Shî’ite*.

<sup>5</sup> Vgl. Gerhard WEHR, *Die Bruderschaft der Rosenkreuzer. Die Originaltexte und Goethes Fragment 'Die Geheimnisse'*, Frankfurt am Main 2015, 231ff. Corbin fügt auch noch die bemerkenswerte Deutung an, welche Goethe selbst seinem unvollendeten Gedicht gegeben habe: „La réponse précise l’intention configurée dans le personnage d’HUMANUS: c’est l’Homme pleinement HUMAIN, comme centre d’une constellation d’individualités typiques, que leurs aspirations rassemblent autour de lui en raison de leur affinité, et qui ne peuvent trouver leur épanouissement total qu’en se rassemblant ainsi autour de lui. Le lecteur ou l’auditeur accompagnant Frère Marcus dans sa pérégrination aurait été amené à prendre conscience que chaque religion particulière atteint le plus haut moment de sa floraison et de sa fructification, en se rapprochant de ce suprême Guide et médiateur, voire en s’identifiant parfaitement avec lui. Les époques auraient été typifiées et fixées en douze personnages si représentatifs qu’ils auraient fait comprendre que toute reconnaissance de Dieu et de la vertu, si surprenante que puisse être la forme sous laquelle elle se montre, est toujours digne de toute vénération et de tout amour.“ (CORBIN, *L’Imâm Caché et la Rénovation de l’Homme en Théologie Shî’ite*, 49).

<sup>6</sup> WEHR, *Die Bruderschaft der Rosenkreuzer*, 232f.

Goethe kombiniert hier Motive aus zwei verschiedenen Traditionen, nämlich einerseits aus dem Gralsmythos das Motiv der Tafelrunde und andererseits aus dem Rosenkruzertum die Idee einer Gemeinschaft, welche – durchaus in Ableitung der Prophezeiungen Joachims von Fiore – eine geistige Generalreformation Europas intendierte.<sup>1</sup>

Das andere Motiv, ebenfalls von einer Gemeinschaft von Zwölfen bzw. Sieben erzählend, dreht sich um den Gottesfreund vom Oberland, der laut Rulman Merswin mit diesem allein in Kontakt gewesen sei, sonst aber ebenfalls in der Verborgenheit lebte (-> 4.2.4.).<sup>2</sup> Zwischen den beiden Motiven sieht Corbin einige wichtige Gemeinsamkeiten: Da gibt es eine Gemeinschaft einer bestimmten Anzahl spiritueller Führer entsprechend den traditionellen Schlüsselzahlen kosmischer Dimensionen (sieben Planeten, zwölf Tierkreiszeichen), welche sich um eine mysteriöse Figur – sei dies nun der Humanus oder der Gottesfreund vom Oberland – versammeln und welche letztere selbst in die Verborgenheit geht, womit ein neuer Zyklus eröffnet sei. An der Treue der Einzelnen dieser Gemeinschaft zum verborgenen Menschen ist auf Gedeih und Verderb das Schicksal der Menschheit insgesamt gebunden, denn sie selbst sind die Vermittler bzw. Mediatoren zwischen dem ganz menschlichen Menschen (l'homme pleinement humain) und der Menschheit. „Eux-mêmes et leur chef forment la clef de voûte de hiérarchies mystiques œuvrant sans interruption sur la réalité humaine, mais qui ne sont connues que d'un petit nombre; le commun des hommes les ignore, ne soupçonne même pas leur existence. Mais s'ils venaient à cesser d'être, l'humanité s'engloutirait dans la catastrophe. En revanche, c'est par eux que de cycle en cycle, l'humanité accomplit son destin; eux seuls connaissent le chiffre de son histoire secrète; on n'en trouve pas la trace dans les données matérielles, extérieures et apparentes sur lesquelles travaillent les sociologies et les philosophies exotériques, lesquelles, avec les catégories dont elles disposent, prétendent en déduire ce qu'elles appellent le 'sens de l'histoire.'“<sup>3</sup>

Demgegenüber schreibt er anderswo, dass sich im Gegensatz zu solch exoterischen Formen von Soziologien oder Philosophien die Wahrheit einer Philosophie oder einer Theosophie gerade daran messe, inwiefern diese in der Lage sei, einen Bezug zur Metahistorie herzustellen und nicht etwa darin, Bezüge zur Vergangenheit – und man könnte hinzufügen: zur Zukunft – herzustellen.<sup>4</sup> Alle Menschenbilder, welche sich darin erschöpfen, ermangeln früher oder später genau jener vollen Menschlichkeit, wie sie in einem übergeschichtlichen Menschenbild gezeichnet oder imaginiert wird. Corbin wird denn auch nicht müde, gegen solche Ansichten zu polemisieren. Im Rückgriff auf Berdjajew bspw. schildert er die Historisierung Gottes, welche schliesslich zum bereits bekannten Ausruf Nietzsches *Gott ist tot* geführt habe.<sup>5</sup> Geschieht bei Böhme noch alles in der Ewigkeit, so entfaltet sich bei Hegel die Ewigkeit in der geschichtlichen Zeit. Dieser Fall in die Zeit und die darin sich vollziehende Objektivierung Gottes in der Geschichte seien Grundlage dafür, dass Gottes Tod überhaupt erst ausgerufen werden konnte. Corbin weist dabei darauf hin, dass Nietzsches Ausruf nicht etwa einer Freude entspringt, sondern eher einer verborgenen Sehnsucht. Der Mensch ist nunmehr eine Krankheit, „etwas, das überwunden werden soll.“<sup>6</sup> Der bei Nietzsche ins Blickfeld kommende und allein in der historischen Zeit sich inszenie-

---

<sup>1</sup> Die rosenkreuzerischen Ideen entsprangen notabene einer literarischen Fiktion von Johann Valentin Andreae, diese hatte aber als Fiktion eine enorme kreative Kraft. Vgl. auch hierzu wiederum Ernst BENZ, Esoterisches Christentum, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 19 (3) (1967), S. 193–214, 202ff., worin auch das Motiv des Gottesfreundes besondere Erwähnung findet (199ff.).

<sup>2</sup> Vgl. CORBIN, l'Imâm Caché et la Rénovation de l'Homme en Théologie Shî'ite, 49f.

<sup>3</sup> Ebd., 51.

<sup>4</sup> Vgl. DERS., Face de Dieu et Face de l'Homme, 212.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 221f.

<sup>6</sup> Friedrich NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen, Berlin 1980, 11: „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden? Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Flut sein und lieber noch zum Tiere zurückgehn, als den Menschen überwinden? Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine

rende Übermensch aber ist nicht zu verwechseln mit jenem ‚Übermenschentum‘, welches die schiitische Gnosis dem Menschen zuschreibt, wenn sie ihn als Engel *in potentia* bezeichnet, denn der Mensch lebt hier noch in der Orientierung zu seiner polaren Dimension: „Elle ne connaît pas de titanisme surhumain; elle parle de l’Homme parfait, de l’Homme intégral (*insân kâmil, anthrôpos teleios*).“<sup>1</sup>

Wie in den Worten Nietzsches zum Übermenschen die darwinistische Lehre anklingt, ja, diese jene gar voraussetzt und sie zugleich metaphorisiert und nuanciert,<sup>2</sup> so hält Corbin genauso wenig von all den theologischen bzw. philosophischen Spekulationen, welche den Menschen auf dem Hintergrund von Paläoontologie und Evolutionstheorie zu verstehen versuchen. Diesbezüglich stach damals natürlich ganz prominent der sowohl von naturwissenschaftlicher wie auch von theologischer Seite her viel verschriene Name von Pierre Teilhard de Chardin hervor, welcher mit einer neu konzipierten Christologie den evolutiven Prozess mitzudenken versuchte.<sup>3</sup> Hiernach ist der Auferstandene der Beginn der neuen Schöpfung, welcher als eine Art Zielursache bzw. als sogenannter Omega-Punkt alle Fäden des Weltprozesses und damit auch die Hominisation des Menschen der Vollendung der Welt entgegenführt. Corbin hat hier nicht viel mehr als Spott übrig, wenn er in seinem Vortrag über Mullā Ṣadrā die essentiell eschatologische und das heisst die Geschichte transzendierende Note der schiitischen prophetischen Philosophie herausstreicht und damit rigoros von all jenen ‚Improvisationen‘ abgrenzt: „Il est stupéfiant, je l’avoue, de constater de nos jours, en Europe, le succès quelque peu tapageur d’une improvisation théologico-philosophique, à base de science et de technique, qui prétend redonner à l’homme ses ‚dimensions cosmiques‘, alors qu’elle est tout simplement ‚inhumaine‘.“<sup>4</sup>

Solchen Versuchen, dem Menschen seine Würde wiederzugeben, stellt er die schiitische Botschaft insbesondere nach der Auslegung Mullā Ṣadrās gegenüber und zeigt sich dabei überzeugt, dass sie geradezu eine Botschaft für die aktuelle Welt ist. Davon erzählt gerade der Abschluss des soeben genannten Vortrages, wo sich dieser in eine Mut machende und auch berührende Rede verwandelt, mit der er sich explizit an seine jungen iranischen Freunde wendet – wohlwissend, dass die einen unter ihnen sehr wohl dieser Botschaft noch zugetan sind, die anderen aber in einer gewissen Verstörung darüber, wie zeitgemäss diese denn überhaupt noch sein mag.<sup>5</sup> Es findet sich darin eine ähnliche Argumentation wie einst bezüglich Avicenna, wenn er die Unfähigkeit anprangert, das vermeintlich Vergangene im Präsens zu denken, was aber nichts anderes bedeutet, als ihm eine Zukunft zu geben. Und er gibt auch

---

schmerzliche Scham. Ihr habt den Weg vom Wurm zum Menschen gemacht, und vieles ist in euch noch Wurm. Einst wart ihr Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe, als irgendein Affe. Wer aber der Weiseste von euch ist, der ist auch nur ein Zwiespalt und Zwitter von Pflanze und von Gespenst. Aber heisse ich euch zu Gespenstern oder Pflanzen werden? Seht, ich lehre euch den Übermensch! Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!“

<sup>1</sup> CORBIN, Face de Dieu et Face de l’Homme, 222.

<sup>2</sup> Vgl. dazu BENZ, Der dreifache Aspekt des Übermenschen, 161ff., besonders 171ff.

<sup>3</sup> Vgl. Sigurd DAECKE, Pierre Teilhard de Chardin, in: Hans Jürgen SCHULTZ (Hg.), Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts, Olten 1966, S. 175–180.

<sup>4</sup> CORBIN, La Place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, 109. Es ist dies m.W. das einzige Mal, wo Corbin den von der Akademie her verachteten Frithjof Schuon zitiert, mit dem Risiko, eben damit die Mitgliedschaft in der *Académie de Belles Lettres* zu verlieren, was laut Nasr auch passiert sei! Dieser berichtet nämlich in NASR / JAHANBEGLOO, In search of the sacred, 92, wie Corbin erzürnt gewesen sei gegen den Ansatz von Teilhard de Chardin und wie er zu eben dieser Zeit eine konzise Kritik dagegen in Schuons Buch *Comprendre l’Islam* gefunden habe und sich daraufhin schwor, daraus zu zitieren – gemäss Nasr: „He said, I am going to quote this footnote in one of my writings, but that is going to cost me membership in the Académie de Belles Lettres in France“, and that is exactly what happened. This shows you what kind of prejudice existed against traditionalists in academic circles in France at that time. Corbin also added, ‘la vie est trop courte’“. In CORBIN, La Place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, 109, findet sich eben dieser Hinweis, wenn er zum Ansatz von Teilhard de Chardin bzw. bezüglich seiner ‘Improvisationen’ weiter schreibt: „C’est pourquoi un métaphysicien de l’‘école traditionnelle’ a pu malicieusement dire qu’elle était le type ‚d’une théologie ayant succombé aux microscopes et aux télescopes, aux machines et à leurs conséquences philosophiques et sociales.“ Corbin nennt in FN 36 die Namen sowohl von Frithjof Schuon wie auch von P. Teilhard de Chardin.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 110ff.

gleich ein Bild zur Hand, wenn er danach fragt, wo denn die Zukunft eines Flusses liege, wobei er gleich selbst die Antwort gibt: Sie liegt weder in der Mündung in den Ozean, noch in der Wüste, wo sein Wasser versickert. Seine Zukunft liegt vielmehr in seiner Quelle! „C’est un thème que vous pouvez méditer devant les ravins des torrents desséchés qui sillonnent notre haut plateau iranien. Le passé et l’avenir, la vie et la mort, quand il s’agit des choses de l’âme, ne sont pas les attributs de choses extérieures, ce sont des attributs de l’âme même. C’est nous qui sommes des vivants ou des morts, et qui sommes responsables de la vie et de la mort de ces choses. Mollâ Şadrâ savait fort bien que nous ne connaissons jamais qu’en proportion de notre amour, et que notre Connaître est la forme même de notre amour. Aussi, tout ce que les indifférents dénomment le ‘passé’, reste-t-il ‘à venir’ en proportion de notre amour, qui est, lui, la source même de l’avenir, puisqu’il lui donne la vie. Alors, ayez le courage de votre amour; ne craignez pas de ne pas être ‘de votre temps’, selon l’expression triviale. Car le philosophe sait que le *temps* n’est pas une sorte de véhicule commun indifféremment à tout le monde; c’est la mesure même de chaque être, celle qui mesure ses exaltations, ou au contraire hélas! ses déchéances.“<sup>1</sup> Der gewünschten Eindringlichkeit halber beschwört er dabei auch jene uns bereits bekannte Episode aus dem Leben Ibn ‘Arabîs, wo dieser vor seinem Exodus aus dem Westen Richtung Osten – wo er laut Corbin zu einem der grössten theosophischen Mystiker aller Zeiten mit einer bemerkenswerten Wirkungsgeschichte gerade auch im Iran avancieren sollte – im Dabeisein zweier Freunde am Begräbnis von Averroës teilnimmt und sich am grossen Spektakel wundert, darin aber zugleich eines fragwürdigen Symbols ansichtig wird, nämlich im Bild des Lasttiers, welches auf der einen Seite beladen ist mit dem Werk, auf der anderen Seite jedoch mit den sterblichen Überresten Averroës. Dessen Werk trug Früchte nicht im Osten, sondern im Westen und es sind für Corbin v.a. faule Früchte, sodass man sich ernsthaft fragen muss „si aux yeux d’un Ibn ‘Arabî, d’un Mollâ Şadrâ, et de tous leurs frères d’existence, une science dont le triomphe a pour rançon le chaos des consciences et de toute philosophie, la ruine de la personne succombant à la masse anonyme, finalement l’acceptation insouciant du néant, – si toute cette technique triomphante pèserait davantage à leurs yeux qu’un paquet de livres équilibrant un cadavre’, et s’ils croiraient que ces espoirs pussent jamais être exaucés. C’est pourquoi, sans doute, notre époque parle d’autant plus désespérément d’humanisme, d’un nouvel humanisme, sans que, trop souvent, l’on ait clairement conscience de quoi l’on parle.“<sup>2</sup> Dem Titanentum diesseitiger Übermenschlichkeit, welches im Westen immer mehr um sich griff, steht für Corbin die zu aktualisierende Botschaft des Schiitentums gegenüber, welche ihren tiefsten Ausdruck in der eschatologischen Erwartung des ganzen, integralen Menschen findet. Zwar mag sich hier ein Menschenbild zeigen, welches insofern pessimistisch ist, als es kritisch gegenüber jeglicher Auffassung ist, der Mensch könne sich aller Führung aus der Richtung jenseits seiner Welt entledigen.<sup>3</sup> Zugleich aber tut sich in eben dem Ausblick auf dieses ‚Jenseits‘ ein Horizont auf den Menschen auf, welcher alles Diesseitige bei weitem überragt. Der Imam führt zum Schatz und ist selbst der Schatz, wobei die Lebensaufgabe eines jeden gläubigen Schiiten in der Suche nach seinem Imam besteht, und das Aufscheinen eben seines Imams ist ein In-die-Welt-kommen Gottes in der Gestalt des Menschen, welcher der Imam ist – eine Gestaltwerdung und zwar in menschlicher Form deshalb, weil Gott selbst ewiglich der Jenseitige und als solcher der *Deus absconditus* bleibt.<sup>4</sup> Für Corbin liegt alles daran aufzuzeigen, dass diese Gestaltwerdung und dieser Eintritt in die Welt nicht auf der Ebene der physischen Sinne oder der Geschichte geschehen, sondern im Wesentlichen eben doketischer und theophanischer Natur sind und ihren Ort deshalb woanders haben als im Ort dieser Welt. Dieser Grundzug, welcher die ganze Imamologie durchzieht und welchem wir schon im Zusammenhang mit der *Ismâ‘îliya* begegnet sind – dass hier letzten Endes also eine Art von Christologie aktiviert worden ist, welche im Christentum selbst latent geworden ist –, taucht bei Corbin immer wieder auf,

<sup>1</sup> Ebd., 110f.

<sup>2</sup> Ebd., 112.

<sup>3</sup> Vgl. DERS., *De la Philosophie prophétique en Islam shî‘ite*, 57f.

<sup>4</sup> Vgl. DERS., *Über den zwölften Imâm*, 89.

besonders in *Face de Dieu et face de l'homme* aus dem Jahre 1968.<sup>1</sup> Steht das Jahresthema dieser Tagung unter dem Motto *Polarität des Lebens*, so gibt ihm das die Gelegenheit, die Imamologie einmal mehr aufzugreifen, nun unter dem Aspekt des Pols. Dabei geht es ihm darum aufzuzeigen, wie die Imamologie im schiitischen Glauben dieselbe Funktion einnimmt wie die Christologie im christlichen,<sup>2</sup> d.h. im Kern geht es um das Thema der Theandrie, also um die Frage nach dem Verhältnis der göttlichen und der menschlichen Natur, mithin um die Frage der gott-menschlichen Einheit.<sup>3</sup> Aus Sicht der Schia wäre es nun aber ein kapitaler Fehler anzunehmen, die beiden Pole, um welche es hier geht, einfachhin mit Gott einerseits und dem Menschen andererseits gleichzusetzen, so wie es gerade im offiziellen christologischen Dogma geschehen ist, wenn Christus als Träger beider Naturen erscheint und sie als deren Mediator nicht nur eint, sondern damit auch begrenzt.<sup>4</sup> Nach schiitischer Auffassung geschieht vielmehr eine doppelte Polarisierung, die eine vom Menschen, die andere von Gott als dem *Deus absconditus* ausgehend, wobei sich diese wie zwei Ellipsen in der Figur des Imam schneiden.<sup>5</sup> Dieser hat in der Form seiner Schnittfläche einerseits ein Gesicht auf Gott hingewandt, das andere aber zum Menschen hin. Ersteres deutet auf den Pol des Menschen, welcher der Imam ist und das Leben seines Verehrers ausrichtet, orientiert oder eben polarisiert. Dieser Pol ist das zu Gott hingewandte Gesicht des Menschen und damit seine Religion, wobei Corbin einmal mehr auf die homologe Figur der *Daēnā* verweist, welche nicht nur Religion bedeutet, sondern eben auch das Selbst des Menschen.<sup>6</sup> Wie aber der Mensch sein Gesicht Gott zuwendet, dementsprechend bzw. der Intentionalität dieses Glaubens gemäss – d. h. also nach dem phänomenologischen Gesetz („la relation théophanique“) von

<sup>1</sup> Vgl. DERS., *Face de Dieu et Face de l'Homme*.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 166.

<sup>3</sup> HALM, *Die Schiiten*, 34, geht also in eine völlig falsche Richtung, wenn er gerade und ausschliesslich im Zusammenhang mit der schiitischen Leidensfrömmigkeit auf Henry Corbin verweist und schreibt: „Parallelen zu christlichen Vorstellungen drängen sich ferner auf, wenn das Martyrium der unschuldigen Imame als stellvertretendes Leiden gedeutet wird, dem eine rettende Funktion zukommt. Der französische Orientalist Henry Corbin hat in diesem Zusammenhang geradezu von schiitischer ‚Christologie‘ gesprochen.“ Corbin hat m.W. gerade und ausdrücklich in diesem Fall nie von schiitischer Christologie gesprochen, ging es ihm doch eben genau darum, nicht etwa den sühnenden Aspekt einer Leidens-Christologie (wie er sich gerade unter paulinischem Vorzeichen entfalten konnte), noch die Menschwerdung auf der Ebene der Geschichte herauszustreichen, sondern vielmehr den Gott und Mensch vermittelnden Aspekt hervorzuheben. Seine funktionalen Vergleiche zwischen Imamologie und Christologie rühren also vielmehr von der Frage nach dem Verhältnis und der Verhältnissetzung zwischen Gott und Mensch her. Vgl. bspw. CORBIN, *Face de Dieu et Face de l'Homme*, 173: „De même que la spiritualité chrétienne est christocentrique, de même la spiritualité shī'ite est imāmocentrique; elle a l'Imām pour pôle, parce qu'elle éprouve cet imāmocentrisme, cette polarité de l'Imām, comme garantie de la pureté et de la transcendance du *tawhīd*, l'unification de l'Unique.“ Hinzu kommt, dass ihn nie so sehr der Kult als solcher interessiert hat als vielmehr die philosophischen Implikationen religiöser Lehren. Vgl. dazu auch einige amüsante Passagen in CORBIN / IVANOW, *Correspondance Corbin-Ivanow*, 48, 96 oder 101. S. 61 schreibt er: „Pour ma part je sais bien que nous pourrions parler ensemble nuit et jour de choses ismaéliennes (avec le secours de ma femme!), ou encore qu'un philosophe émergeant de méditations bouddhiques me dira des choses passionnantes. Je suis moins sûr d'être passionné par les vicissitudes phonétiques du chinois, ou par les tarifs douaniers à l'époque mamlûk. Et je sais bien qu'en entraînant certains collègues dans les subtilités du *zamân motlaq* et du *zamân mahsûr*, je vais les faire mourir d'ennui!“

<sup>4</sup> Vgl. dazu seinen 15 Jahre früher gehaltenen Eranos-Beitrag CORBIN, *Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne*, 244ff. Corbin greift auch hier wie dort wieder jene beiden für ihn wichtigen Namen der Theologiegeschichte auf, nämlich Martin Werner und Hans Joachim Schoeps, vgl. DERS., *Face de Dieu et Face de l'Homme*, 195f.

<sup>5</sup> Dieses Bild, eine seiner seltenen graphischen Darstellungen, gibt Corbin selbst an die Hand, vgl. ebd., 173.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 171. Corbin verdeutlicht betreffend der *Daēnā*: „la figure de splendide beauté qui vient à la rencontre du croyant, lorsqu'il franchit le seuil de la mort, et se présente à lui comme étant sa religion et son soi-même. Pour le Spirituel shī'ite, la connaissance de l'Imām est précisément liée à la connaissance de soi-même et réciproquement. Qâzî Sa'īd remarque à la suite des déclarations du VI<sup>e</sup> Imām, qu'elles comportent une indication précieuse pour ceux qui savent scruter les choses cachées'. On pourrait même dire qu'elles recèlent tout le secret de la spiritualité shī'ite.“ (171f.).

,*talem-qualem*<sup>1</sup> – zeigt sich das Gesicht Gottes dem Menschen, wobei beide Bewegungen im Imam ihren einenden Pol haben. „Il s’ensuit que la Face (c’est-à-dire l’Imâm) sous laquelle l’homme connaît Dieu, est *eo ipso* la Face sous laquelle Dieu connaît l’homme (la Face de cet homme connue de Dieu étant précisément sa religion).“<sup>2</sup> Und daraus folgernd: „Il y a polarité entre le *Deus absconditus* et sa Forme théophanique, sa Face, qui est l’Imâm; et il y a polarité entre cette Face et l’homme à qui elle se montre comme Face divine. Mais il n’y pas de polarité entre l’*Absconditum* et l’homme.“<sup>3</sup>

Einerseits wird also aller Abstand gehalten zwischen dem Menschen und dem ewiglich transzendenten Gott, andererseits wird dieser Abstand überbrückt und vermittelt durch eine theophanische Beziehung, d.h. der offenbare Gott (der *Deus revelatus*) hat immer eine entsprechende theophanische Gestalt mit ganz menschlichen Zügen. Insofern kann man sagen, dass diese Gestalt das Auge ist, mit dem der Mensch Gott schaut. Gleichzeitig aber ist der Imam als der vollkommene Mensch die Pupille Gottes im Auge des Menschen.<sup>4</sup> Hinter diesem Bild steht ein Zitat Meister Eckharts, welches Corbin – und nicht nur er – an vielen Stellen anführt, wobei er es hier aus seiner Erinnerung zitiert,<sup>5</sup> bei Meister Eckhart aber lautet: „Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist *ein* Auge und *ein* Sehen und *ein* Erkennen und *ein* Lieben.“<sup>6</sup> Es ist dieses Auge als eine ‚aussergöttlich-göttliche Person‘ – ein Begriff übrigens, der auf Schelling zurückgeht –, wie auch eine ‚aussermenschlich-menschliche Person‘, welches zwischen Gott als dem *Deus absconditus* und dem terrestrischen Menschen wie in einer Zwischenwelt steht und sowohl Gott wie auch das Leben eines Menschen polarisiert bzw. ausrichtet.<sup>7</sup> Ontologisch ist dies diejenige Ebene, in deren Zusammenhang Corbin mittlerweile vom *mundus imaginalis* als wie einem *terminus technicus* spricht, wobei die aussergöttlich-göttliche bzw. aussermenschlich-menschliche Person darin zwar ‚übersinnlich‘, d.h. jenseits der sinnlichen Welt verortet, deswegen aber nicht minder konkret, sondern in Form einer Art ‚spiritueller Materie‘ gedacht wird bzw. erscheint.<sup>8</sup> Damit ist auch klar, dass dieser ‚Mensch‘ nicht mit den Begriffen diesseitiger Anthropologien erfasst werden kann, sondern vielmehr auf eine Dimension seiner selbst als einem ‚Noch-Nicht‘ und einem ‚Darüber-hinaus‘ verweist.<sup>9</sup>

Kommt nun dieser Pol – und mit Corbin gedacht die gesamte damit gemeinte Welt – abhanden, so sind beide Seiten verloren: Gott verliert das Interesse an dieser Welt, weil alles in ihm zum vollkommenen

---

<sup>1</sup> Corbin kommt an verschiedenen Stellen auf diesen Grundgedanken zurück, vgl. ebd., 170f. „Il y a à saisir la *relation théophanique* entre ce qui se montre (*motajallî*) et celui à qui la vision se montre (*motajallâ la-ho*). Dieu se montre à chacun de ceux à qui il se montre, en correspondance avec l’aptitude et le degré spirituel de chacun.“ Und 172: „Mais simultanément l’intention de cette foi est dirigée vers Dieu *tel qu’il se présente*, se fait connaître à ce croyant, c’est-à-dire vers la Face que Dieu présente à l’homme. [...] Réciproquement, la foi du croyant, la Face qu’il présente à Dieu, étant sa religion, sa foi dans la Face divine qui lui apparaît dans l’Imâm, celui-ci est *eo ipso* la forme de cette foi, de cette religion; il est donc bien la Face par laquelle et sous laquelle l’homme se présente à Dieu.“

<sup>2</sup> Ebd., 172.

<sup>3</sup> Ebd., 174.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 181.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 172: „L’œil par lequel je connais Dieu, est l’œil même par lequel il me connaît‘ (je cite de mémoire).“

<sup>6</sup> MEISTER ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate*. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, Zürich 1979, 216 [=Predigt 13, *Qui audit me*].

<sup>7</sup> Vgl. CORBIN, *Face de Dieu et Face de l’Homme*, 196. Corbin spricht von einer „personne divine extradivine (*aussergöttlich-göttliche Persönlichkeit*), aussi bien qu’une personne humaine extrahumaine.“ Das „*subjectum incarnationis*“ (ebd.) ist deshalb weder Gott an sich noch der Mensch, sondern ein Zwischenglied.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 195f. Den Begriff der ‚spirituellen Materie‘ entnimmt er Hans Joachim Schoeps, welcher in Hans Joachim SCHOEPS, *Vom himmlischen Fleisch Christi*, Tübingen 1951 vom *caro spiritualis Christi* spricht.

<sup>9</sup> Vgl. CORBIN, *Face de Dieu et Face de l’Homme*, 195: „C’est l’homme en sa vérité, tel que le conçoit en général la gnose. Ce n’est pas non plus l’animal pensant‘ de la définition classique, ni l’*homo oeconomicus*, ni l’homme social, ni l’homme de la biologie, du déterminisme naturaliste, de l’évolutionnisme, se donnant pour ancêtres des hominiens reconstitués à grand effort par la paléontologie. [...] En fait, l’homme est un *pas-encore*. L’être humain est un ange en puissance ou un démon en puissance. Et c’est en fonction de cette anthropologie que se propose la perspective de l’imâmologie.“

Menschen hindrängt – wobei dies aber nur eine hypothetische Möglichkeit ist.<sup>1</sup> Viel schwerwiegender und tatsächlich immer wieder geschehend, gerade in einer profanisierten Anthropologie, ist es, wenn der Mensch selbst diesen Pol verliert, denn dann verliert er seine polare Dimension und hört faktisch auf, Mensch zu sein – das Menschliche in ihm stirbt, weil Gott selbst gestorben ist! Auch hier deutet Corbin einen Satz aus der deutschen Mystik in diesem Sinn, nun aus dem Buch *Cherubinischer Wandersmann* des Angelus Silesius: „Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; Werd ich zunicht, er muss von Not den Geist aufgeben.“<sup>2</sup> Natürlich, so Corbin, kann hier nicht Gott an und für sich gemeint sein, also der *Deus absconditus*, vielmehr aber der Pol des Menschen, welcher eine aussergöttlich-göttliche Person ist. Corbin interpretiert infolgedessen: „L’homme peut se retrancher de ce pôle, ne plus le regarder’. C’est *eo ipso* refuser de se regarder soi-même, de se reconnaître soi-même dans cette dimension polaire: ‘Celui qui se connaît soi-même’, c’est-à-dire connaît son pôle, son Imâm, ‘celui-là connaît son Dieu’, nous est-il répété. Pour qui manque la connaissance de soi-même, c’est-à-dire la connaissance de son *pôle* divin, il n’y a plus que le *Dieu inconnu*, ou plutôt l’Inconnaissable, celui-là donc qui ‘ne nous regarde pas’. Qu’arrive-t-il alors ? Rien d’autre que la réciproque de la proposition d’Angelus Silesius: ‘Dieu ne vit pas sans moi.’ Réciproquement, si Dieu meurt, il faut que l’homme meure.“<sup>3</sup> Nur noch das Titanentum einer diesseitigen Idee des Übermenschen vermag dann noch über diese aufklaffende Lücke hinweg zu täuschen oder der Mensch wird einfachhin zu einer flüchtigen Erscheinung im Strom der Naturgeschichte. „Il n’y a plus qu’un rêve qui n’a jamais été rêvé par personne. Peut-être cela est-il vrai, mais n’est vrai que d’un humanisme où l’homme, précisément, a perdu sa dimension polaire.“<sup>4</sup> Es mögen deshalb viele von einem neuen Humanismus sprechen und ihn einfordern, aber solange dieser nicht wesentlich orientiert ist auf den Pol des ‚übermenschlichen Menschen‘, solange bleibt er für Corbin unvollständig. Denn solange bewegt er sich nur in den engen Bahnen diesseitiger Orientierung, innerhalb der sinnlichen Welt und innerhalb der historischen Geschichte. Nur die ‚Übergeschichte‘, die Metahistorie, vermag jene Welt und jenen Pol zu wecken, und solange diese schläft, ist der Mensch eigentlich tot, weil Gott tot ist. Das ist schliesslich auch der Sinn der Rede der Verborgenheit (*ghaybat*) des Imams. Die Offenbarungen Gottes sind gekommen und ihr Zyklus ist vollendet. Die äusserlich fassbare Gestalt des offenbarten Wortes hat einen Abschluss gefunden und wird fortan nicht mehr erweitert. Es gibt nur noch einen Weg nach innen, eine Vertiefung und Verinnerlichung des offenbarten exoterischen Textes, Wortes und Buchstabens ins Esoterische, wobei der Imam dahin der Führer ist. Und es ist eben dieser Weg nach innen, welcher herausführt aus dieser Welt, einer Welt, der gegenüber der Imam notwendig verborgen bleibt, solange sie sich nur in ihrem eigenen Rahmen fortbewegt. Gelangt der Mensch aber über sich hinaus, so offenbart er durch seine Hinorientierung zu seinem Imam den ganzen Menschen. Mit Berdjajew im Hintergrund schreibt deshalb Corbin anderswo das hier Entfaltete zusammenfassend: „Die Zeit der *ghaybat*, des göttlichen *Inkognito*, ist die Zeit der Offenbarung des Menschen, die Gott vom Menschen erwartet; nicht mehr die Geburt Gottes im Menschen, sondern die Geburt des Menschen in Gott. Hier liegt vielleicht das letzte Geheimnis der shī‘itischen Imâmologie, ihre ganze Tiefe, ihre Sendung für einen neuen ‚Humanismus‘ – von dem man so oft gedankenlos spricht, weil man nicht mehr weiss, was der MENSCH ist; und es

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 181. „Dieu ne regarde le monde que par cet *anthrôpos teleios* qui est pour lui comme l’organe de la vision. C’est à cause de lui et par lui que Dieu regarde encore le monde, et que les hommes le regardent encore.“

<sup>2</sup> Angelus SILESIIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, 40 [=Erstes Buch, Spruch 8]. Vgl. CORBIN, *Face de Dieu et Face de l’Homme*, 182.

<sup>3</sup> Ebd., 182.

<sup>4</sup> Ebd., 182.



sind nicht die Improvisationen der Paläontologie, die es uns beibringen werden. Aber dieses Geheimnis, Ḥaydar Âmolî konnte es im Koranvers 33:72 lesen, weil letzten Endes das göttliche Mysterium und das menschliche Mysterium ein und dasselbe Mysterium sind.“<sup>1</sup>

### 3.3.5.6. Corbin, ein Schiit? Versuch einer konfessionellen Verortung

Nach all diesen pathetischen und bekennenden Aussagen zur Schia drängt sich eine Frage auf: War Corbin letzten Endes Schiit? Seyyed Hossein Nasr, der mit ihm gerade in der Zeit, aus der die hier zitierten Texte stammen, in engem und freundschaftlichem Austausch war, gibt einen ersten Hinweis hierauf, welchen es meiner Meinung nach aber in einem zweiten Schritt zu nuancieren gilt. In seinem in Buchform gegossenen Interview erzählt er u.a. auch von Corbins Frömmigkeit, davon, wie wichtig ihm gerade der Zwölfte Imam gewesen sei und wie er zu ihm hin eine grosse Anziehungskraft gespürt habe.<sup>2</sup> Nasr bringt es damit in Zusammenhang, wie Corbin zeitlebens nach spiritueller Führung gesucht habe, jedoch nicht in Form eines Menschen in Fleisch und Blut, sondern geistig. Gestaltet sich im islamischen Universum die geistige Führung durchaus in Form einer menschlichen Meister-Schüler-Beziehung – so etwa in der Gestalt eines *pīr*, *murshid* oder *shaykh* –, so gibt es in der schiitischen Frömmigkeit daneben auch die Möglichkeit einer direkten Beziehung zur Person und Führung des Zwölften Imams, womit diese also unvermittelt durch einen Menschen geschieht und damit rein geistiger Natur ist. Davon legen gewisse Autoritäten Zeugnis ab, so bspw. Mīr Dāmād und – zumindest nach Corbin<sup>3</sup> – auch Mullā Ṣadrā. Gerade diese Möglichkeit habe Corbin stark angezogen und in ihr das Ideal geistiger Führung gesehen. Hieraus geht ein erster wichtiger Punkt hervor: Corbin hat *einen* Aspekt schiitischer Frömmigkeit herausgegriffen und diesen in Länge und Breite idealisierend dargestellt; ein Aspekt, welcher durchaus auch im Kontext dieser Frömmigkeit als Ideal angesehen wird, aber lange nicht die Realität der Mehrheit repräsentiert. Aber um statistische Grössen ging es Corbin ja bekanntlich auch gar nicht, sondern vielmehr um die philosophische Erwägung der Möglichkeit, zu welcher sich eine bestimmte religiöse Anschauung emporschwingen kann. Mit dieser religionsphilosophischen Brille gesellt er sich automatisch zur geistigen Elite, womit das, was er als schiitisches Ideal darstellt, zugleich auch elitär erscheinen mag.

Mit der Feststellung dieser philosophischen wie auch spirituellen Präferenz einer bestimmten schiitischen Möglichkeit im Hintergrund, sagt Nasr dann aber auch folgendes über Corbin: „He considered himself a ‚Shi‘ite‘, although I think that he never formally converted to Shi‘ism. But he was inwardly converted to it. He always used to say, ‚*nous Shi‘ites*‘“<sup>4</sup>. Und im Verhältnis zu Ṭabāṭabā‘ī und Corbins Präferenz für die rein geistige Führung durch den Imam, schreibt er weiter: „‘Allāmah Ṭabāṭabā‘ī, who performed spiritual practice his whole life in addition to writing on philosophy and theology, was very well aware of that fact. He both praised Corbin’s love for the Imams and also was critical that Corbin was not willing to submit himself personally to spiritual discipline.“<sup>5</sup> Es ist einerseits verständlich, dass ein Hossein Nasr, dessen Stolz über seine geistige Heimat mit Händen zu greifen ist, Corbin auf seine Seite ziehen und ihm zumindest innerlich eine Konversion zur Schia zuschreiben möchte. Dass sie aber ‚nur‘ innerlich geschehen sein soll, lässt hinwiederum alles offen und wirft mehr Fragen auf, als durch eine solche Äusserung geklärt würden – denn was soll denn eine Konversion noch sein und bedeuten,

<sup>1</sup> DERS., Über die philosophische Situation der shī‘itischen Religion, 199. Der Satz weist auch im französischen Original einen grammatikalischen Fehler auf. Vgl. den inhaltlich ähnlichen Schluss in DERS., La Place de Mollā Ṣadrā Shīrāzī (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, 113.

<sup>2</sup> Vgl. NASR / JAHANBEGLOO, In search of the sacred, 98f. und 104ff. U.a. machten die beiden eine Pilgerreise (*ziyārat*) zum Heiligtum *Jām-e karān* bei Qom, wo einst der Zwölfte Imam sich in die Verborgenheit begeben habe und daselbst auch erschienen sein soll.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 105: „I believe that Mullā Ṣadrā had a spiritual master, a human spiritual teacher, but Corbin always used to say ‘No, he is like Mīr Dāmād; he is one of those people who was guided only by the Twelfth Imam.’ He said that because he saw himself in that situation.“

<sup>4</sup> Ebd., 98.

<sup>5</sup> Ebd., 105.

wenn sie ‚nur‘ innerlich vollzogen wird ohne Bindung an den äusseren Buchstaben, an Ritus und Ethos?<sup>1</sup> Die Antwort geht m.E. dahin, dass Corbin ein Ideal schiitischer Frömmigkeit lebte, welches sich historisch gar nie recht realisieren konnte, sondern vielmehr eine Tendenz in ihr war. Diese hat sich ansatzweise in der ismaelitischen Gemeinschaft von Alamūt, also in einer Extremform der Schia, der *Ismāʿīliya* der Nizariten realisiert, als nämlich mit der Proklamation der Auferstehung (*qiyāma*) um 1164 der äussere (*ẓāhir*) Aspekt des Gesetzes zugunsten des inneren (*bāṭin*) obsolet wurde, weil die Anhänger dazu angehalten wurden, sich nunmehr auf der geistigen Ebene zu bewegen und den Weg zu gehen „vom *ẓāhir* zum *bāṭin*, von der *ṣarīʿa* zur *ḥaqīqa* [...], d.h. von der buchstabengetreuen Interpretation des Gesetzes zu einem Verständnis seines spirituellen Wesens, welches die ewigen Wahrheiten reflektiert.“<sup>2</sup> Es ist davon auszugehen, dass Corbin dieser Tendenz oder Interpretation der Schia, also derjenigen der Esoteriker bzw. Batiniten, letzten Endes im Wesen näher stand als derjenigen eines Ṭabāṭabāʾī, für welchen ja mit dem Fortschreiten zur *ḥaqīqa* die *ṣarīʿa* nicht obsolet wird – von hierher versteht sich denn auch seine im Zitat erkenntliche Kritik an Corbin.

Corbin einfachhin einen Schiiten zu nennen, rührt daher wohl zu kurz – es wäre zu sehr eine äussere Etikettierung, mit der man ihn lediglich einer kollektiven Grösse zuordnen wollte. Gerade dies aber war ihm ja bekanntlich vom Prinzip her zuwider. Seinen Äusserungen, wonach er von ‚*nous Shiʿites*‘ spricht, müsste man gerechterweise auch all diejenigen Äusserungen beigesellen, wo er bspw. von „*nos Spirituels*“<sup>3</sup> spricht, und dabei die christlichen Mystiker meint, welche – gerade in dem hier nun zitierten Falle – vom *inneren* Christus sprechen, auf dem sich schwer eine äussere Kirche aufbauen lasse. Und das eben ist der Punkt: Diese wie jene – „die wahrhaft Geistigen, die Pilger und Gottesfreunde des Ostens und Westens“<sup>4</sup> – gehören nach Corbin zu einer einzigen Familie, ob sie nun äusserlich dem Christentum oder dem Islam angehören, nämlich zur inneren, geistigen Kirche. Von hier aus gedacht wird jede Rede von Konversion sinn- und gegenstandslos, denn sie treffen sich durch ihre Verinnerlichung, durch ihre Esoterik, im selben Punkt. Davon zeugt in besonderem Masse auch jenes Wort, welches Annemarie Schimmel in ihrer Einleitung zu *Die smaragdene Vision* zitiert und welches Nasrs Äusserung (auch wenn er zwischen äusserer und innerer Konversion unterscheidet) ein zumindest fragwürdiges Zeugnis ausstellt: „Aber was heisst denn, eine Religion oder Philosophie zu seiner eigenen machen? Es gibt unglücklicherweise Leute, die nur in Begriffen von ‚Konversion‘ denken können, was ihnen erlaubt, deiner Person ein kollektives Etikett anzuhängen. Nein. Von ‚Konversion‘ zu sprechen, das heisst, nichts davon verstanden zu haben, was Esoterismus ist... Die Gemeinschaft, die *umma*

<sup>1</sup> Nasr ist sich dessen bewusst und scheint diesen Zwiespalt darauf zurückzuführen, dass Corbin eben auch noch ein französischer Intellektueller war. Darüber hinaus berichtet er von interessanten Details: „It was unbelievable to observe the love he had for the Shiʿite Imams as if he were a very pious Shiʿite; but at the same time, he was a French intellectual but not like figures such as Guénon and Schuon who embraced Islam formally and practiced what they preached in the sense that when they said you have to follow a tradition they themselves followed one. They got up in the morning and said their prayers but Corbin did not practice Islam on the formal level. I never saw Corbin formally perform *namāz* or something like that, but I definitely did see him pray. He was a religious man in the sense that he not only believed in God but also prayed to Him.“ (ebd., 98).

<sup>2</sup> DAFTARY, Kurze Geschichte der Ismailiten, 160. Zur gesamten Thematik rund um Alamūt vgl. die Seiten 137-178. Die Erwähnung von Alamūt findet sich bei Corbin immer wieder, so u.a. schon bei seiner Schrift zu Avicenna, wo er schreibt: „De ce phénomène, le texte du Dabestān porte quelque trace; il décèle même cette tendance toujours latente dans le shīʿisme, et non pas seulement dans le shīʿisme extrémiste, à renverser le rapport de primauté entre le Prophète et lʼImām, au profit de ce dernier. Ce renversement procède dʼun sentiment intime: de la *foi* que la religion de la *Loi* nʼest pas définitive; le règne à venir de lʼImām signifie justement lʼabrogation de la *Loi* et lʼavènement de la pure ‘religion de la Résurrection’. Et telle avait été la signification de la Grande Résurrection proclamée à Alamūt le 8 août 1164.“ (CORBIN., Avicenne et le récit visionnaire, 295)

<sup>3</sup> So bspw. in DERS., Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne, 247. Überhaupt scheint mir Corbin ein ‚einverleibendes‘ bzw. ‚identifikatives‘ Temperament gehabt zu haben, sodass er schnell einmal – sofern es in seinem Sinne war – von *uns* zu sprechen pflegte, seien dies je nach Kontext und Zuhörerschaft einmal seine iranischen, ein andermal seine eranischen Mitstreiter.

<sup>4</sup> DERS., Vorwort zu *Stufen einer Meditation*, 8.

der Esoteriker von überall und immer, das ist jene ‚Innere Kirche‘, die keinen Beitrittsakt erfordert, damit man zu ihr gehöre.“<sup>1</sup> Mit dem Begriff der ‚Inneren Kirche‘ bzw. der *Ecclesia spiritualis* knüpft Corbin letzten Endes an jene Geistkirche an, deren wirkmächtige Konzeption bei Joachim de Fiore (ca. 1135-1202) ihren Ausgang nahm, wobei dieser – man staune – nicht nur ein Zeitgenosse Suhrawardīs (1153-1191) war, sondern auch jener Auferstehungsproklamation in Alamūt um 1164.<sup>2</sup> Wenn Corbin zu einer ‚Kirche‘ gehört, dann zu dieser, welche damals langsam zu Bewusstsein kam.

Dies zeigt sich schlussendlich ganz besonders in seinem interessanten Aufsatz aus dem Jahre 1959 unter dem Titel *De l’histoire des religions comme problème théologique*<sup>3</sup>. Darin setzt er sich kritisch und konstruktiv mit dem gegenwärtigen Zustand des islamisch-christlichen Dialogs auseinander, gerade auch im Anschluss an weitere Beiträge zu diesem Thema in der entsprechenden Ausgabe von *Le Monde non chrétien*. Corbin stellt dabei bei einem Grossteil der Beiträge und überhaupt allgemein bei einer bestimmten Theologenfraktion beklommen und betrübt eine ausgeprägte und von Vorurteilen bestückte Ignoranz fest, welche sich v.a. aus einer dogmatischen Fixierung heraus nähre.<sup>4</sup> Die Theologie habe ärmliche Kategorien hervorgebracht, um das Problem der Religionsgeschichte, welches im Grunde ein theologisches sei, positiv zu fassen – davon ausgenommen sei zu einem gewissen Grade „une théologie de la ‚préexistence‘ du Christ“<sup>5</sup>, wie sie in der Antike im Rahmen der christologischen Lehrbildung herausgearbeitet worden ist. Corbin meint damit natürlich nicht die Frage der Präexistenz Christi im strikten Sinne, sondern die Frage nach einer natürlichen Offenbarung im Rahmen der antiken Logos-Spekulation eines Clemens von Alexandrien oder eines Origenes. Die damals einsetzenden Tendenzen hin zu einer Historisierung der Heilsgeschichte, welche im Inkarnationsdogma ihren festen Ankerpunkt gefunden hat, hat es jedoch fortan verunmöglicht, auch eine „‘postexistence‘ du Christ“<sup>6</sup> anzunehmen. „On parle de l’Incarnation comme d’un fait advenu et arrêté à un moment défini du temps historique (physique et quantitatif), enregistré et fixé dans la chronologie, coordonnable de même façon que la mort de Jules César, par exemple. A cette *date* devait s’arrêter l’histoire des religions.“<sup>7</sup> Gerade was den Islam betrifft, der *nach* Christus auftrat, hat die christliche Theologie also keine Kategorien beizuliefern, um seinen Anspruch auch nur in Ansätzen positiv zu ästimieren. Für ihn kommt traditionellerweise nur in Frage, entweder eine Häresie, mithin eine falsche Religion zu sein, oder einfach nur natürliche Theologie. Dementsprechend flach und eng sind denn auch die Stellungnahmen zum Islam, wie er sie im betreffenden Heft fand.

Corbin selbst möchte sich nicht in einem rein theologischen, sprich: dogmatischen Rahmen dem Problem annähern, denn hier sieht er keinerlei Aussicht auf eine fruchtbare Begegnung zwischen Christentum und Islam, weder von der einen noch von der anderen Seite her. Er gesteht zwar die Legitimität einer solchen dogmatischen Haltung ein, gibt aber auch zu bedenken, dass sie sich damit von Vornherein in eine enge Weltsicht zwingt.<sup>8</sup> Fakt ist demgegenüber, dass sich die betreffende Frage in einer Welt, in der sich die Religionen immer näher kommen, dringlicher denn je geworden ist – dies umso mehr, als damit auch die Kenntnis ausserchristlicher Religionen immer detaillierter wird, so z.B. gerade

---

<sup>1</sup> DERS., *Die smaragdene Vision*, 16f. Die Stelle findet sich in DERS., *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 51.

<sup>2</sup> Die entscheidende Geisterfahrung zu seiner Vision hatte Joachim nach BENZ, *Creator Spiritus*, 309, an Ostern 1190: „Da durchfuhr plötzlich eine Heiligkeit der Erkenntnis die Augen meines Geistes, und es enthüllte sich mir die Erfüllung – plenitudo – dieses Buches und die innere Harmonie – concordia –, die zwischen dem Alten und Neuen Testament besteht.“ (309f.) Wie wir bereits aus der Behandlung Ibn ‘Arabīs wissen, sind solche Synchronismen für Corbin nicht ohne Bedeutung.

<sup>3</sup> CORBIN, *De l’histoire des religions comme problème théologique*.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 135f., 138ff. Corbin spricht in diesem Fall von „malaise“, „tristesse“ und „anxiété“ (136).

<sup>5</sup> Ebd., 146.

<sup>6</sup> Ebd., 147.

<sup>7</sup> Ebd., 147.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 138.

auch das bislang sehr unbekannt gebliebene Feld des schiitischen Islam, in welchem sich sogar Würdungen von Evangelientexten fänden. Er fragt deshalb: „Est-il sage de les ignorer, de n'en pas tenir compte, de n'en pas même pressentir les virtualités, lorsque l'on aborde un problème comme celui du dialogue islamo-chrétien?“<sup>1</sup> Nicht, dass nun dem kleinen Wörtchen ‚sage‘ allein zuviel Gewicht gegeben werden soll – aber es deutet im ganzen Zusammenhang doch darauf hin, dass sich Corbin nicht in einem strikt theologischen, sondern in einem religionsphilosophischen Argumentarium – im weiten Sinne also im Rahmen der *prolegomena* – bewegt. Wie in der heutigen Zeit sowieso und damals in rasant zunehmendem Masse, muss die Frage nach der Verhältnisbestimmung zu nicht-christlichen Religionen gebührend erkannt und sinnvoll beantwortet werden, oder wie er es schon damals sagt: „une théologie de la ‚post-existence‘, c'est une autre affaire. Ou plutôt, c'est toute l'affaire.“<sup>2</sup> Corbin stellt dabei zumindest bei einer gewissen Zahl von Theologen ein wachsendes Sensorium fest und weist dabei zu Beginn seines Aufsatzes explizit auf einen Beitrag von seinem eranischen Mitstreiter Ernst Benz hin.<sup>3</sup> Und er selbst hat aus diversen Erfahrungen gelernt – er nennt das Dabeisein an sufischen Gebetsversammlungen oder schiitisch-theologischen Unterredungen –, wie es jeglicher Vernünftigkeit widerspricht, dem Muslim als einem ebenbürtigen Gesprächs- und Dialogpartner mit nur dogmatischen Kriterien beizukommen und ihn damit festzunageln. Vielmehr verhielt es sich seiner Erfahrung nach so, „que le dialogue islamo-chrétien a cessé d'être un problème pour s'attester comme un fait, un fait

---

<sup>1</sup> Ebd., 139.

<sup>2</sup> Ebd., 146.

<sup>3</sup> Ebd., 135: „ce même problème commence à faire sentir son actualité et son urgence chez ceux des théologiens pour qui l'on n'a rien résolu en reléguant, dans un compartiment de théologie soi-disant ‚naturelle‘, ce que l'on est incapable de comprendre théologiquement en un sens positif, j'en vois l'annonce, par exemple, dans la communication annoncée par mon collègue et ami le professeur Ernst Benz“. Vgl. Ernst BENZ, Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 5 (1960), S. 425–496. Obwohl dieser Aufsatz *nach* Corbins Publikation erschien, lassen sich in Corbins Ausführungen sonderbarerweise einige Spuren erkennen, so gerade auch die Rede einer Offenbarung vor und nach Christus (vgl. ebd., 467ff.), aber auch Klammerbemerkungen wie jene die neuere Religionsgeschichte in Japan betreffend (CORBIN, De l'histoire des religions comme problème théologique, 147, vgl. BENZ, Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, 472). Entweder ist Corbin eine Fassung bereits vorgelegen oder er war in regem Austausch mit Benz oder aber er bezieht sich auf eine frühere und ähnliche, jedoch nicht so umfangreiche Publikation von Benz, nämlich auf DERS., Ideen zu einer theologischen Sicht der Religionsgeschichte, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 8 (1956), S. 289–307. Wie dem auch sei, Benz schreibt in seinem lesenswerten Beitrag in der Einleitung ganz in Corbins Sinn: „Je mehr ich mich mit diesem Problem befasste, desto mehr erkannte ich, dass sich hier ein völlig neues Kapitel der Theologiegeschichte auftut, für das bis jetzt die Vorarbeiten und Einzeluntersuchungen zum grössten Teil fehlen.“ (430) Und gerade den Islam betreffend macht er die wichtige Bemerkung: „Man macht sich heute im allgemeinen keine Vorstellung mehr davon, wie sehr die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Islam die ganze theologische Stellung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen beeinflusst hat. Das Verhältnis des Christentums zum Islam wurde der Modellfall der theoretischen und praktischen Einstellung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen.“ (441). Im Ganzen gesehen ist es jedoch auffällig, wie Corbin Benz des Öfteren erwähnt und zitiert, dieser ihn aber fast nie. Insgesamt sind die Schriften von Benz (1907-1978), Ordinarius für Kirchen- und Dogmengeschichte in Marburg von 1937 bis 1973, jedoch von grossem Nutzen, behandelt er doch in vielen davon Themen, die auch Corbin von zentraler Bedeutung waren, so bspw. zu Böhme, Swedenborg, Oetinger, von Baader oder Schelling. Es überrascht deshalb auch nicht so sehr, dass eine seiner ersten Monographien, von der *Ecclesia spiritualis* und der franziskanischen Reformation ausgehend, von Joachim de Fiore handelt und die Widmung ‚Der kommenden Kirche‘ trägt (vgl. DERS., *Ecclesia Spiritualis*. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation, Stuttgart 1934). Anlass zu einem Wermutstropfen gibt jedoch folgendes: Benz trat 1933 in die SA und 1937 „als einer der ganz wenigen Theologen, die in diesem Jahr noch aufgenommen wurden“ in die NSDAP ein und diente während des Krieges „als Divionspfarrer an der Ostfront“ (vgl. TWORUSCHKA, Religionswissenschaft, 239). Die genannte Widmung kommt damit allenfalls auch in ein schiefes Licht... In Eranos las er ab 1953, wobei viele seiner wertvollen Eranos-Beiträge versammelt sind in Ernst BENZ, Urbild und Abbild. Der Mensch und die mythische Welt. Gesammelte Eranos-Beiträge, Leiden 1974. Laut HAKL, Eranos, 401, wurde er bereits 1934 durch Rudolf Otto als „glänzenden Kopf“ dem Eranos empfohlen.

d'où résulte quelque chose de nouveau de part et d'autre. Mais ce fait, c'est notre personne même. Et si Christ ce n'est pas cela, ce mode d'être même, alors il faut renoncer à dire que Christ est le contenu, la substance, le sujet, de ce qui s'appelle christianisme."<sup>1</sup> An dieser Aussage fällt zunächst einfach nur schon auf, dass Corbin in seinem iranischen Kontext von einem islamisch-christlichen Dialog spricht, womit folgerichtig nur er in Frage kommt, den christlichen Part zu vertreten! Verstand er sich also als christlicher Ansprechpartner im Gegenüber seiner muslimischen Freunde? Das ist an sich schon bemerkenswert genug. Gleichermassen bemerkenswert, jedoch nicht gleichermassen klar ist das, was er hier auch noch sagt. Offenbar ist er im Dialog nicht Problemen bspw. im Sinne von Uneinigkeiten dogmatischer Art begegnet, sondern hat im und durch den Dialog zu einem neuen Stand seiner selbst gefunden und respektive sein Gegenüber. Er nennt es ‚fait‘, was wohl am besten mit Ereignis übersetzt wird, wobei er es im selben Atemzug in Zusammenhang bringt mit einer Verwandlung des Personseins selbst, ja noch mehr: er sieht in diesem Ereignis oder Seinsmodus Christus selbst aufleuchten und bezeichnet eben dies als den Inhalt oder Inbegriff des Christlichen. Aber wie muss man das verstehen? Eine Seite weiter stellt er fest, dass das Gelingen eines so verstandenen Dialogs davon abhängt, wie sehr man in seiner eigenen Dogmatik festgefahren und verhärtet ist bzw. wie sehr man sein christliches Selbstverständnis oder seine ‚Christlichkeit‘ (‚connaissance chrétienne‘) an die Treue zu einem bestimmten Dogma gebunden sieht – „il importe de bien voir les problèmes et les tâches qui deviennent possibles ou impossibles, urgentes ou absurdes, selon le choix que l'on a fait soi-même pour soi-même.“<sup>2</sup> Die neuen und dringlichen, weil der Zeit gemässen Möglichkeiten eröffnen sich für Corbin also nur in der bereits bekannten ‚liberté spirituelle‘, d.h. in der Bereitschaft, sein Christentum mit neuen Augen zu sehen.<sup>3</sup> Diese neue Sicht ist nur in dem Masse möglich, wie man bereit ist, das Gewordene abzubauen, d.h. indem das, was man als überholt (dépassé) und vergangen in die Akten der Geschichte gelegt hat, von Neuem hervor holt und es in die Gegenwart setzt – „la remettre ‚au présent‘“<sup>4</sup> – und ihm eine neue Zukunft gibt.<sup>5</sup> Er meint damit all jene Aufbrüche des Geistes, welche innerhalb der christlichen Geschichte ebenfalls stattgefunden haben und damit echte ‚faits spirituels‘ waren, auch wenn sie nicht in den dogmatischen Rahmen des Lehramtes gepasst haben – deshalb gilt für ihn, dass es allem voran eben diesen allzu engen Rahmen zu überwinden gilt, der all dies Geistige in der Vergangenheit belassen und eingefroren hat: „Si cette idée de dépassement doit signifier quelque chose, il faudrait que ce fût en premier lieu le dépassement de cette position qui immobilise les faits spirituels dans le passé, en les soumettant aux lois de la chronologie irréversible, et n'entretient avec eux de rapport de ‚présence‘ que sous la forme de dogmes.“<sup>6</sup>

Zu Recht stellt er fest, dass es viele Christen während der Kirchengeschichte gegeben habe, welche sich nicht dem dogmatischen Rahmen beugen wollten, sich selbst aber durch und durch als Christen verstanden haben. Hat denn irgendein Lehramt – vor Gott! – das Recht, ihnen ihr Christsein abzuerkennen?<sup>7</sup> Corbin verneint dies entschieden, weil er der festen religionsphilosophischen und wesentlich normativen Überzeugung ist, dass der Aufweis des Wesens einer Religion, d.h. ihrer höchsten Blüte,

<sup>1</sup> CORBIN, De l'histoire des religions comme problème théologique, 142.

<sup>2</sup> Ebd., 143.

<sup>3</sup> Vgl. DERS., L'Ismaélisme et le symbole de la Croix, 123, wie auch DERS., Face de Dieu et Face de l'Homme, 215, wo er Berdjajew charakterisiert „avec fidélité et en toute liberté“ und damit auch sein eigenes Ideal und Selbstverständnis zum Ausdruck bringt.

<sup>4</sup> DERS., De l'histoire des religions comme problème théologique, 143. Siehe auch S. 144.

<sup>5</sup> In ebd., 149, schreibt er deshalb: „A moins que la théologie chrétienne n'accomplisse ce dépassement d'elle-même, il n'est pas à espérer que l'histoire des religions lui devienne un problème théologique, ni que le dialogue islamo-chrétien s'institue sur un plan théologique.“

<sup>6</sup> Ebd., 149. Zum ‚fait spirituel‘ schreibt er S. 144: „Un fait spirituel n'est jamais dépassé; c'est lui qui nous dépasse toujours, parce qu'il est l'instance perpétuelle, la possibilité d'une itération jamais close, conditionnant notre propre advenir au point de lui conférer le pouvoir de métamorphoser le passé.“

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 137: „De siècle en siècle, il n'a jamais manqué de chrétiens pour refuser les limites de pareil dogmatisme, et il n'est aucun magistère au monde qui ait autorisé pour leur refuser devant Dieu la qualité de chrétiens.“

nicht darin besteht, einfachhin den Pfad der Siegreichen noch irgendeine statistische Grösse als massgebend anzuerkennen, sondern vielmehr anhand desjenigen Kriteriums realisierbar ist, wonach es über die Geschichtlichkeit hinaus Transzendenz zu erschliessen vermag, um darin den Menschen in einen neuen, eschatologischen Stand seiner Existenz, d.h. seiner Überexistenz, zu versetzen. In diesem letzten, formalen Sinn ist er dem Barth des Römerbriefs gewissermassen bis auf diesen Tag treu geblieben, auch wenn er inhaltlich, d.h. bei der Frage, wo er diese Form eingelöst findet, zu ihm in einen diametralen Gegensatz gekommen ist.<sup>1</sup> Nur eine Theologie „de nos jours“<sup>2</sup> – wie er es gerade hier gerne sagt und damit wohl auch gegen die Dialektische Theologie schiesst –, welche einem ‚theologischen Realismus‘ verfallen ist und damit die Heilsgeschichte mit der empirischen Geschichte gleichsetzt –, nur eine solche Theologie ist unfähig, anderen Religionen in ästimmierender Weise zu begegnen, sodass sie diese schliesslich nur auf den geschmälerten Platz einer natürlichen Theologie zu verweisen weiss.<sup>3</sup> Für eine andere Theologie jedoch, für welche die Heilsgeschichte (*histoire spirituelle*) auf einer anderen Ebene als der allgemein historischen verläuft und darin mitnichten einfach einem flachen Psychologismus verfällt und auch nicht einer bloss natürlichen Theologie, für eine solche ist die Ausgangslage freilich eine ganz andere.<sup>4</sup> Da es sich in der Auseinandersetzung mit anderen Religionen um eine neue Ausgangslage und Aufgabenstellung handelt, schlägt er wie schon früher eine so verstandene Theologie als eine „science expérimentale“<sup>5</sup> vor.

Die Demarkationslinien einer solchen Theologie verlaufen dabei, sowenig wie sie zwischen den christlichen Konfessionen verlaufen, nicht zwischen den verschiedenen Religionen. Vielmehr trennen sie Seelen über Religionsgrenzen hinweg und gruppieren sie zu Seelenfamilien, welche nicht immer voneinander wissen, aber sich doch als verwandt erkennen würden.<sup>6</sup> Es ist an eben diesem Punkt, an dem sein normativer Religionsbegriff wieder zum Zuge kommt und er ohne weiteres zu wissen meint, welche Zeugnisse religiösen Lebens für eine solche Theologie von besonderem Interesse sind. Grundsätzlich sind es zunächst all jene, welche sich in derselben Situation vorfinden, nämlich in der Gegenwart eines göttlich geoffenbarten Buches – „c’est le phénomène du Livre saint, du Livre révélé, par lequel le croyant se trouve mis en contact direct avec la communication divine reçue par son prophète; toute l’affaire pour lui est d’en comprendre le sens, le vrai sens qui le concerne, lui, sa propre vie, sa mort et

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch BENZ, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, 454ff. Mit dem Grundsatz, wonach für Barth Religion Unglaube ist und für Benz hier die Feuerbach’sche These aktualisiert worden ist, wonach alle Religionen menschliche Erdichtungen des Geistes seien, hier jedoch nun mit der alleinigen Ausnahme der Gottesoffenbarung im Alten und Neuen Testament, kommt Benz gerade im Zusammenhang einer Theologie der Religionsgeschichte in Hinsicht auf Dialektische Theologie zum Schluss: „Zu ihrer Beliebtheit und Verbreitung hat nicht nur die Tatsache beigetragen, dass sie die alte pietistische Einstellung zu den ‚heidnischen‘ Religionen mit einem neuen überraschenden Argument bestätigte, sondern dass sie die bequemste war – man konnte sich mit dieser Formel alle Mühe des Studiums und einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen sparen, da sie ja nur ‚Religionen‘ sind.“

<sup>2</sup> CORBIN, *De l’histoire des religions comme problème théologique*, 137, vgl. auch S. 135.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 137.

<sup>4</sup> Den Vorwurf des Psychologismus kommt in ebd., 137 vor. Diesen musste sich bekanntlich auch C.G. Jung gefallen lassen und sehr wahrscheinlich nimmt dies hier auch Bezug auf ihn, wenn er sagt „que l’on est prompt à accuser de ‚ne faire que de la psychologie‘“ (vgl. dazu JUNG, *Psychologie und Alchemie*, 26ff.). Und auf den Vorwurf, so ‚nur‘ Psychologie zu betreiben, schreibt Corbin ganz im Sinne Jungs auch hier: „Et avec quel mépris on vous le dit! La question qui se pose alors est de savoir quelle idée il faut se faire de l’âme, et de l’âme avec son Dieu, pour en parler avec un tel mépris. *‘Rien que de la psychologie, vous dit-on à la légère, alors que si l’on comprenait la gravité de ce dont il s’agit, il faudrait dire: ‘Rien de moins que de la psychologie’.* Mais, avant tout, la question se pose de savoir en quoi et pourquoi cette ‘psychologie’ serait limitée à la mesure des initiatives humaines, tandis que la dialectique dans laquelle on emprisonne intrépidement les initiatives divines, serait, elle, surhumaine et surnaturelle? Il faut une impériale candeur pour être sûr que l’on transcende la théologie dite ‘naturelle’, parce que l’on assigne d’autorité de strictes limites à l’histoire du salut.“

<sup>5</sup> DERS., *De l’histoire des religions comme problème théologique*, 138.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 141.

sa résurrection“<sup>1</sup>. Corbin nennt in diesem Zusammenhang den Islam und das Christentum, es kämen aber natürlich noch weitere hinzu, insbesondere das Judentum. Und unter den erstgenannten sollte sich sodann besonders der protestantische Theologe angesprochen fühlen.<sup>2</sup> Corbin warnt aber zugleich davor, nun einfach Sätze aus den offenbarten Schriften wie nach einem Karteisystem ordnen zu wollen, ohne den phänomenologischen Grundsatz, die Glaubenden in Betracht zu ziehen, welche sich durch das Buch direkt von Gott angesprochen erleben.<sup>3</sup> Des weiteren kommt hinzu, dass durch diese Situation des direkten Angespochenseins durch das Buch die Frage nach dem wahren Sinn einhergeht, d.h. die Schrift nicht in einem äusseren Sinn und Buchstaben, einem blossen Gesetz belassen wird, sondern eine fortwährende Vertiefung hin zu einem geistlichen Sinn erfolgt, der nichts mit einer Allegorese zu tun hat.

Damit lichtet sich allmählich das Geäst und wie nicht anders zu erwarten war, rückt deshalb gerade im Falle des Islam die Schia in den Mittelpunkt. Dies umso mehr, als sie trotz des islamischen ‚Dogmas‘, wonach die Offenbarung mit dem Koran zu einem Abschluss gekommen sei, eine Fortführung der Offenbarung im Sinne einer Vertiefung derselben in Anspruch nimmt. Hier nimmt der Islam eine initiatische Form an, wobei der Führer zum verborgenen Sinn, nämlich der Imam, schliesslich selbst eben dieser Sinn ist.<sup>4</sup> Und weil schliesslich die Imamologie dieselbe Funktion einnimmt wie die Christologie im Christentum, so ist es hier, wo der Dialog eigentlich ansetzen müsste – ohne Schia gibt es für Corbin keinen sinnvollen Dialog zwischen Christentum und Islam. Und es ist nun eben dieser Dialog, den wir weiter oben angesprochen haben, durch den sich Corbin in einen anderen Stand oder Seinsmodus gesetzt gefühlt hat, den er in Zusammenhang mit Christus selbst bringt. Der entscheidende Punkt dabei ist, dass die Veränderbarkeit seines und eines jeden Christen Selbstverständnisses direkt davon abhängt, wie sehr man sich auf sein Gegenüber einzulassen vermag und dies eben im Besonderen und in ausgezeichneter Weise im Gegenüber des schiitischen Islam. Sofern man sich in der hierzu gebotenen ‚liberté spirituelle‘ wohl fühlt, findet man sich hier im Gegenüber zu einer religiösen Ansicht, welche im Dialog, in der Begegnung, in der Auseinandersetzung auf die eigene Christlichkeit ein neues Licht wirft: „il peut se faire qu’en approfondissant l’imâmologie, le christianisme se retrouve en face de lui-même, de sa propre *Imago*.“<sup>5</sup>

Was er damit meint, ist der bereits bekannte Grundgedanke, dass das Christentum in der Begegnung mit der Schia zu einer Form seiner selbst zurückfinden kann, welche im Strom der Geschichte unter die Räder gekommen ist. Allem voran meint er damit jene Form von Christologie, wie sie, vom Judenchristentum ausgehend, gerade auch auf die Ausbildung schiitischer Grundgedanken eingewirkt hat: „l’idée d’une religion prophétique universelle depuis Adam, l’idée des cycles de la prophétie, une idée du *Verus Propheta* réactivant celle qui fut professée primitivement par la christologie des judéo-chrétiens, lesquels ont tout de même droit, pour leur part, à la qualification de chrétiens.“<sup>6</sup> Und von hier ausgehend geht für Corbin der Bogen weiter durch Untergründe der westlichen Geschichte, wobei man diese Strömung nur allzu leicht vergesse, gerade was die Anfänge des Christentums betrifft, weil nämlich zu den Texten, die heute als kanonisch angesehen werden, der Kontext verloren gegangen sei, zu dem eben auch die heute sogenannten apokryphen Texte gehörten, wobei er explizit auch das Thomas-evangelium nennt, um von hieraus dann aber einen direkten Sprung zum protestantischen Spiritualismus zu machen: „Lorsque l’on se sera aperçu que texte et contexte, ainsi restaurés, reconduisent à une vision qui prédomine chez ceux que l’on a appelés les Spirituels du protestantisme, c’est alors

---

<sup>1</sup> Ebd., 136, vgl. auch 145.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 136.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 144: „Où et comment percevoir la résonance de ce Verbe divin comme tel, si l’on n’y croit pas et si les croyants ne sont pas là? Aucune phénoménologie n’atteindra son but, si elle se complaît dans les fausses notes.“

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 145f.

<sup>5</sup> Ebd., 149.

<sup>6</sup> Ebd., 139.

l'actualité de ces derniers qui s'imposera pour le dialogue dont il est question ici.<sup>1</sup> Auf's Ganze gesehen konnte sich im Christentum trotz des erklärten Abschlusses einer prophetischen Hermeneutik im 2. Jh. ein Aufbrechen parakletischer Inspiration immer wieder behaupten – „jamais autorité ni violence n'ont pu réussir à étouffer dans le christianisme la résurgence, l'éclosion irrépressible de l'esprit prophétique et de l'herméneutique prophétique. C'est là toute l'histoire de l'*Ecclesia spiritualis*“<sup>2</sup>, wobei er die bekannten Namen nennt, ausgehend von Joachim de Fiore über Böhme, Swedenborg und Schelling bis hin zu Bulgakow und Berdjajew. Es ist diese Seelenfamilie, in welcher er seine geistige Heimat sieht und deren verwandte Glieder er im schiitischen Islam wiedergefunden hat. Zwischen diesen beiden Familien besonders soll nach seinem Dafürhalten der Dialog vertieft werden und zwar auf einem eschatologischen Hintergrund, verstehen sich doch beide als unter einer parakletischen Inspiration stehend.<sup>3</sup>

Möchte man diese Art von Dialogverständnis bei Corbin in einem weiteren Sinne fassen, so sähe ich Anknüpfungspunkte bspw. bei Raimundo Panikkar.<sup>4</sup> Dieser legt nämlich, wie er in seinem Buch *Der neue religiöse Weg* ausführt, vier mögliche Grundhaltungen dar, wie man sich gegenüber einer anderen Religion ins Verhältnis setzen kann, wobei sie in der folgenden Reihenfolge das Gegenüber und Andere einer Religion in immer grösserer Wertschätzung belassen.<sup>5</sup> Meint er mit *Ausschliesslichkeit* den traditionell in eigentlich jeder Religion bestehenden Exklusivismus, so mit *Einschliesslichkeit* den entsprechenden Inklusivismus. Bezeichnet ersteres ein Verhältnis, welches den Wahrheitsanspruch vollständig und ausschliesslich in der eigenen Religion belässt, so anerkennt das zweite im Anderen eine Vorstufe oder Hinführung zum Eigenen. Das Gefälle zwischen den Religionen ebnet sich erst in der dritten Stufe ein, nämlich im *Nebeneinander*, dem typischen pluralistischen Modell, welches allen Religionen ihren eigenen Wahrheitsanspruch gelten lässt und sie so nebeneinander leben lässt, wobei sich die jetzt scheinbar ausschliessenden Ansprüche im Eschaton in eins treffen werden. Die vierte Stufe wird schliesslich als *Gegenseitige Durchdringung* bezeichnet (*perichoresis*) und erweist sich gerade im Horizont der heutigen Weltverhältnisse als eigentlich adäquat, sobald man das Gegenüber auf Augenhöhe erkennt und anerkennt und sich auf einen wahrhaft tiefen Dialog mit ihm einlässt, der von der Haltung bestimmt ist, mit der Möglichkeit einer Bekehrung zur Anschauung des Anderen zu rechnen. Für Panikkar ist dies auch ein „*innerreligiöser Dialog*“<sup>6</sup>, der sich nicht nur im Hinblick auf die transzendente Wirklichkeit in der Sprache meiner eigenen Religion auf religiöse Weise einlässt, sondern gleichermassen eben gerade als religiöse Suche auch in der Sprache meines Gegenübers. Das aber

<sup>1</sup> Ebd., 143.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 147.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 150f.

<sup>4</sup> Ich meine hierbei den religionsphilosophischen Ansatz Panikkars in der zweiten Hälfte seines Lebens, in welcher er von einem inklusiven Verständnis zu einem integralen bzw. ‚perichoristischen‘ Verständnis vorgerückt ist (vgl. Perry SCHMIDT-LEUKEL, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, München 2005, 413ff.). Corbin selbst nahm von ihm Notiz, jedoch noch aus seiner ‚inkluisiven‘ Phase und verweist in CORBIN, *En Islam iranien*, Bd. 1, 63 FN 42, auf einen Aufsatz Panikkars zu Melchizedek in Raymond PANIKKAR, *Eine Betrachtung über Melchisedek*, in: *Kairos: Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie* 1 (1959), S. 5–17. Dieser spiegelt noch klar das inklusive Verständnis, wie es die katholische Kirche insbesondere seit dem II. Vatikanum eingenommen hat. Dementsprechend schreibt auch Corbin: „on lira avec fruit un article de Raymond Panikkar, *Eine Betrachtung über Melchisedek*, pp.5-17. L'article est écrit dans la perspective de la théologie catholique, mais l'auteur pressent que le sacerdoce de Melchisédek recèle une universalité propre à fonder une théologie générale des religions“. Von Panikkar selbst, dessen Mutter spanische Katholikin war und dessen Vater Hindu, und der nach seinem Studium in Europa auch einige Jahr in Indien verbracht hat, ist aus seiner späteren Phase jener Satz bekannt geworden, wie er auch in jenem Buch zum Ausdruck kommt, auf welches wir hier verweisen: „Ich bin als Christ ‚gegangen‘, ich habe mich als Hindu ‚gefunden‘ und ich ‚kehre‘ als Buddhist ‚zurück‘, ohne doch aufgehört zu haben, ein Christ ‚zu sein‘.“ (DERS., *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*, München 1990, 51).

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 19ff. Gerade zur letzten der vier Stufen vgl. besonders auch sein Vorwort, 7ff.

<sup>6</sup> Ebd., 9ff.



heisst nichts anderes, als sich auf ihn in aller Tiefe und in allem Respekt einzulassen, die Welt aus seiner Bezüglichkeit heraus nachzuvollziehen, um schliesslich zu erkennen, dass seine Bezogenheit in mir selbst schon irgendwie vorhanden ist. Es ist nicht nur so, dass die Religion des Anderen mich selbst infrage stellt, sie kann mich auch bereichern, ja, noch mehr, sie kann mich letztlich zur Erkenntnis führen, dass seine Art und Weise „der Möglichkeit nach in der eigenen religiösen Welt bereits angelegt ist.“<sup>1</sup> So gesehen vertrat und lebte Corbin ganz klar die vierte Stufe der Verhältnisbestimmung, denn er hat sich in seinem innerreligiösen Dialog nicht nur ganz auf sein schiitisches (und sufisches) Gegenüber eingelassen und mehr und mehr in seiner Sprache gedacht, sondern auch in diesem Kosmos die *Imago* seiner eigenen Religion wiederentdeckt mit der Forderung, es aus der Eingefrorenheit in der Vergangenheit zu lösen und erneut relevant zu machen.

Für Panikkar steht im Hintergrund letztlich auch eine philosophische Grundannahme, der wir im Zusammenhang mit Corbin ebenfalls begegnet sind, und zwar im Hinblick auf seinen ‚monadologischen Glauben‘ personalistischer Prägung. Für Panikkar löst der innerreligiöse Dialog letztlich die philosophische Anthropologie ab. „Es gehört mit einem Wort zur Konstitution des Menschen, der ein Knotenpunkt im Gewebe der Relationen, eine Person ist – und nicht nur ein isoliertes Individuum, weder ein unbewusstes Atom noch eine Nummer im demokratischen Ganzen. Es ist unsere menschliche Konstitution, die uns dazu führt, in uns selbst das menschliche Universum und auch den Rest der Wirklichkeit zu entdecken. Der Mensch ist von seiner Konstitution her offen – nicht nur, weil das ganze Universum ihn durchdringen kann, sondern auch weil er die ganze Wirklichkeit prägen kann. Die Rede vom Menschen als Mikrokosmos bedeutet nicht, dass er als eine Welt im Kleinen neben einer Vielfalt von kleinen Welten gedacht wird, sondern sie bedeutet, dass er eine ‚Verkleinerung‘ der Welt, dass er die Welt – auf der menschlichen Stufe – ist. Der andere ist sicherlich ein *alius*, ein anderer Knoten im Gewebe der Relationen, eine ‚andere‘ Person. Der andere ist aber nicht ein *aliud*, eine andere ‚Sache‘ [...]. Der innerreligiöse Dialog, der uns hilft, den anderen in uns selbst zu entdecken – steht nicht geschrieben, liebe deinen Nächsten wie dich selbst, wie dein ‚Selbst‘? – trägt zur personalen Verwirklichung und zur gegenseitigen Befruchtung zwischen den Traditionen der Menschheit bei.“<sup>2</sup> Eben dies ist es, was Corbin sowohl als Philosoph wie als religiös Suchender angetrieben hat. Die Möglichkeiten des Anderen sind in den Augenschein zu nehmen, gerade in einer Welt, welche im 20. Jh. in der Gefahr stand, sich immer mehr auf eine bestimmte und verengte Anschauung hin zu vereinheitlichen und darin zu verengen. Und die Möglichkeiten des Anderen gilt es in einem weiteren Schritt im eigenen Kosmos zu assimilieren. Die Einsichten hierüber und die dazu erforderlichen philosophischen Methoden wachsen im Westen sonderbarer Weise gerade zu einem Zeitpunkt heran, in dem gleichzeitig im Osten jene anderen Anschauungen mehr denn je bedroht werden – im Falle des Islam gerade jene Formen des geistigen Islam, welchen Corbin eine besondere Potenz zuschreibt. Corbin ist also mehr als alles andere im Selbstverständnis eines Religionsphilosophen wie auch eines ‚Pilgers auf dem Weg des Geistes und der Wahrheit‘ unterwegs, welchem es darum geht, die vielgestaltigen Erfahrungen der Welt, auf Pionierwegen phänomenologisch erschlossen, in ein neues, durchaus theologisches Gebäude unterzubringen, jedoch im Zuge einer Art Reformation zum universell Spirituellen hin. In solchen Worten beschliesst er seinen hier zum Schluss besprochenen Vortrag, der als Zusammenfassung geradezu dieses ganzen dritten Teils angesehen werden kann: „Si l’on a vraiment compris de quoi il s’agit et ce qui est en cause, on ne reste pas neutre devant le choix entre l’Islam légalitaire et l’Islam spirituel. Celui-ci, sans doute, traverse de grands périls; à ses difficultés de toujours s’ajoutent celles qui résultent des impacts massifs de l’Occident. Si l’Occident met à son service sa propre expérience philosophique pour l’aider à surmonter une crise sans précédent, à réaliser avec lui, par une ‘réformation’, un édifice théologique digne de la magnifique tradition du shîisme et du soufisme, grâce à un dialogue devenu par là-même enfin une réalité, alors sans aucun doute cet Islam spirituel a et aura lui-même beaucoup à donner,

---

<sup>1</sup> Ebd., 27.

<sup>2</sup> Ebd., 13f.

sinon aux 'littéralistes', du moins à tous les pèlerins en esprit et en vérité."<sup>1</sup> Um den Bogen zur Anekdote ganz zu Beginn dieses Teils zu schlagen, drängt sich im Lichte dieses Zitates dennoch die Frage auf: War Corbin doch mehr religiöser Reformator als er dachte?

## E) Fazit: Postmoderne Wellen und Aspekte des Integralen

Heutzutage ist vermehrt die Rede vom Transhumanismus, also jener Ideologie, wonach der Mensch dank den massiven Fortschritten in Wissenschaft und Technik immer mehr in der Lage sein werde, seine biologisch-konstitutionellen Grundbegebenheiten einem ‚Update‘ zu unterziehen – sei es durch genetische Manipulationen zwecks längeren Lebens, sei es durch ein Upload seiner selbst in die Welt der Virtualität, sei es durch eine Hybridisierung von Mensch und Maschine, usw.<sup>2</sup> Von demjenigen Denken her gesehen, wie es Jean Gebser repräsentiert, käme dies sicherlich nicht seinem visionären Sprung ins Integrale gleich. Vielmehr wäre es eine krasse Fortsetzung dessen, was er damals schon wahrnahm unter dem Banner des technischen Fortschritts und was sich insofern noch ganz innerhalb des defizient gewordenen mentalen und also rationalistischen Paradigmas bewegt.<sup>3</sup> Anders gesagt, ist der Transhumanismus eine Idee, welche sich an jene des darwinistischen Übermenschen anschliesst. In beiden Fällen ist der Bruch mit dem Geistigen vollzogen, welcher von keinem Fortschritt behoben werden kann, gehe er in die Tiefen der genetischen oder atomaren Welt, oder gehe er in die endlose Weite des Alls. Solches Fortschritts- und Flachlanddenken bewegt sich auch für Corbin noch ganz im Horizont einer säkularisierten Eschatologie, während es ihm selbst um das ‚Mehr‘ des Menschen zu tun war, welches über diese Welt hinausgeht und von dem her erst der Mensch in seiner integralen Gestalt aufscheint. Gerade dieses geistige ‚Übermenschentum‘ gelte es angesichts der verengten Sicht der säkularen Welt zurück ins Bewusstsein zu bringen. Hierzu haben wir in den vorangegangenen Fazits schon einige Blickrichtungen geschärft, so auf das grundsätzliche Ungenügen des rationalistisch gewordenen mentalen Paradigmas in Teil 1, sodann auf die prinzipielle Tiefe des Mentalen in Teil 2. In diesem Fazit nun kommen endlich diejenigen Tendenzen in den Mittelpunkt zu stehen, welche laut den integralen Denkern den Weg hin zum Integralen markieren. Das Paradigma, welches Wilber dabei noch zwischen dem rationalen (orange) und integralen (gelb) sieht, nämlich das postmoderne (grün), markiert dabei die nötige Absprungbasis zum Integralen – denn bevor die Integration von unterschiedlichsten Perspektiven, Narrativen und Erfahrungsräumen vonstattengehen kann, müssen sie überhaupt erst in einer möglichst breiten wie auch spielerischen Auslegeordnung bewusst und ansichtig gemacht werden, denn bislang wurde allzu vieles durch die modernistische Brille ausgeklammert. Wie wir bereits gesehen haben, bewegte sich Corbin von allem Anfang an auf dieser neuen Welle, auf der in erfrischender Weise die Innenseite der Wirklichkeit erschlossen wurde. Diese Tendenz wurde bei Corbin ganz eindeutig beschleunigt wie auch bereichert durch seine Eingliederung in den Eranoskreis ab 1949. Die Wurzeln dieses Kreises am Fusse des Monte Verità reichten dabei von eher obskuren Ursprüngen in der modernen Theosophie, über die *Schule der Weisheit* von Graf Keyserling, bis hin

---

<sup>1</sup> CORBIN, De l'histoire des religions comme problème théologique, 150. Auch diesbezüglich ist Panikkar gleicher Meinung: „Man sollte nie über den Einfluss des Ostens auf den Westen reden ohne zugleich den noch grösseren Einfluss des Westens auf den Osten zu betonen.“ (PANIKKAR, Der neue religiöse Weg, 12). Und den innerreligiösen Dialog charakterisiert er auch im selben Sinn: „dieser innere Dialog führt das Individuum in eine Wüste, die reinigend, aber auch zerstörend wirken kann. Die Mauern der ‚Mikrodoxie‘ stürzen ein, aber wir werden um so weniger unter den Trümmern begraben, als es uns gelingt, die Steine aufzusammeln, um anstelle des bestehenden Hauses ein neues Haus zu bauen. Es geht dabei nicht um den Bau eines isolierten ‚Bunkers‘, sondern um ein Bei-sich, ein offenes Domizil für die Kommunikation mit der Wirklichkeit.“ (9).

<sup>2</sup> Vgl. Markus JANSEN, Digitale Herrschaft. Über das Zeitalter der globalen Kontrolle und wie Transhumanismus und synthetische Biologie das Leben neu definieren, Stuttgart 2015.

<sup>3</sup> Vgl. bspw. GEBSER, Ursprung und Gegenwart, Bd. 1, 77ff.

zum *religiösen Menschheitsbund* von Rudolf Otto. Eranos ist insofern aus demselben Krisenbewusstsein der 20er Jahre hervorgegangen, welches auch Corbins eigene Suche geprägt hatte. Dabei wurde auf alle Seiten hin nach Gegengewichten zur modernen Einseitigkeit geforscht, angefangen bei der Sehnsucht nach einer neuen Spiritualität, über die Entdeckung des Ostens, bis hin zur Würdigung jener besonderen Kraft, welche in der Beheimatung in traditionellen Kulturen beschlossen zu liegen scheint und zur Ausbildung eines ‚Menschheits-Gewissens‘ nötig wäre. Solche Wurzeln des Eranos im Blick, ergänzt Wasserstrom zudem mit folgender wichtiger Bemerkung: „The Nietzschean avant-garde currents that ran through Ascona, to be sure, had poured into that town before Eranos was initiated in 1933. Ascona was, as Martin Green put it, where ‘the counterculture began.’“<sup>1</sup> Mit anderen Worten: Eranos verwurzelte sich an einem Ort, woher eine grosse ‚grüne Welle‘ des 20. Jh. ihren Anfang nahm und welche sich durch Eranos nochmals dynamisierte. Corbin aber war ein überzeugtes und entscheidendes Mitglied dieses Kreises, der – laut Fröbe – wie kein ein anderer die Bedeutung des ‚tiefen Eranos‘ sah. Mehr noch: Eranos war m.E. ein wesentlicher Faktor für jenes Amalgam, welches, in der Nachkriegszeit anhebend, unter dem Begriff der New Age-Bewegung subsumiert und oft als Ausdruck postmoderner Spiritualität angesehen wird.<sup>2</sup> Denn machen wir uns die Kennzeichen dieser Bewegung bewusst, so finden wir vieles davon im Kernanliegen von Eranos vorgespart:<sup>3</sup> Erstens ist da der Wunsch nach einer Synthese traditionell esoterischer Weltentwürfe einer allumfassenden Sympathie der ‚Energien‘ mit den neuen Erkenntnissen aus den Naturwissenschaften; zweitens derjenige nach einer universellen Zusammenschau östlicher und westlicher Traditionen; drittens die Idee einer nicht nur die Biologie, sondern auch das geistige Leben umfassenden Evolution; viertens der Einbezug moderner Psychologie, insbesondere derjenigen C.G. Jungs; und fünftens schliesslich das wohl entscheidende Element, welches Hanegraaff als „The religion of the Self“<sup>4</sup> bezeichnet und geradezu als Inbegriff postmoderner Spiritualität bezeichnet werden könne.

Die New Age-Mentalität wurde freilich immer mehr und wohl zurecht pejorativ als Symptom der westlichen Konsumgesellschaft angesehen, insofern man sich hier besonders in der späteren Phase ab den 80er Jahren<sup>5</sup> vermehrt einfach derjenigen Elemente aus dem Supermarktladen von Religionsgeschichte, Naturwissenschaften und Psychologie bediente, die ‚für einen gerade stimmten...‘. Wie der Blick in den Eranos gezeigt hat, traf dies einerseits insofern zu, als jeder, ausgehend von seinem eigenen Arbeitsfeld, dazu eingeladen war – wie Corbin es formulierte –, in Freiheit von jeglicher Orthodoxie und in Spontaneität aus dem schöpferischen Grund heraus, ein Bild der Selbsterkenntnis zu entwerfen und es so in das Mandala des eranisch geschauten Selbst einzufügen. Andererseits war dieses Bemühen um Selbsterkenntnis jedoch offensichtlich tiefer und ernsthafter motiviert als das oberflächliche Herumschweifen im Selbstbedienungsladen spiritueller Angebote. In Eranos war man überzeugt davon, dass die Suche nach Selbsterkenntnis und Selbstrealisierung nicht einfach unterhaltsame Spielerei ist, sondern die Sache einer Notwendigkeit: Es sollten Auswege aus den einseitigen Einstellungen des modernen Bewusstseins gefunden werden, und zwar durch Ablegung einer eingebildeten Kulturdominanz des Westens, wie auch durch eine wachsende Begegnungsbereitschaft einerseits mit seinen eigenen seelisch-geistigen Tiefen, andererseits mit den Menschheitszeugnissen aus aller Welt in vergegenwärtigender und aktualisierender Weise. Weil ein solches Projekt aber in dieser Art unbestrittenermassen

<sup>1</sup> WASSERSTROM, *Religion after religion*, 226.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Wouter J. HANEGRAAFF, Art. *New Age Movement*, in: Lindsay JONES / et al. (Hg.), *Encyclopedia of Religion*. Second Edition, Detroit 2005, Bd. 10, S. 6495–6500.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 6497f.

<sup>4</sup> Ebd., 6498: „At the symbolic center of New Age worldviews, one typically finds not a concept of God but, rather, the concept of the (higher) Self, so that New Age spirituality has indeed sometimes been dubbed Self Religion (Heelas). The symbolism of the self is linked to a basic mythology, which narrates the growth and development of the individual soul through many incarnations and existences in the direction of ever-increasing knowledge and spiritual insight.“

<sup>5</sup> Ebd., unterscheidet in diesem Sinn zwischen „The New Age movement in a strict sense (1950s-1970s)“ (6495f.), und „The New Age movement in a general sense (1980s-1990s)“ (6496ff.).

ein Novum war, so erstaunt es nicht, dass die Gründerin von Eranos – Olga Fröbe-Kapteyn und also eine Frau! – es geradezu im Zeichen eines anbrechenden und neuen Zeitalters verstand, nämlich demjenigen des Wassermanns, wobei dies ja auch im Begriff des New Age mitenthalten ist! Frau Fröbe war dabei nicht alleine. Auch andere wichtige Vertreter des Eranos sahen diesen im Lichte von etwas neu sich Anbahnendem. So sprach Corbin von der Ausgiessung des Heiligen Geistes und damit vom Aufgang einer sophianischen Zeit der inneren und geistigen Kirche. Damit zusammenhängend mochte sich Jung seit der Reformation an kein gleich wichtiges Ereignis der westlichen Geistesgeschichte erinnern als an dasjenige, welches in Gestalt des Mariendogmas um 1950 soeben Einzug hielt ins kollektive Bewusstsein, nämlich die Erhöhung der Frau in den Himmel und damit die Ausbalancierung einseitiger Betonungen des Männlichen, Geistigen, Hellen und ‚Guten‘. Dass postmoderne Spiritualität gerade das Weibliche betont, wie auch die Natur und die Körperlichkeit, und dass sie den Blick vermehrt auch in die dunkleren und abgründigeren Regionen der Seele zu werfen wagt, indem sie die Erkenntnisse der (Tiefen-)Psychologie einzubeziehen bereit ist, sollte bereits klar geworden sein. Und wir finden mit bedeutsamen Ausnahmen Ähnliches auch bei Corbin! Dabei sei nochmals in Erinnerung gerufen, dass in der Frage nach dem Paradigma nicht entscheidend ist, ob die Vertreter eines bestimmten Paradigmas alle genau dasselbe sagen, sondern die Frage, ob in ihnen dieselbe Tendenz auszumachen ist, ob es also ähnliche Drehpunkte sind, worum ihr Denken kreist. Dies können wir bei Corbin mit Sicherheit sagen, denn ihn interessierten seit seinen jungen Jahren die Erde, der Engel, die Frau...

Mit Jungs Erwähnung des Mariendogmas kommen wir schliesslich auch wieder zurück zu Jean Gebser, von dem wir ja bereits inmitten von Teil 3 erfahren haben, dass er mit Eranos verbunden war. Es ist bemerkenswert, dass auch er jenes Dogma erwähnt, und zwar gerade im Zusammenhang seiner Suche nach Anzeichen der sich ausbildenden, integralen Bewusstseinsstruktur. Er schreibt dazu: „Die Weisheit der Kirche hat den neuen Anforderungen der Mutation weiser entsprochen, als es dem blossen Wissen der säkularisierten Theologie, der Philosophie, möglich war. [...] Die Wiedereinsetzung des Mutterprinzips in ihre Rechte, will sagen: in ihre Linke, die dadurch erfolgende Minderung des überbetonten Vaterprinzips zeigt deutlich, dass die Kirche den *ganzen* Menschen anerkannt wissen will. Die Betonung der leiblichen Himmelfahrt verlagert die religiöse Akzentuierung in die Sphäre der *Verklärung*, die als transparenter Vorgang eine der Formen der geistigen Durchsichtigkeit, der *Diaphanität*, ist. Nach der Kreuzigung, dem physischen Tode, tritt das Element der Verklärung, die geistige Geburt, in den Vordergrund. Wird der erfolgenden Mutation entsprechend sich das Christentum den Möglichkeiten gemäss, die ihm eingezeichnet sind, wandeln? Wird die Kirche des Gekreuzigten zu einer des Auferstandenen? Übernimmt Rom, was seit der patristischen Zeit in der Ostkirche vorbereitet wurde, der nicht das Fest der *leiblichen* Geburt, Weihnachten, sondern das Auferstehungsfest der *geistigen Geburt* das wichtigere war?“<sup>1</sup> Wir erkennen schnell, dass das, was er als heute zu aktualisierende Möglichkeiten des Christentums ansieht, auch bei Corbin aktiv war, jedoch über das Christentum hinaus. Noch klarer wird die Stossrichtung, wenn wir uns diejenigen Charakteristika bewusst machen, welche Gebser als symptomatisch ansieht dort, wo immer sich die Tendenz zum Integralen bemerkbar macht: „Überall dort werden wir von Manifestationen der aperspektivischen Welt sprechen dürfen, wo wir auf Themata stossen, die mehr oder weniger mit folgenden Stichworten umschrieben werden können: Das Ganze, Ganzheit, Durchsichtigkeit (Diaphanität), das Geistige (Diaphanon), Überwindung des Ich, Realisierung der Zeitlosigkeit [=archaisch], Realisierung der Zeithaftigkeit [=mythisch], Realisierung des Begriffs Zeit [=rational], Realisierung der Zeitfreiheit (des Achronon [=integral]), Zerbrecen des Räumlichen, Zerbrecen des nur Systematischen, Eindringen des Dynamischen, Anerkennung des Energetischen, Meisterung der Bewegung, Vierte Dimension, Überwindung des Patriarchats, Verzicht auf Herrschaft und Macht, Gewinn an Intensität, Klarheit (statt blosser Wachheit), Wandel des schöpferischen Ansatzpunktes.“<sup>2</sup> Vieles davon können wir zweifellos in direkten Bezug bringen mit

<sup>1</sup> GEBSER, Ursprung und Gegenwart, Bd. 2, 455.

<sup>2</sup> Ebd., 491.

dem, was wir in Teil 3 von Corbin her entfaltet bekamen. Schauen wir deshalb einige Aspekte ein wenig genauer an.

*Gewinn an Intensität, das Zeitproblem und Corbins Zugang zum Religiösen:* Auf die Schlüsselphase in Corbins Leben gesehen, welche wir während des Zweiten Weltkrieges ausmachen können, erkennen wir deutlich, wie sich in ihm eine neue Zugangsweise zum Religiösen ausbildete und welche in der eranischen Ergriffenheit ihren Begriff findet. Corbin war gerade bezogen auf das Religiöse in einem lebenslangen Kampf gegen die Ausschliesslichkeit eines abstrakten Zeitbegriffs, wonach mit Menschheitszeugnissen, losgelöst von der Präsenz ihrer Subjekte, nur noch Ideengeschichte betrieben werde. Für ihn und andere mehr war Eranos kein Ort einer möglichst objektiven Erforschung der Menschheitszeugnisse, sondern ein Ort der fragenden und aktualisierenden Selbsterkenntnis im Lichte des Menschheitspanoramas verschiedenster Zeiten. Man wollte seine eigene Zeit sein und zwar in Auseinandersetzung mit früheren Zeitformen, um in ihren Zeichen Seinsweisen in Erinnerung zu rufen und erscheinen zu lassen, welche durch die Brille abstrakter Zeit vergessen zu gehen drohen. Insofern war Eranos definitiv kein Ort neutraler Religionsforschung, sondern vielmehr selbst eine Station innerhalb der Religionsgeschichte, sozusagen auf transponierter Ebene. Corbins eigener Deutung gemäss, könnte man geradezu sagen, dass er sich nach der Kriegszeit wie ein Phönix aus der Asche des theologischen und philosophischen ‚Debakels‘ Kontinentaleuropas emporschwingen sah hin zu einer Denkform, welche sich vom konfessionellen Kontext losgelöst hat und in einer ‚liberté spirituelle‘ eine ‚experimentelle Theologie‘ oder ‚Wissenschaft des Lebens‘ zu entfalten versucht, welche sich im Horizont einer allgemeinen Theologie der Religionen bewegt und religionsphänomenologisch bzw. hierologisch den Sinn des Religiösen aus den Menschheitszeugnissen herauszudestillieren versucht. Mit konfessioneller und dogmatischer Theologie konnte er nichts mehr anfangen, vielmehr interessierten ihn als eigentlichen Religionsphilosophen einerseits religiöse Zeugnisse aus grundsätzlich aller Welt – freilich mit wachsendem Fokus auf Iran –, andererseits zogen ihn gerade diejenigen bislang unterdrückten häretischen oder esoterischen Formen an, welche unter dem Siegeszug der Mächtigen und damit als ‚Opfer der Geschichte‘ nicht gebührend zu Wort gekommen sind, deren Stunde er aber heute klar und deutlich gekommen sah. Diese ganze Haltung kann man eindeutig als postmodernes Anliegen betrachten, denn das sensibel gewordene Ich interessiert und solidarisiert sich vermehrt mit Minderheiten<sup>1</sup> und dies umso mehr, als hier verloren gegangene Möglichkeiten vermutet werden, welche es heute gerade im Hinblick auf das spirituelle Leben zu aktualisieren gälte. In diesem Zusammenhang ist denn auch Corbins normativer Religionsbegriff zu erwähnen. Sicherlich mochte er religionswissenschaftlichen Erklärungsversuchen des Religiösen einen gewissen, jedoch klar sekundären Wert beimessen, so gerade historischen, psychologischen, am wenigsten aber soziologischen – und gerade darin ging er sicherlich nicht mit der postmodernen Tendenz einher, mit der „Texte aller Art [...] mit bemerkenswerter Sensibilität auf ihre rhetorischen Strategien und politischen Funktionen untersucht“<sup>2</sup> werden. Dies ist gewiss ein grosser blinder Fleck bei Corbin, welcher wohl dazu beigetragen haben könnte, dass er die Möglichkeit einer Islamischen Revolution im Iran nicht kommen sah oder nicht kommen sehen wollte. Denn sein Blick war ganz gebannt von dem, was er als das eigentlich Religiöse in religiösen Phänomenen zu erkennen vermeinte, und eben dieser Blick hat etwas klar Normatives. Nach Corbin geht es hier immer um die grundlegendsten, universalen Fragen des Menschseins, um die innerste Natur des Menschen und damit letztlich um die Suche nach sich selbst im Lichte des Heiligen. Damit ein hierologisch orientierter Religionswissenschaftler bzw. Religionsphilosoph solches in der Fülle konkreter Zeugnisse sicht-

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu bspw. TARNAS, Idee und Leidenschaft, 504.

<sup>2</sup> Ebd., 504: „Ein [von den westlichen Werten] desillusionierter Blick richtet sich auf rücksichtslose Expansion und Ausbeutung, die die westliche Zivilisation von Anfang an begleiteten: die Habgier der Eliten von der Antike bis zur Moderne; Kolonialismus und Imperialismus; Sklaverei und Genozid; Antisemitismus; Unterdrückung von Frauen, Andersfarbigen, Minderheiten, Homosexuellen, Arbeiterklassen, Armen; Vernichtung von eingeborenen Gesellschaften in der ganzen Welt; arrogante Unsensibilität gegenüber anderen kulturellen Traditionen und Werten; grausamer Missbrauch anderer Lebensformen; blindwütige Plünderung des Planeten.“

und sagbar machen kann, muss er deshalb eine entsprechende Disposition haben, mit der er sich in die Gegenwart dessen begeben kann, dem das religiöse Phänomen einst galt. So problematisch dies erscheinen mag, so entschieden sah er hierzu eine notwendige ‚formation spirituelle‘ vorausgesetzt, durch die, im Sinne einer Intensivierung des Bewusstseins, die Fähigkeit in einem wächst, jemandes anderen Zeit und Zeuge zu sein und mit den Augen seines Glaubens zu sehen, was er (oder sie) einst schaute. Mitgegeben in diesem normativen Religionsbegriff ist schliesslich die zentrale Fokussierung auf diejenigen Augen des Glaubens, welche als mystisch und noch mehr als theosophisch zu charakterisieren wären, denn nicht nur um die mystische Erfahrung allein soll es gehen, sondern auch darum, diese philosophisch zu bearbeiten. Mag Religion noch viele andere Aspekte (um nicht zu sagen: Funktionen) haben, sie interessierten Corbin nicht, als allein diejenigen, welche jene Augen offenbaren als die höchste und eigentliche Möglichkeit des Religiösen. Eben diese schien ihm von ganz besonderem Interesse für eine Religiosität ‚nach den Religionen‘ zu sein. Jedoch scheint es eben da eine Blockade zu geben.

*Der Verzicht auf Herrschaft und Macht, die Überwindung des Patriarchats und Corbins Frage nach dem Agnostizismus im Westen:* Corbin war sich sehr wohl bewusst, dass sein Zugang zum Religiösen und sein Verständnis von Philosophie in der akademischen Welt nicht en vogue waren. Und er war der selbstbewussten Überzeugung, dass dem nicht notwendig so sein müsste, sondern vielmehr schon Ausdruck einer Wahl ist. Die heutige Religionswissenschaft – so sein Vorwurf – versucht Religion nur noch mit areligiösen Begriffen zu begreifen und begreift sie eben damit nicht in ihrem Wesen oder Urphänomen. Er sah zwar in der aufstrebenden Phänomenologie einen Ausweg, die religiösen Phänomene aus aller Welt und aller Zeit zu ‚retten‘. Aber er stellte sich zugleich vertieft die Frage, wie es kommen konnte, dass heute im akademischen Diskurs der westlichen Welt vermehrt nur noch in areligiösen Begriffen von Religion und damit in Ausklammerung des eigentlich Religiösen gesprochen werden kann, mithin, wie es letztlich dazu kam, dass der Geist oder Intellekt, einst geheiligt durch seinen Bezug zur Transzendenz, desakralisiert und rationalisiert worden ist. Gerade eine solche Spurensuche scheint bei den hier einbezogenen integralen Denkern ein zentrales Anliegen zu sei. Auch wenn dabei die entsprechenden Narrative nebst Gemeinsamem auch ihre je eigenen Akzente haben, so ist doch die allgemeine Hauptaussage diejenige, dass die Einstellung des modernen Bewusstseins heute nicht der Weisheit letzter Schluss ist und dass deshalb der Frage nach den Gründen dieser Entwicklung nachgegangen, wie auch dem Bemühen Raum gegeben werden sollte, verloren gegangene Möglichkeiten in ihrer Eigenart zu würdigen und sie dadurch zurück in die integrierende Gegenwart zu holen. Ein wichtiger Akzent bei Corbin kommt diesbezüglich dadurch zum Ausdruck, dass er dem modernen Paradigma die säkularisierte Autorität eines kirchlichen Lehramtes vorwirft und als Sozialisierung und Laisierung bzw. Vergesellschaftung des Geistigen brandmarkt. Die Entwicklung dahin sah er während 2000 Jahren sich aufbauen durch verschiedene Phasen hindurch. Als Endpunkt sieht er eine Historisierung des Bewusstseins, welche, der vertikalen Dimension völlig entfremdet, von einem neuen Mythos der Geschichte erzählt, nämlich einem naiven Fortschrittsglauben. Der Blick über diese Welt hinaus wurde damit gekappt, das Individuum hat sich an die gesellschaftlichen Normen zu halten und so mit seiner Zeit zu gehen. Gott ist tot und eine Botschaft von jenseits dieser Welt nicht mehr im Rahmen des Denkbaren. So haben sich schliesslich die Vergesellschaftung des Geistigen in der Entgeistlichung der Gesellschaft und die Historisierung des Glaubens in der Säkularisierung der Eschatologie vollendet, und auf die Verwerfung der Gnosis folgte Jahrhunderte später der moderne Agnostizismus. Mit der Autorität, mit der einst das kirchliche Lehramt setzte, was geht und was nicht geht, mit eben dieser, nun aber säkularisierten Autorität, werden der Gesellschaft neue Normen auferlegt, denen sich das Individuum zu fügen hat. Auch wenn Corbins Überlegungen hierzu interessant und erwägenswert sind, so muss natürlich doch auch gesagt werden, dass der moderne Agnostizismus gerade innerhalb der Wissenschaften kein prinzipieller, sondern ein methodischer ist. Und auch die Verbannung der Transzendenz als etwas Denkbare ist keine allgemeine, sondern nur eine solche ins Private und Subjektive. Und doch sieht Corbin eben darin – durchaus nach postmoderner Manier – eine verkappte Form der

kollektiven Herrschaft, die man so nicht akzeptieren muss. Gerade das gnostische und Corbin liebe Perlenlied der Thomasakten spricht ja davon, wie das Wissen um die Herkunft des Helden unter dem Druck der kollektiven Normen ins Vergessen abgeleitet, die heilsame Gnosis also vom Drachen des Agnostizismus verschlungen wird.<sup>1</sup> Corbin war in seiner Religionsphilosophie von eben solcher Gnosis orientiert und in deren Licht bezweifelte er die Neutralität des Projektes der Moderne. Mit ihm lässt sich deshalb durchaus fragen, was geschieht, wenn in einer Gesellschaft die grossen, spirituellen Fragen von ihrer Mitte weg marginalisiert werden und alles nur noch durch die Linse des agnostischen Verdachts und der Empirie gesehen wird. Wilber gibt auf seine Art<sup>2</sup> eine Antwort dahingehend, dass dies einer „Einebnung des Kosmos“<sup>3</sup> gleichkomme hin zu einem Flachland ohne jede Tiefe. Als Gegengewicht dazu aber sieht er schon jetzt die „transpersonale Morgendämmerung“ im Aufgange als ein Zeitalter „des wahrhaft universalen Menschen“<sup>4</sup>. Und auch Gebser anerkennt im Gleichklang mit Corbin, dass „der Totsagung Gottes [...] auch eine Totsagung des Menschen folgen müsse“<sup>5</sup> – denn dies war „ein Mord am innersten Wesen des Menschen“<sup>6</sup>. Für Corbin war es gerade die Gnosis, welche den inneren Menschen zum Leben erweckt und er sieht die Zeit gekommen, ihre Orientierung im anbrechenden sophianischen Zeitalter wieder zu erinnern, rückt hier doch gerade die Gestalt der Sophia und damit die Frau in den Mittelpunkt und mit ihr die Entmachtung patriarchaler Herrschaftsstrukturen – und seien es säkularisierte Formen rationalistischer Engführungen.

*Die Überwindung des Ich und Corbins integraler Humanismus:* Der Weg, den es nach Corbin jetzt anzustreben gilt, orientiert sich nicht mehr in der Horizontalen und damit in der räumlichen Erweiterung des Bewusstseins, sondern in einer Vertikalen und damit in einer Intensivierung des Bewusstseins. Corbin spricht diesbezüglich vom integralen Humanismus, welcher höhere Dimensionen des Menschseins (le „plus que l’homme“) miteinbezieht, als dasjenige Menschenbild, welches die Moderne hervorgebracht hat. Damit geht dieser integrale Humanismus in eine völlig andere Richtung, als der eingangs erwähnte und heute um sich greifende Zug zum Transhumanismus, welcher, so modern er sich auch geben mag, als naiver Fortschrittsglaube sich noch immer ganz im Flachland eines eingeebneten Kosmos bewegt. Gebser selbst spricht vorsichtig von jenem „Kern“, der „fast untangiert vom Irdischen, da selber das Irdische nur tangierend, [...] wahrscheinlich mit der Ursprungsgegenwart identisch ist und der als solcher auch den Menschen, und zwar jeden Menschen als einzelnen [!], bildet oder formt, gestaltet oder richtet.“ Explizit möchte er die „Begriffe wie Essenz, Wesenheit, Substanz, Über-Ich, Selbst, göttlicher Funke und andere vermeiden“ und lieber „mit dem Ausdruck ‚das Sich‘ umschreiben, das in der Reflexivität des Ich sichtbar werden kann“<sup>7</sup>. Corbin geht einen Weg, der weit weniger vorsichtig ist. Dabei steht bei ihm, gemäss seines normativen Religionsbegriffs, welcher sich in der himmlischen *Daēnā* verdichtet, jene Idee im Mittelpunkt, die gerade auch postmoderne Spiritualität zentriert, nämlich das Selbst. Ganz entscheidend, und damit auch von Wilber sich abhebend, gibt er

<sup>1</sup> Otto BETZ / Tim SCHRAMM, Perlenlied und Thomas-Evangelium. Texte der frühchristlichen Gnosis. Mit Illustrationen von Regine Elsner, Zürich <sup>3</sup>1993, 23ff.

<sup>2</sup> Auch Wilber betont den Wert der Gnosis, wie sie insbesondere von den alexandrinischen Theologen, namentlich Origenes, herkommt, jedoch mit einer entschieden und fragwürdig antipersonalistischen Deutung, wenn er von Origenes schreibt: „Er glaubt nicht an das Weiterleben der Einzelseele oder des Ich, er glaubt nicht, dass das Heil in so etwas wie Fortdauer des Ich besteht – das wäre sogar die Hölle. Erlösung liegt für Origenes vielmehr in der Entdeckung, dass Gott alles in allem ist – kurz, er war von ganz und gar neuplatonischer Ausrichtung.“ (WILBER, Eros, Kosmos, Logos, 479) Wilber begeht hier also gerade selbst eine Einebnung anderer Art, indem er den letztendlichen Wert des Einzelnen im Namen eines von Corbin zurecht kritisierten platten Monismus abspricht. Im Widerspruch zu Wilbers Origenes-Deutung vgl. auch ORIGENES / Hans Urs VON BALTHASAR, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften, 426ff.

<sup>3</sup> WILBER, Eros, Kosmos, Logos, 492ff.

<sup>4</sup> Ebd., 575ff.

<sup>5</sup> GEBSER, Ursprung und Gegenwart, Bd. 2, 454.

<sup>6</sup> Ebd., 484.

<sup>7</sup> GEBSER, Ursprung und Gegenwart, Bd. 1, 201.

dem Ganzen aber eine angelologische Fundierung, welche m.W. recht einzigartig in der geistigen Landschaft des 20. Jh. steht. Ausgangspunkt war ihm hierbei Suhrawardī, mit welchem er das eranische Konzept vom Selbst dahingehend vertiefte, dass es einerseits anschlussfähig wurde mit einem personalen Gottesbegriff, andererseits aber gerade diesen Gottesbezug entschieden individualisiert. Zudem verengte sich Corbins Perspektive gegenüber Jung nicht auf ein tiefenpsychologisches Spektrum, sondern öffnet einen metaphysischen Horizont mit der expliziten Erwähnung und Postulierung eines Überbewusstseins. In der Figur des Engels als eines *geistigen* Archetyps kommt der Mensch in seiner integralen Gestalt ins Blickfeld, und es ist eben diese Figur, von der her Corbin für eine Fundamentalangelologie plädiert, in deren Rahmen denn auch die Anthropologie einzuzeichnen wäre. Auch wenn Corbin den Begriff des Transpersonalen nicht mochte, eben gerade deshalb, weil er das Personale zu transzendieren scheint und dies bei Wilber offensichtlich auch geschieht, so ist es doch bemerkenswert, wie dieser zugleich Jung dahin gehend kritisiert, dass er sich in seinem Pochen auf die Archetypen noch zu sehr in einem kollektiven Meer der Vergangenheit bewege, worin es noch zu wenig Differenzierung zum Einzelnen hin gebe. Demgegenüber betont er: „Ich glaube aber, dass es echte mystische Archetypen gibt, transzendente Archetypen [...], die nicht als Erbe der Vergangenheit erklärt werden können; es sind unbekannte Attraktoren, die in unserer Zukunft liegen, Omega-Punkte, die noch nie kollektiv Gestalt angenommen haben, aber sich jedem einzelnen als Struktur-*Potentiale* darbieten: es sind künftige Strukturen, nicht vergangene.“<sup>1</sup> In eine ähnliche Richtung – jedoch mit dem bedeutsamen Unterschied zum Omega-Punkt! – ging auch Corbin, und er bedachte sie im Prisma des esoterischen Islam, in welchem er eine immer wiederkehrende Denkfigur aufzudecken meinte, welche im Kathenotheismus seinen Begriff findet. Dieser schien ihm deshalb besonders geeignet, weil er eben genau jene beiden Momente aufrecht erhält, welche er zu opfern nicht bereit war: Einerseits das hohe und nicht mehr aufgebbare Gut der Moderne, nämlich die Individualität, welche aber andererseits eben gerade nicht autonom, sondern theonom begründet ist, und zwar in einem individualisierten und personalen Gottesbezug. In diesem angelologischen Bezug zwischen Mensch und Gott bleiben beide nach oben hin offen und machen den Raum einer endlosen Entfaltung auf. Corbin hat dabei besonders aus dem esoterischen Islam einige Formeln in sein Denken importiert, welche diesem Richtung und Orientierung geben: Angefangen beim Hadithen, wonach derjenige sich selbst erkennt, der seinen Herrn erkennt; über kathenotheistische Formeln wie diejenige von 1x1 gegenüber derjenigen eines abstrakten Monotheismus einerseits ( $n+1$ ) und einem platten Monismus andererseits ( $1=1$ ); oder diejenige, welche bis in seine frühen Jahre zurückreicht und immer wiederkehrt in der Rede vom Alleinigen zum All-Einigen; bis hin zum ‚Kampf für den Engel‘, bei dem der Einzelne im kosmischen Drama nicht einfach nur ein belangloser Tropfen im kosmischen Meer ist, sondern entscheidendes Mit-Glied des kosmischen Licht-Tempels. Das ‚Mehr‘ des Menschen ist in all dem im Pol begründet, welcher diese Welt übersteigt und auf den hin der Mensch, sofern er ganz Mensch werden möchte, orientiert bleiben muss. Eben dies aber gewährleistet eine prophetische Philosophie, die um die Desorientierung eines agnostischen Denkens weiss und deren Formulierung er in der ‚integralen Schia‘ vorfand, wo der Imam sowohl die Anthropomorphosis Gottes wie auch die Angelomorphosis des Menschen anzeigt. Damit sind wir bei einer weiteren zentralen Denkfigur angekommen, welche laut Gebser den Hervorgang des Integralen anzeigen könnte.

*Durchsichtigkeit (Diaphanität), das Geistige (Diaphainon) und Corbins Problem mit der Inkarnation:* Die Idee der Transparenz, der Durchsichtigkeit oder des Durscheinens ist bei Corbin omnipräsent und gerade dort auszumachen, wo er die ‚docketische Tendenz‘ der Inkarnationsidee gegenüberstellt. Für einen christlichen Theologen mag es befremdend und irritierend sein, wie nah sich Corbin dabei an alternative Denkformen der Christologie heranwagte und scheinbar die christliche Christologie einer islamischen einfachhin preisgab. An diesem Punkt werden wir uns erneut bewusst, wie wenig Corbin

---

<sup>1</sup> WILBER, Eros, Kosmos, Logos, 309.



Theologe im üblichen Sinne war, sondern eben vielmehr ein Religionsphilosoph, der, mit religionsphänomenologischer Brille versehen, religiöse Denkfiguren auszuloten versuchte daraufhin, inwiefern sie heute im Horizont einer allgemeinen Theologie der Religionen Sinn machten. Für ihn war die Begegnung mit dem Fremden auch eine Begegnung mit den Möglichkeiten in seiner eigenen angestammten Religion. Dogmatische Setzungen bedeuteten ihm nicht viel, so wenig ihm Orthodoxien aller Art etwas bedeuteten. Er sieht darin viel eher die Behinderung von Möglichkeiten, die es gerade heute wieder wach zu rufen gälte. Ist nämlich das Dogma von seiner mystischen und geheimnisvollen Quelle losgelöst, so ist nur noch Erstarrung die Folge. Auf Seiten des Christentums richtet sich dies bei ihm insbesondere gegen die offizielle Christologie der Zweinaturenlehre und des Inkarnationsdogmas. Erstere begrenzt und beschränkt seiner Meinung nach sowohl die Natur des Menschen wie auch diejenige Gottes, letzteres wiederum hatte seiner Meinung nach eine enorme Veräusserlichungsbewegung im westlichen Bewusstsein zur Folge. Gerade heutzutage viel sinnvoller erschien ihm das doketische Denken, welches Gott nicht in dieser Welt einzufangen und damit zu begrenzen vermag bis hin zum Tode Gottes selbst, sondern welches durch seine metamorphosierende Natur vielmehr den Menschen weiteren und höheren Horizonten entgegenzuführen vermag. Das Grundgesetz, welches er darin zu erkennen meinte, sah er in der schönen Formel auf den Punkt gebracht, welche lautet: *talem eum vidi, qualem capere potui*. Hier scheint das Gottesbild oder Gottesideal davor gewahrt zu sein, zu einem Idol und Götzen degradiert zu werden. Vielmehr bewahrt es seine wesentliche Funktion der *Durchsichtigkeit* auf Gott hin und der *Diaphanität* von Gott her, und dies in wachsender Schönheit als der wesentlichsten Theophanie. Andererseits führt das Festmachen an einem bestimmten Gottesbild gerade dazu, dass dieses, in der Loslösung vom mystischen Quellgrund, immer opaker und undurchsichtiger wird, bis es schliesslich aufhört ein Ideal zu sein und damit zu einem ausschliessenden Idol und Götzen verkommt. Einer doketischen Theologie, so seine Meinung, würde dies viel weniger geschehen. Zugleich wäre sie auch anschlussfähiger – gerade auf dem Hintergrund einer allgemeinen Theologie der Religionen – mit der Idee eines universellen Prophetentums im Sinne eines *Verus Propheta* oder eines Heiligen Geistes der Führung, welcher an verschiedenen Orten zur Offenbarung drängt und die Menschen, entsprechend ihres Standorts und ihrer Fassungskraft, leitet und emporführt.

Im Sinne einer allgemeinen Theologie der Religionen sind dies einleuchtende Gedanken, aber es stellt sich doch die Frage, ob eine christliche Theologie die Inkarnationsidee einfach so aufgeben kann – wohl kaum! Sie ist das Grunddatum des Christentums überhaupt, wie zugleich eben auch das Skandalon (I Kor 1,23) gegenüber jedem Versuch, in einen einvernehmlichen Dialog mit anderen Religionen zu treten, selbst auf dem Hintergrund einer allgemeinen Theologie der Religionen. Es sei denn, man schaffe es, einen *ta'wīl* auch der Inkarnation Gottes zu vollziehen. Schwebte nämlich Corbin ein *ta'wīl* des Christentums vor, d.h. eine spirituelle Exegese seiner Grundgeschichte und damit eine Rückführung des Christentums zum Ursprung seiner selbst, indem die Christusgeschichte unter dem Vorzeichen eines inneren Mysteriums verstanden wird, welches damit weniger auf der Bühne der Historie als vielmehr im Innern der Seelenebene stattfindet, so stellt sich die Frage, weshalb eine solche Auslegung nicht auch auf die Inkarnationsidee bezogen vollführt werden kann. Denn was in ihr aus theologischer Sicht niemals preisgegeben werden kann, ist die Wahrheit der sich entäussernden Liebe und Barmherzigkeit Gottes zur Welt und zum Menschen hin, durch welche die verirrtten und gebrochenen Anteile des Menschseins heimgeholt werden zurück ins Heil. Wieso, fragt man sich, kann nicht auch dies als Geschichte gedeutet werden, welche ihren Ankerpunkt nicht so sehr im Historischen als vielmehr im Metahistorischen hat? In diese Richtung geht gerade auch Halbfas, wenn er schreibt: „Mit dem Übertritt in die neue Dimension des Bewusstseins vollzieht sich also eine Unterordnung aller früheren Bewusstseinsdominanten. Damit verändert sich auch der Umgang mit dem magischen und mythischen Erbe. So wurde unter den Bedingungen des rationalen religiösen Denkens der Mythos zwar im Blick auf *nichtchristliche* Religionen als Mythos benannt, doch soweit mythische Inhalte den *christlichen* Glauben bestimmen, blieb diese Kennzeichnung bis heute verpönt. Von einem ‚Christusmythos‘ zu

sprechen, ist Psychologen wie C.G. Jung oder Erich Fromm vorbehalten, aber ein Theologe, der so redet, macht sich des Systemverrats verdächtig. Doch der Überschnitt ins integrale Bewusstsein wird eine Theologie reifen lassen, die sich mit den Mythen der eigenen Tradition befassen kann, und dabei den ins Dogma überführten Mythos auch als Mythos benennt. Die einseitige Abwertung, die unter rationaler Dominanz den Inhalten früherer Bewusstseinsstufen zuteil wurde, wird einer Wertung weichen, die dem Mythos wie dem Dogma neue Zugänge erschliesst. Das darin erreichbare Niveau lässt sich vielleicht als eine Metabene des mythischen wie dogmatischen Bewusstseins beschreiben, auf der metaphorische wie symbolische Sprache ebenso intuitiv wie reflexiv verstanden wird.“<sup>1</sup> Gerade dies aber ist doch der Punkt bei Corbin: Der Mythos einer Religion wird im Lichte des Logos nicht einfach hinfällig, vielmehr verwandelt er sich zur Metahistorie eines mystischen Aufstiegs, wobei das Dogma gerade in seiner symbolischen Kraft wieder durchscheinend und transparent wird – es sei denn, der Mythos wird historisiert, das Dogma rationalisiert und damit das Bewusstsein blockiert. Gerade die Mysterienreligionen der Antike betreffend, bei denen sich der Myste mit dem Schicksal eines sterbenden und werdenden Gottes kultisch identifiziert hat, wird zwar gerne auf die Ähnlichkeit mit der Christus-Geschichte aufmerksam gemacht, jedoch mit dem entscheidenden Hinweis, dass sich diese Geschichte nun eben tatsächlich historisch und nicht nur mythisch ereignet habe, womit sie sich denn von allen anderen fundamental unterscheide.<sup>2</sup> Vielleicht, so könnte man sagen, ist gerade dies der Mythos des offiziellen Christentums, nämlich die Historisierung eines Mythos, wodurch er einerseits äusserst stabil und überlebensfähig selbst innerhalb eines mentalen Paradigmas geworden ist, andererseits aber auch das menschliche Bewusstsein nach aussen hin verlagert und fixiert hat, sodass der Bezug zur Metahistorie immer mehr aus den Augen verloren gegangen ist. Worauf aber der Christus-Mythos nach Jung wie auch nach Corbin wesentlich verweist, ist nicht so sehr das historische Faktum einer ‚Fleischwerdung Gottes‘, als vielmehr das Faktum der Bewusstwerdung des Menschen über die Menschlichkeit Gottes (wie auch die Göttlichkeit des Menschen). Damit aber ist gesagt, dass das Wesentliche dieser Offenbarung nicht auf der Ebene der Historie, als vielmehr im menschlichen Bewusstsein geschehen ist. Diese neue und normative Einsicht in das Wesen Gottes als eine durch und durch menschliche Liebe (Humanus!) richtet das religiöse Bewusstsein fortan grundlegend aus. Aber es ist eine Einsicht im Sinne einer Bewusstwerdung und nicht im Sinne eines historischen Datums, welches chronologisch einmalig und unwiederholbar fixiert wäre. Eine so verstandene doketische Lesart des Christus-Mythos wäre freilich sehr viel anschlussfähiger auch zu anderen Religionen hin, wie sie zugleich als Massstab dienen könnte in dem Sinne, als sich der Wert oder das Niveau einer religiösen Anschauung daran messen liesse, inwiefern in ihr das Menschliche und Göttliche strikt aufeinander bezogen wären. Eben dies meinte Corbin auch in der integralen Schia vorzufinden, nur dahingehend nuanciert, dass das eine Mysterium des Menschen und Gottes mehr in doketischer Schweben und damit in der Metahistorie gehalten wird. Scheint das christliche Bewusstsein in seiner buchstäblichen Auslegung wie fixiert zu sein auf das vergangene, historische Datum und Faktum der Menschwerdung, welche sich zudem im sühnenden Kreuzestod verdichtet, so scheint eine vom Auferstehungslicht her leuchtende doketische Tendenz mehr eschatologisch und damit auf eine geistige Geburt hin ausgerichtet zu sein. Hier schliesst sich denn auch der Kreis zu Gebser, der ausgehend vom Mariendogma betont, dass hier eine Akzentverlagerung geschehen sei hin zur Thematik der Verklärung und Diaphanität, sodass nicht mehr so sehr die leibliche Geburt und das Kreuz, als vielmehr die Auferstehung und die geistige Geburt im Zentrum stünden.

*Ganzheit, das Ganze und Corbins monadologischer Glaube:* Als letzte hier zu besprechende integrale Tendenz in Corbins Denken muss sicherlich sein ‚monadologischer Glaube‘ erwähnt werden, der wohl

---

<sup>1</sup> HALBFAS, *Der Glaube*, 39.

<sup>2</sup> Vgl. bspw. Eduard LOHSE, *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen <sup>10</sup>2000, 171ff, v.a. 173. Vgl. auch Gerd THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh <sup>2</sup>2001, 96ff., der diesbezüglich wichtige Differenzierungen des Christentums gegenüber den Mysterienreligionen betont.

nirgends so klar wie in seiner Besprechung Avicennas zum Ausdruck gekommen ist. Aus dem Blickwinkel eines modernen Menschen scheint ein traditioneller Weltentwurf dem modernen unversöhnlich gegenüber zu stehen. Insofern gäbe es dann nur noch die Wahl eines Entweder-Oders, denn man kann nicht beiden zugleich Wahrheit zusprechen. Und doch zielen Corbins Ausführungen gerade auf eine Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und eben damit auf ein integrales Sowohl-als-auch. Denn worauf es hinter dem Buchstaben selbst einer Kosmologie ankommt, ist die Frage, welche Seinsweise sich darin verbirgt. Corbin wehrt sich deshalb, in Avicennas Erzählungen nur eine Allegorie zu seiner Kosmologie zu sehen. Vielmehr handelt es sich dabei um eine symbolische Sichtbarmachung des lebendigen Bezugsinns seines In-der-Welt-seins, welcher in seinem übrigen Werk in einer Art Objektivation eingestellt und eingefroren ist. Eben diese Wendung zur lebendigen Bezugnahme nach innen, dieser Bruch, den Avicenna selbst vollzogen hat, weist den Weg, wie mit traditionellen Kosmologien und Weltanschauungen insgesamt umzugehen wäre, gerade in Anbetracht der herausfordernden Moderne. Anstatt sie äusserlich, d.h. in ihrem Objektivstatus, auf einen unmöglichen gemeinsamen Nenner bringen zu wollen, ging es bei traditionellen Weltanschauungen vielmehr darum, die Chiffrierung ihrer Seinsweisen aufzuschliessen, welche zudem mit bestimmten Erkenntnisweisen verbunden sind und welche sich auch innerhalb eines modernen, oder genauer: postmodernen bis integralen Weltbildes aufrechterhalten liessen, d.h. integrierbar wären im Rahmen einer Bewusstseinsintensivierung durch umfassende philosophische und spirituelle Bildung. Damit ist zugleich gesagt, dass die Aufgabe des Philosophen des Geistes sich bei weitem nicht darin erschöpft, Philosophiegeschichte zu betreiben. Vielmehr ginge es darum, auch in vergangenen philosophischen Entwürfen, anstelle eines Klebens an ihrem äusseren Buchstabens, welcher nunmehr als veraltet und überholt zu klassifizieren wäre, weiter nach innen vorzustossen zu dem, was diese Entwürfe im Sinne eines spirituellen Motivs inspiriert hat. Entsprechend dieser monadologischen Bildung ginge es nicht mehr darum, solch traditionelle Weltentwürfe von innen her zu bewohnen, als vielmehr darum, ihnen in einem selbst eine Wohnung zu geben. Je mehr hiernach ein Mensch fähig ist, Perceptionen und Repräsentationen des Universum in sich selbst als Möglichkeiten zu integrieren, desto mehr findet er zur inneren Ganzheit und differenziert und individualisiert sich zugleich gegenüber allen anderen. Inkarnation und Individuation sind hier insofern zusammengedacht, als sich das Unendliche im Endlichen in wachsender Differenzierung wie Integrierung individuell vergegenwärtigt. Individuation ist für Corbin damit das Geheimnis der ganzen Schöpfung überhaupt. Dies eben ist auch die Idee, nach der er sich die Auseinandersetzung mit anderen Religionen vorstellt: Es geht nicht darum, von der einen zur anderen zu konvertieren, sondern darum, dasjenige, was im Anderen und Fremden zum Ausdruck kommt, als verborgene und latente Möglichkeit der eigenen zu entdecken. Eben hierin sieht Corbin auch den Wert einer universellen Religiosität, welche sich in abnehmendem Masse abhebt von einem exklusiven, dann inklusiven, dann pluralistischen Glauben. Nach universellem Verständnis kann der religiöse Pluralismus voll und ganz gewürdigt werden und muss doch zugleich nicht in die Beliebigkeit abgleiten. Vielmehr soll der Einzelne den inhärenten Pluralismus seiner konkreten Religion bewusst machen und ihn zu einer individuellen Ganzheit hin integrieren.

Eine ähnliche Reihenfolge wachsender Integrationskraft findet sich auch in der wiederkehrenden Abfolge in Corbins Schriften weg von einem Buchstabenglauben, über die Allegorisierung, bis hin zur Symbolisierung. Ist ein mythischer Buchstabenglauben noch ganz in einem Exklusivismus befangen, weil der Buchstabe dieser Religion mit jenem einer anderen notwendigerweise kollidiert, so ist die Allegorisierung ein rationaler Versuch, die Unterschiede in abstrakte Vernunftwahrheiten zu überführen. Erst die symbolische Einstellung vermag das Unendliche im Endlichen zu würdigen bei gleichzeitiger Transzendierung und Diaphanisierung der konkreten Form, insofern sie um die unfassbare Gottheit hinter der konkreten Form weiss, sie aber trotzdem oder gerade deshalb durch sie anzubeten versteht, ohne sich darauf zu versteifen. Ein konkretes Beispiel hierzu wäre der johanneische Ausspruch Jesu: ‚Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.‘ (Joh 14,6) Eine buchstabengetreue Auslegung kann nicht anders, als dies ganz und gar wörtlich zu nehmen, sodass eine notwendige Ablehnung aller anderen

Wahrheitsansprüche mit einhergeht. Eine Allegorisierung könnte darauf hinauslaufen, dass es die Lehre Jesu von der Liebe und der Barmherzigkeit sei, welcher der Weg zur Wahrheit und zum Leben ist, sodass, wo immer diese (abstrakte) Wahrheit gelehrt wird, der Sinn erfüllt wäre. Ist diese Auslegung zwar schon sehr viel umfassender, so ist sie doch zugleich unbestimmter und ohne wärmenden Grund. Erst der symbolische Glaube kann beides in einem fassen, nämlich die existenzielle und auf eine Weise absolute Bezugnahme zu eben dieser konkreten Form des Unendlichen, wie sie sich in Jesus Christus offenbart, bei gleichzeitiger Transzendierung eben dieser Form. Dies erlaubt es, auch anderen religiösen Bezugnahmen in sich selbst eine Wohnung zu geben, ohne in ihnen selbst zu wohnen, sodass in solchem ‚innerreligiösen Dialog‘ der Perichorese Möglichkeiten in einem selbst durch das Fremde und Andere aktualisiert und integriert würden. Corbin scheint als Christ eben dies mit dem spirituellen Islam gemacht zu haben.

So alles in allem betrachtet, können wir tatsächlich die These wagen, dass Corbin einen religionsphilosophischen Pionierweg durch das 20. Jh. gegangen ist, welcher einen entscheidenden Brennpunkt in Eranos hatte. Er hat auf eigentümliche und faszinierende Weise versucht, der Vergangenheit nicht in einem überheblichen Modernismus den Rücken zu kehren. Denn wie sich dieser im Zuge der Aufklärung von der Vergangenheit zu befreien versucht hat, so hat er sich zugleich seiner eigenen Wurzeln beraubt. Corbin gab jedoch zu bedenken, dass man sich von der Vergangenheit nur in dem Masse befreien kann, wie man in der Lage ist, diese Vergangenheit selbst zu befreien, wobei dies nicht anders geschieht, als dass man sie vergegenwärtigt und in ihrer Gegenwart ein ‚Selbstgespräch des Gleichzeitigen‘ führt, sodass ihre Bedeutsamkeit aufscheint, das aber heisst: ihre verborgene Zukunft. Von diesem Blickwinkel können wir auch vermuten, weshalb Eranos in der Mitte des 20. Jh. eine solche Ausstrahlungskraft hatte. Nämlich deshalb, weil sich hier Menschen versammelt haben, welche durch ihre Vergegenwärtigung Verganzenem die Zukunft zurückgaben. Alles aber, was einer glänzenden Zukunft entgegen geht, pulsiert und zieht an. Inzwischen scheint es aber so, als ob die Zeit von Eranos vorbei ist. Es werden Bücher und Artikel darüber geschrieben, die z.T. von eben jener einstigen Strahlkraft berichten. Eben damit aber lebt Eranos nur noch im Schatten des einst Möglichen. Der Geist hat Eranos, wenn man so will, verlassen, und die Fackel wurde weitergereicht – nur wohin? Wenn wir hier vom Integralen gesprochen haben und von einer integralen Theorie, so ist es zumindest bemerkenswert, dass zu der Zeit, als Corbin den Aufgang eines integralen Humanismus erhofft hatte, zugleich die Geburtsstunde der Humanistischen Psychologie zu verzeichnen ist.<sup>1</sup> Deren ‚Umschlagsplatz‘ war u.a. das Esalen-Institut in Kalifornien und v.a. von hier her entfaltete sich auch diejenige Transpersonale Psychologie, von deren Vertretern Ken Wilber einer der bedeutendsten ist. Wenn wir, wie in der Einleitung betont, berücksichtigen, dass gerade dessen Ansatz und Theorie für viele spirituell Suchende heute neue Zukunft und Perspektiven zu erschliessen vermag, so soll, nach den dargelegten und unleugbaren integralen Tendenzen Corbins, abschliessend kurz darüber nachgedacht werden, wogegen er sich bezogen auf Wilber dennoch widersetzt haben könnte und weshalb. Von seinem Widerspruch zum Begriff des Transpersonalen war bereits die Rede, wie auch – damit zusammenhängend – von seiner angelologischen Fundierung des Begriffs vom Selbst und dem Hochhalten eines Kathenotheismus gegenüber einem platten Monismus. Wogegen er sich ebenfalls vehement ausgesprochen hat, waren jene philosophischen und theologischen Improvisationen, wie sie schon Teilhard de Chardin versucht hat. Dieser aber ist gerade ein Kronzeuge für Ken Wilbers Integrale Theorie, so, wie gesehen, insbesondere fassbar in seiner Verwendung des Begriffs vom ‚Omega-Punkt‘ als einer zielorientierenden Kraft der Evolution, welche man ansonsten eher blind ablaufend versteht.<sup>2</sup> Nun erstaunt es nicht so sehr, dass Wilbers Ansatz Erwähnung findet in einem Artikel, der eigentlich mit ‚Tradition‘ überschrieben ist, der aber in der Behandlung des naheliegenden Traditionalismus à la Guénon oder Schuon

---

<sup>1</sup> Vgl. Helmut QUITMANN, Humanistische Psychologie. Psychologie, Philosophie, Organisationsentwicklung, Göttingen <sup>3</sup>1996, 16ff.

<sup>2</sup> Vgl. bspw. WILBER, Eros, Kosmos, Logos, 104ff.

auch auf die Idee einer *philosophia perennis* zu sprechen kommt. Und in eben diesem Zusammenhang taucht sein Name auf im Sinne eines postmodernen (New Age) Vertreters derselben, und zwar mit dem folgenden und entscheidenden Hinweis: „Wilber sees no contradiction between his belief in a perennial philosophy and the pronounced evolutionism typical to all his writings.“<sup>1</sup>

Weshalb also scheint die Integration des Evolutionsgedankens in eine *philosophia perennis* derart abwegig und kontradiktorisch? Nicht erst im Zusammenhang mit de Chardin, sondern schon in seinen frühen theologischen Arbeiten in den 30er Jahren, hat Corbin seine Mühe mit dem Evolutionsgedanken als Element einer möglichen Theologie bekundet. Denn insofern er als kausalursächlicher Prozess verstanden wird, dem der Mensch als Glied ein- und untergeordnet wird wie in einen unpersönlichen Strom der Zeit, so droht der Mensch darin unterzugehen, d.h. er wird seiner geistlichen Freiheit und Personalität beraubt, die gerade darin besteht, auf ein Du von ausserhalb der Welt zu reagieren. Mit anderen Worten: Für Corbin ist das Evolutionskonzept eine weitere Auflage der Historisierung des Bewusstseins in der Horizontalen, sodass die eschatologische Dimension als des entscheidenden, weil orientierenden Pols in der Vertikalen des Menschseins aus den Augen verloren geht. Corbin hat den Omega-Punkt offenbar im horizontalen Sinne verstanden, obwohl er sich auch anders verstehen liesse, wie auch das obige Zitat von Wilber zum Ausdruck gebracht hat. Danach sieht er die Omega-Punkte als ‚transzendente Archetypen‘, welche als ‚Attraktoren‘ und ‚Struktur-Potentiale‘ aus der Zukunft den Einzelnen aus der Kollektivität zur geistigen Individualität führen. Von hier ausgehend lässt sich durchaus auch an Corbin die Frage stellen, weshalb eigentlich die Vertikale und die Horizontale nicht näher zusammengedacht werden könnten. Corbin jedenfalls hat dies scheinbar nicht getan, auch wenn er die Arbeit eines Erich Neumann durchaus zu würdigen wusste. Aber Eines stand für ihn fest: Als Personalist konnte er den Wert des Einzelnen nie einebnen dahin gehend, dass er als zwar wichtiges, aber schliesslich aufhebbares Glied innerhalb eines grossen Prozesses verstanden wird. Sein Wert bleibt bestehen, weil er himmlischen Ursprungs ist, und vom Himmel her versteht Corbin auch das irdische Dasein, welches, wie er bald sagen wird, nicht verstehbar wäre ohne himmlische Dramen.<sup>2</sup> Mit anderen Worten: So integral Corbin auch denken mochte, die Mysterien spielten bei ihm – gerade auch fassbar in seiner Behandlung der ismaelitischen Gnosis – nach wie vor eine wichtige Rolle, anders als dies scheinbar bei Wilber der Fall ist.<sup>3</sup> Das Dasein hier auf Erden lässt sich nicht einfassen in ein System, welches als System schon sehr bald wieder kühl erscheint und in dem selbst die Realität des Bösen einfachhin aufgehoben werden kann. Gerade diesbezüglich gab Corbin ja auch den Gedanken Jungs eine Korrektur, insofern es grundsätzlich zweierlei Finsternisse gebe, von denen die eine das überhelle Dunkel der Gottheit bezeichnet, die andere aber mit Ab- und Irrwegen zu tun hat, welche nicht alle einfach aus ihrem Schattendasein integriert werden können, sondern im theogonischen Prozess ausgemerzt und in der Ritterschaft des Geistes als dem Kampf für den Engel überwunden werden müssen. Um das zu sehen aber braucht es die ‚Feuersaugen der Gnosis‘.

---

<sup>1</sup> Wouter J. HANEGRAAFF, Art. Tradition, in: Ders. (Hg.), Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, Leiden u.a. 2006, S. 1125–1135, 1134. Den Zusammenhang von Ken Wilber zur *philosophia perennis* betreffend, vgl. auch John HOLMAN, The Return of the Perennial Philosophy. The Supreme Vision of Western Esotericism, London 2008, 115ff.

<sup>2</sup> Vgl. CORBIN / NEMO, De Heidegger à Suhrawardî, 31: „Or la réminiscence johannique que l’on trouve chez Mollâ Sadrâ et tant d’autres philosophes iraniens: ‘Rien ne remonte au ciel hormis ce qui en est descendu’, est complètement étrangère à l’évolutionnisme. La philosophie de l’Imagination active comme puissance purement spirituelle, chez Mollâ Sadrâ, autoriserait peut-être quelque comparaison avec la Bergson de *Matière et Mémoire* et de *l’Énergie spirituelle*. Mais l’horizon eschatologique de nos philosophes iraniens n’est pas un horizon bergsonien.“

<sup>3</sup> Wenngleich er sich sehr wohl des provisorischen Charakters seiner Schau bewusst ist, vgl. bspw. WILBER, Integrale Spiritualität, 133f.

## Teil 4: *Mysterienwege* – im Vermächtnis von Henry Corbin

*Le mot ,ésotérisme', entendu en son sens étymologique, désigne, dans les trois rameaux de la communauté abrahamique, un phénomène créant entre eux une communauté spirituelle, dont il incombe aux philosophes d'être les gardiens, les mainteneurs, fût-ce à rebours des forces 'exotérique' qui édifient la façade de l'Histoire.<sup>1</sup>*

Vermächtnis ist ein zugleich grosser wie vager Begriff – und dennoch bleiben wir dabei, ihn im Zusammenhang von Corbins Erbe und Hinterlassenschaft zu verwenden. Nehmen wir ihn ganz wörtlich im Sinne eines Vermachens dessen, was Corbin durch sein wissenschaftliches Schaffen gewirkt hat, so können wir darunter in erster Linie seine von niemandem bezweifelte Leistungen innerhalb der Islamwissenschaft des 20. Jh. verstehen. Nebst dem oft akribische Genauigkeit heischenden Edieren von Werken aus im Westen bislang unerschlossenen Strömungen islamischer Geistesgeschichte, schrieb Corbin auch die islamische Philosophiegeschichte neu und verhalf zudem dem bisher wenig beachteten schiitischen Islam zur gebührenden Aufmerksamkeit. Insofern ist das Vermächtnis von Corbin tatsächlich gross, beachtlich und bedeutsam. Begreifen wir den Begriff des Vermächtnisses aber weiter, und das heisst v.a. auch in seinem vagen und schillernden Unterton, so ist dies durchaus beabsichtigt. Denn Corbin wird nicht ganz grundlos von einigen in die esoterische Ecke verbannt, sondern er selbst verhalf dazu mit wohl beabsichtigten und nicht sparsam verwendeten Wendungen und Andeutungen, mit denen er sein Werk ‚aufzuladen‘ wusste und womit seine akademische Forschung eher an die Suche des Grals erinnert und etwas Mysterienhaftes bekommt. Eben hiermit überschritt er das eingegrenzte Gebiet der Orientalistik und nahm für sich in Anspruch, als Philosoph des Geistes auf einer grösseren, mithin spirituellen Suche zu sein. Tatsächlich ging es ihm im Kern genau um so etwas wie um die Suche nach dem Gral, also um das fehlende Glied, welches alles ins rechte Licht zu stellen vermag, weil es von unheilsamer Einseitigkeit erlöst. Es ist insofern auch die Suche nach einer verloren gegangenen Welt, ja, nach dem untergegangenen Kontinent. Wer nun aber glaubt, dieses Etwas läge in dieser Welt der Sinnlichkeit, der sucht gemäss Corbin vergebens – so eben, wie jeder vergebens den Gral oder den untergegangenen Kontinent in derjenigen Welt sucht, welche auf den geographischen Karten abbildbar ist. Das Kernanliegen Corbins geht vielmehr in diejenige Richtung, zu der hin gewisse Spiritualen mit ihrer andeutenden Geste verweisen, und diese führt klar über den Horizont dieser Welt hinaus. Wenn wir uns also im letzten Teil, welcher die 60er und 70er Jahre von Corbins Schaffen umfasst, mit einigen konturvollen Aspekten seines Vermächtnisses auseinandersetzen, in welchem nicht wenige Mysterienwege auszumachen sind, so gilt hier noch mehr als bei den vorangegangenen Teilen, dass eine chronologische Sichtung nur noch ansatzweise Sinn macht. Diese erübrigt sich hier auch insofern, als ab diesem Zeitpunkt die Grundgedanken Corbins im Wesentlichen gemacht sind und nur noch weiter ausgelotet werden. Eine chronologische Sichtung im Sinne einer Vorgeschichte bis zu Beginn der 60er Jahre ist andererseits gerade dort angebracht, wo wir uns mit der *Université Saint Jean de Jérusalem* (USJJ) befassen und v.a. auch dort, wo wir das wohl wichtigste Stück seines Vermächtnisses in den Blick zu nehmen versuchen, welches wohl ins Herz seiner angedeuteten (Grals-)Suche trifft, nämlich sein Konzept vom *mundus imaginalis*. Zunächst aber nehmen wir seine Überblickswerke in Augenschein, welche ab eben dieser Zeit herausgegeben wurden. Dies ist schliesslich auch ein wesentlicher Grund dafür, weshalb wir gerade hier eine Zäsur machen in der Gliederung der Teile: Fand nämlich Eranos durch den Tod von Jung und Fröbe im Jahr 1961/62 in eine neue Phase und wurde 1963 der Begriff *mundus imaginalis* offiziell, so ist 1964 das Jahr der Ersterscheinung von Corbins erstem Teil seiner *Histoire de la Philosophie islamique*, eines seiner wichtigsten Überblickswerke. Es sind dies also

---

<sup>1</sup> Henry CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1986, 354.

durchaus die Jahre, in welchen Corbin die grossen Linien zu zeichnen begann (Überblickswerke), seinem Herzensanliegen mehr Raum gab (USJJ) und dem eigentlichen Herzstück (*mundus imaginalis*) eine schärfere Formulierung verlieh.

Vorerst aber auch zu Beginn dieses vierten Teils eine sinngemässe Anekdote, wie sie sein alter Freund Denis de Rougemont berichtet und entsprechend auch nochmals den Bogen zurück zu den Anfängen schlägt.<sup>1</sup> Nach ihren jugendlichen Aufbrüchen während der 30er Jahre trennten sich ihre Wege vorerst und zwar kurz vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges, wobei de Rougemont nach einem Offiziersdienst in der Schweizer Armee einige Jahre in den USA lebte und Corbin bekanntlich seine Zeit in der Türkei und im Iran zubrachte. Als dann ab den 50er Jahren Henry und Stella Corbins alljährliche Wege zu den Eranos-Tagungen etabliert waren, führte ihre Route von Paris nach Ascona oftmals über Ferney bei Genf. Hier im Garten von Denis de Rougemont soll Corbin einst gerufen haben: „Hérétiques de toutes les religions, unissez-vous!“<sup>2</sup> Offenbar hat sich dieser Ausruf in der Erinnerung de Rougemonts tief eingebrannt, sodass er genau diesen Satz als Titel einer kurzen Rede in Teheran anlässlich einer Feier zu Ehren Corbins wählte.<sup>3</sup> Nun sei aber Corbin ein wenig irritiert gewesen, dies von sich selbst zu hören, und er mochte sich an den Satz gar nicht mehr erinnern. Er meinte, er müsste wohl eher gesagt haben, die *Esoteriker* aller Religionen sollen sich vereinigen. De Rougemont jedoch scheint sich der Sache gewiss gewesen zu sein und er führt deshalb in einem zusätzlichen Post-Scriptum zum Text zwei Zitate Corbins aus einem Brief an ihn an, datiert auf den 20. April 1940. Der Kontext desselben war der, dass de Rougemont ihm damals im Auftrag eines Pariser Herausgebers ein Angebot unterbreitet habe, entweder an einem Projekt über die Ostkirche mitzuarbeiten oder aber die Leitung eines Werkes über den Islam zu übernehmen. Corbin nun schreibt in seinem Brief, dass er sich ersteres durchaus vorstellen könne, das letztere ihm jedoch schwieriger erscheine, kenne er im Islam doch v.a. die Häresien! Wie weiter aus dem zweiten Zitat hervorgeht, scheint er sich aber auch im Rahmen des Christentums mehr im Bezirk der ‚Unorthodoxie‘ heimisch zu fühlen, dies wohl insofern, als sich hier die metaphysischen Imaginationen freier auszuspüren wussten. Er begrüsst zwar an dieser Stelle seines Briefes die Tatsache, dass sich de Rougemont damals mit Barth wieder versöhnt habe – er aber, er warte noch ein wenig zu, auch wenn er den Dienst nie vergessen werde, den Barth ihnen erwiesen hatte. Und dann schreibt er folgenden Satz: „Au fond je suis de toujours et à jamais métaphysicien (les calvinistes appellent ça tout de suite un ‚gnostique‘. Mais tant pis pour eux). J’ai toujours creusé là-dedans, soit comme une taupe, soit comme un sîmorgh. Quand on m’a barré la route – ‘on’, que ce fût Rome ou Genève – ça a toujours fait des catastrophes...“<sup>4</sup>. Corbin war offenbar geradezu allergisch auf geistige Bevormundung. Er ist deshalb auch zeitlebens ein Nonkonformist geblieben, sodass er sich lieber und in aller Freiheit mit den geistigen Erzeugnissen aus Ost und West abseits der orthodoxen Lehrbildung befasst hat – Lehrbildungen notabene, welche immer wieder sanktioniert wurden und hier prototypisch zum Ausdruck gebracht werden durch das katholische Rom und das calvinistische Genf. Führt ihn die erste Barriere während seiner Jugendzeit zur Konversion vom Katholizismus zum Protestantismus, so fühlte er sich unter der wachsenden Dogmatisierung der Theologie Barths immer mehr hingezogen zum Studium der Spiritualen gerade im Osten, ohne jedoch hier eine weitere Konversion zu vollziehen und ohne auch die Spiritualen des Westens je zu vergessen – im Gegenteil, es reizte ihn geradezu, all diese, hüben wie drüben, in einer unsichtbaren Kirche vereint zu sehen. In deren Erzeugnissen wühlte er unermüdlich wie ein Maulwurf, was ihn zugleich zu geistigen Höhenflügen wie denen

---

<sup>1</sup> Vgl. Denis DE ROUGEMONT, *Hérétiques de toutes les religions...*, in: Christian JAMBET (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981, S. 298–303.

<sup>2</sup> Ebd., 298.

<sup>3</sup> Vgl. Denis DE ROUGEMONT, 'HERETIQUES DE TOUTES LES RELIGIONS, UNISSEZ-VOUS!', in: Seyyed Hossein NASR / Henry CORBIN (Hg.), *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Tehran 1977 = 1397 h, S. 539–546.

<sup>4</sup> DE ROUGEMONT, *Hérétiques de toutes les religions...*, 302.

eines Simurghs erregte.<sup>1</sup> Darüber hinaus aber wuchs in ihm die Überzeugung, dass all die kreativen Energien, welche hier bei den Häretikern bzw. Esoterikern verborgen liegen, zur Weiterentwicklung des menschlichen Bewusstseins heute von grosser Bedeutung sind und gerade deshalb in ihrer Stossrichtung erinnert und geeint werden sollten.

#### 4.1. Die Überblickswerke: Ein neuartiger Einblick in die islamische Ideenwelt

Es gehört zum Anspruch vieler Forscher, dass, sobald sich ihrem Schaffen die zugestandene Reife beigesellt, sie sich aus dem Geflecht der fein verzweigten und oftmals detailversessenen Spezialuntersuchungen erheben, um so aus der gewonnenen Vogelperspektive den Einzelheiten, Einzelthemen und Einzelnen ihre Bezogenheit und Bedeutung innerhalb eines grossräumig gesteckten Gesamtrahmens darzulegen, und zwar gemäss der eigenen und während Jahrzehnten erarbeiteten Einschätzung. Dies ist bei Corbin nicht anders. Ab dem Alter von 61 Jahren und im Ansehen eines weltweit beachteten Professors der Islamwissenschaft wagt auch er diesen Schritt, und zwar in verschiedenen akzentuierten Entwürfen, zunächst bezogen auf die islamische Philosophiegeschichte: 1964 nämlich gibt er den ersten Teil seiner *Histoire de la Philosophie islamique*<sup>2</sup> heraus, deren zweiter Teil zunächst 1974 in einer Enzyklopädie erscheint,<sup>3</sup> um dann 1986 in der Gesamtfassung in Form einer Monographie zugänglich zu sein.<sup>4</sup> 1981 folgt schliesslich posthum eine viel detailliertere Fassung einer nur zwei Jahrhunderte umfassenden Philosophiegeschichte auf iranischem Boden und zwar bezogen auf jenen zweiten Teil der *Histoire de la Philosophie islamique*.<sup>5</sup> Da überhaupt Iran fast seine ganze Energie in Anspruch nahm, so verwundert es auch aus dem Vorangegangenen nicht, dass er zweitens den weitaus umfangreichsten Gesamtentwurf allein dem iranischen Islam widmete in seinem vierbändigen bzw. sieben Bücher umfassenden *En Islam iranien*, welches 1971/72 erschien.<sup>6</sup> Aber auch Suhrawardī findet drittens nochmals zu Ehren: Einerseits in der Ergänzung der bereits bestehenden Bände in der Reihe der *Bibliothèque iranienne* durch einen dritten Band, welcher seinen persischen Werken gewidmet ist,<sup>7</sup> andererseits durch eine über fünfhundert Seiten umfassende französische Fassung von 15 Abhandlungen bzw. Erzählungen Suhrawardīs, sowohl aus dem Arabischen wie auch aus dem Persischen mitsamt Kommentar übersetzt.<sup>8</sup> Schliesslich wären in diesem Zusammenhang auch all die Artikel noch zu erwähnen, welche Corbin in Gemeinschaftswerken von Gesamtdarstellungen beisteuerte, so bspw. in *The Encyclopedia of Philosophy*.<sup>9</sup> Wir wenden uns hier den drei erst genannten Arbeiten nach einander zu, wobei

---

<sup>1</sup> Der Simurgh ist ein mythischer Vogel der persischen Geisteswelt, bezeugt schon im vorislamischen Iran und adaptiert im iranischen Islam, so bspw. in 'Attārs *Konferenz der Vögel*, worin dieser berichtet, wie sich die Vögel als die menschlichen Seelen auf den Weg durch die sieben Täler als die Stufen des Sufiweges zum König der Vögel, Simurgh, machen und sich schliesslich in ihm selbst erkennen – denn übrig geblieben sind nur noch 30 Vögel, das aber heisst, 'Attārs schöpferischer Etymologie gemäss, genau Simurgh (*si morgh* = dreissig Vögel). Vgl. Farid ud-Din ATTAR / Katja FÖLLMER, *Die Konferenz der Vögel*. Aus dem Persischen übersetzt von Katja Föllmer, Wiesbaden 2015), oder auch die schöne Stelle im *Mathnawī* Rūmīs (I, 2961f.), wo es heisst: „Komme in den Schatten des Weisen, den nichts vom Pfad abbringen kann. Sein Schatten auf der Erde ist wie der Berg Qāf, sein Geist ist der Sīmurḡ, der hoch oben kreist.“ (RUMĪ, *Das Maṭnawī*, 228).

<sup>2</sup> CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*.

<sup>3</sup> François CHATELET (Hg.), *Histoire de la philosophie* III, Paris 1974.

<sup>4</sup> CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*.

<sup>5</sup> DERS., *La philosophie iranienne islamique. Aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1981.

<sup>6</sup> DERS., *En Islam iranien*, Bde. 1-4.

<sup>7</sup> Yahya Shihabaddin SOHRAWARDI u.a., *Œuvres philosophiques et mystiques*. Vol. II: *Œuvres en persan (opera metaphysica et mystica III)*. Éditées avec une introduction par Seyyed Hossein Nasr; Prolégomènes, analyses et commentaires par Henry Corbin, Téhéran u.a. 1970.

<sup>8</sup> SOHRAWARDĪ / CORBIN, *L'Archange empourpré*.

<sup>9</sup> Vgl. bspw. DERS., Art. Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, in: Paul EDWARDS (Hg.), *The Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, S. 326–328, DERS., Art. Ibn Bājjā, in: Paul EDWARDS (Hg.), *The Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, S. 105–106, etc.



es in Anbetracht der Hunderte von Seiten, welche diese Gesamtdarstellungen ausmachen, zunächst erstaunen mag, dass dies vergleichsweise knapp ausfallen wird. Tatsache aber ist, dass das Wesentliche schon in den vorangegangenen Kapiteln gesagt wurde und dass vieles, was Corbin früher publiziert hatte, hier in neuer oder sogar alter Form wieder zu Papier gefunden hat, so besonders in *En Islam iranien*.

#### 4.1.1. Eine islamische Philosophiegeschichte im Kontext traditionellen Bewusstseins

Dass Corbin schon länger daran arbeitete, die islamische Philosophiegeschichte neu zu schreiben, das haben wir bereits an vielen Stellen erfahren. 1964 war es wie gesagt so weit, als er den ersten Teil seiner Arbeit der allgemeinen Öffentlichkeit vorlegte. Die Wellen, die es schlug, waren beachtlich, denn sie haben die Koordinaten der Geschichtsschreibung der islamischen Philosophie neu gesetzt – auch wenn man nicht in allem mit ihm einig gehen musste, so kam man fortan doch nicht mehr um ihn herum. Corbin war sich dessen sehr wohl bewusst, denn schon der allererste Satz in seinem Vorwort betont das Pionierhafte seines Unternehmens: „Quelques lignes sont nécessaires pour expliquer l’initiation et la structure de la présente étude, pour laquelle nous n’avions guère de devanciers qui nous aient frayé la voie.“<sup>1</sup> Tatsächlich ist schon die Betitelung seines Feldes als *islamische* Philosophiegeschichte beachtenswert, denn bislang sprach man aus der Perspektive der abendländischen Tradition, und zwar vom lateinischen Mittelalter herkommend, von *arabischer* Philosophie, waren doch die Werke der damals bekannten und in der lateinischen Welt rezipierten muslimischen Philosophen in arabischer Sprache verfasst. Ihnen musste man es verdanken, nun auch im lateinischen Westen genauere Kenntnis griechischer Philosophie und Wissenschaft zu haben, so insbesondere Aristoteles, mit dem damals der Name Averroës unwillkürlich mitausgesprochen war, war er es doch, der durch seine Kommentare die Werke Aristoteles’ erschloss, sodass er gemeinhin einfach als *der* Kommentator bezeichnet wurde. Sein Werk und seine Wirkung ins Bewusstsein gebracht zu haben, das war dann im 19. Jh. v.a. die Leistung von Ernest Renan in seinem *Averroës et l’averroïsme* (1852).<sup>2</sup> So imponierend seine Deutung war, so einseitig war das darin enthaltene Werturteil: Denn die Aufgabe der arabischen Philosophie sah er v.a. in der Vermittlung des Erbes der griechischen Philosophie an den lateinischen Westen. Laut seiner Einschätzung waren die Semiten und damit auch die Araber nicht dazu prädestiniert, eine eigene philosophische Denkweise zu entwickeln – vielmehr sei dies den Griechen vorbehalten gewesen, sodass auch im Westen erst mit der Renaissance infolge der profunden Wiederentdeckung des antiken Erbes eine Weiterentwicklung der vormals begonnenen Gedanken erfolgen konnte. Das laut Rudolph viel zitierte Fazit der Arbeit Renans lautete deshalb, dass, „als Averroës 1198 starb, die arabische Philosophie mit ihm ihren letzten Vertreter verlor und der Koran für mindestens sechs Jahrhunderte über das freie Denken triumphierte.“<sup>3</sup>

Nun wissen wir bereits, wie Corbin dieses Verdikt zutiefst widerstrebte. Als Averroës starb, da starb nicht etwa auch die Philosophie im islamischen Raum, vielmehr fand sie – u.a. zeichenhaft zum Ausdruck gebracht in der Emigration Ibn ‘Arabī aus eben jenem Westen des Averroës – zu sich selbst. Diese Zäsur strukturiert denn auch den Aufriss derjenigen Geschichtsschreibung islamischer Philosophie, wie Corbin sie propagiert. Der erste Teil, mit dem allein seine Publikation im Jahre 1964 beschäftigt ist, betrifft die Periode „depuis les origines jusqu’à la mort d’Averroës“<sup>4</sup>. Der spätere zweite Teil betrifft dementsprechend jene Periode „depuis la mort d’Averroës jusqu’à nos jours“<sup>5</sup>. Averroës rangiert also in beiden Teilen als Orientierungsgröße, und doch ist sein Name nicht viel mehr als eine Art

<sup>1</sup> DERS., *Histoire de la philosophie islamique*, 5. Wenn es die Sache nicht direkt nahe legt, so werde ich im Folgenden der Einfachheit halber aus der Gesamtausgabe aus dem Jahre 1986 zitieren.

<sup>2</sup> Vgl. dazu und fürs Folgende Ulrich RUDOLPH, Einleitung, in: Ulrich RUDOLPH / Renate WÜRSCH (Hg.), *Philosophie in der islamischen Welt*. Band 1: 8.-10. Jahrhundert, Basel 2012, S. XIII–XXXV, XIII f.

<sup>3</sup> Zitiert nach ebd., XIV (= Ernest Renan, *Averroës et l’averroïsme*. Essai historique, Paris 1852, 2).

<sup>4</sup> CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, ab S. 13.

<sup>5</sup> Ebd., ab S. 349.

Negativfolie, denn was Corbin im Kern islamischer Philosophie sieht, ist gerade das, was sich von ihm abzusetzen vermochte. Corbin war in dieser Einschätzung jedoch nicht ohne Vorläufer – schon Max Herten, welcher bereits vor Corbin u.a. Arbeiten im Frühstadium nicht nur zu Suhrawardī, sondern auch zu Mullā Ṣadrā veröffentlichte, schrieb: „Aus Voreingenommenheit und Verständnislosigkeit hatte die alte Orientalistenschule sich an die Phrase gewöhnt: ‚Nach Gazali oder nach Averroës ist im Islam keine Philosophie mehr zu finden.‘ Man ahnte gar nicht, dass nach 1100 die eigentliche innerislamische Philosophie erst beginnt!“<sup>1</sup> Corbin rundet denn seinen ersten Teil auch mit einem Kapitel ab, welches sich an dasjenige zu Averroës schliesst und bezeichnenderweise mit „Transition“<sup>2</sup> betitelt ist. Denn fortan verschob sich nach seinem Dafürhalten das Zentrum islamischer Philosophie weg vom Westen weiter in den Osten, vornehmlich eben in den Iran,<sup>3</sup> wo durchaus auch in Arabisch geschrieben wurde, aber nicht ausschliesslich. Aus diesem Grund kann aufs Ganze gesehen nicht einfach von arabischer Philosophie gesprochen werden, denn einerseits ist dieser Begriff zu eng, insofern er das Konzept einer ethnischen und heute auch nationalen und politischen Grösse bezeichnet, andererseits aber zu weit, insofern auch christliche und jüdische Philosophen einst in Arabisch geschrieben haben. Nicht als arabische, sondern als *islamische* möchte Corbin deshalb diese Philosophie charakterisiert wissen und zwar aufgrund folgender Überlegung: „Pour désigner le monde de pensée dont il va être traité dans les pages qui suivent, il faut donc une désignation qui soit assez large pour sauvegarder l’œcuménicité spirituelle du concept ‘Islam’, et qui, du même coup, maintienne le concept ‘arabe’ à la hauteur de l’horizon prophétique auquel il fit son apparition dans l’histoire avec la Révélation qorânique. Sans préjuger des opinions ou de l’orthodoxie’ mettant en question la qualité ‘musulmane’, de tel ou tel de nos philosophes, nous parlerons de ‘philosophie islamique’, comme de la philosophie dont l’essor et les modalités sont liés essentiellement au fait religieux et spirituel *Islam*, et qui est là pour attester que l’Islam ne trouve son expression ni adéquate ni décisive, comme on l’a dit abusivement, dans le seul droit canonique (fiqh).“<sup>4</sup>

Mit dieser Wendung, welche einerseits die betreffende Philosophie ganz im Kontext des religiösen und spirituellen Faktums des Islam verortet und andererseits die entscheidende Zäsur dort sieht, wo sich der Schwerpunkt verlagert weg von einer Denkrichtung, wie sie in Averroës repräsentiert wird, hin zu derjenigen, welche in Ibn ‘Arabī und Suhrawardī ihre vornehmlichen Fürsprecher findet, wird natürlich die entscheidende Frage aufgeworfen, mit welchem Philosophiebegriff Corbin hier operiert. Ganz offensichtlich orientiert sich dieser nicht mehr allein am Massstab griechischer Philosophie – vorausgesetzt, man versteht diese so, wie sie im Westen nach und nach konzipiert wurde, nämlich als eine von der Religion losgelöste und auf eigenen Beinen stehende Rationalität, welche schliesslich auf die nach Corbin verhängnisvolle Idee einer doppelten Wahrheit hinauslaufen sollte.<sup>5</sup> Versteht man aber auch die

<sup>1</sup> Zitiert nach RUDOLPH, Einleitung, XV (= Max Herten, Die syrische und die arabische Philosophie, 298, in: Bernhard Geyer (Hg.), Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, II: Die patristische und die scholastische Philosophie, Basel 1927, 287-325).

<sup>2</sup> CORBIN, Histoire de la philosophie islamique, 342.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 353.

<sup>4</sup> Ebd., 12f.

<sup>5</sup> Dies unterstellt Corbin jedoch mitnichten Averroës selbst – ihm sei es vielmehr um eine ‚Unterscheidung der Geister‘ gegangen, dahingehend nämlich, wie die eine Wahrheit mit unterschiedlichen Methoden erkannt werden könne. Demnach sind Religion und Philosophie die zwei Seiten einer Münze. Währenddem aber die Religion allen zugänglich ist, bleibt die Philosophie infolge ihres anspruchsvollen Schlussverfahrens nur wenigen vorbehalten. Hinter dieser Ansicht lag laut Corbin auch bei ihm die Grundüberzeugung, dass hinter dem exoterischen Text der Offenbarung Ebenen esoterischer Bedeutungen liegen. Deshalb schreibt er: „Comme tous les ésotéristes, Averroës a la ferme certitude que l’on provoquerait les pires catastrophes psychologiques et sociales, en dévoilant intempestivement aux ignorants et aux faibles le sens ésotérique des prescriptions et des enseignements de la religion. Nonobstant cette réserve, il sait qu’il s’agit toujours d’une même vérité se présentant à des plans d’interprétation et de compréhension différents. Il était donc abusif d’attribuer à Averroës lui-même l’idée qu’il pût y avoir là deux vérités contradictoires; la fameuse doctrine de la ‘double vérité’ fut en fait l’œuvre de

griechische Philosophie so, wie sie von muslimischen Geschichtsschreibern gedacht wurde, so kommt man dem vorausgesetzten Philosophiebegriff schon näher. Immer wieder nämlich bringt Corbin bezogen auf die ‚griechischen Weisen‘ jene Idee zur Sprache, „que la sagesse de ces derniers provenait, elle aussi, de la ‚Niche aux lumières de la prophétie‘.“<sup>1</sup> Mit anderen Worten: Philosophie wird von Grund und Anfang an anders verstanden, als dies im Westen mehr und mehr der Fall war. Die hier bevorzugte Philosophie ist keine von der Theologie dissoziierte Denkform, sondern bewegt sich vielmehr in der Atmosphäre religiöser Orientierung. Weit gefasst wird sie so zum Überbegriff der Geistesgeschichte überhaupt. Corbin versammelt in seinem Überblickswerk denn nicht nur die üblicherweise unter dem Stichwort ‚Philosophie‘ traktierten Denker wie al-Kindī, al-Fārābī oder Avicenna, ja, er betitelt diese bezeichnenderweise gerade als „les philosophes hellénisants“<sup>2</sup>. Vielmehr kommen nebst diesen Grössen Vertreter eben der *ganzen* islamischen Geistesgeschichte zum Zug, so die Denker des schiitischen wie sunnitischen *Kalām*, weiter auch Enzyklopädisten, Alchemisten und Linguisten, bis hin zu den Naturwissenschaftlern auf der einen Seite und den Sufis auf der anderen. Nebst diesem sehr breit gefassten Begriff von Philosophie im Sinne einer allgemeinen Geistesgeschichte ist in der Darlegung Corbins auf der anderen Seite doch zugleich eine ständige Zuspitzung hin zu den mystischen, gnostischen und theosophischen Denkern wahrnehmbar, ist es doch gerade diese Art von Philosophie, welche in ihrem Wesen darauf aus ist, das spirituelle Faktum der Religion offen- und darzulegen. Insofern zeigt sie sich als ‚eine Funktion der Vertiefung der Religion‘<sup>3</sup> und steht als solche in deren Dienst dahingehend, ihren tieferen, d.h. esoterischen Gehalt zu erschliessen und so der Gefahr zu wehren, Islam mit Fragen des Rechts und rein äusseren Formen gleichzusetzen. Diese Zuspitzung zeigt sich wie gesagt in derjenigen Periodisierung, wonach sich in der Zeit um Averroës das Gesamtgefüge im islamischen Denken entscheidend verlagert hat. Hat der Strom, ausgehend von Suhrawardī, das hellenisierend philosophische Denken entscheidend vertieft bzw. verinnerlicht, sodass gesagt worden sei, die Illuminationsphilosophie verhalte sich zur Philosophie wie der Sufismus zum *Kalām*, so hat der Strom ausgehend von Ibn ‘Arabī die Entgegensetzung zwischen *Kalām* und hellenisierender Philosophie überhaupt überwunden: „Il s’agit là même d’un type de pensée, de méditation et d’expérience philosophique, dont l’originalité est proprement islamique. [...] Telles sont, à grands traits, les données sur lesquelles se fonde une périodisation interne de la philosophie islamique avant et après la mort d’Averroës.“<sup>4</sup> Und in seinem Vorwort bringt er es noch schärfer auf den Punkt: „Corollairement, on ne pourrait exposer ce qu’il en

---

l’averroïsme politique latin.“ (ebd., 339). Was Corbin bei Averroës jedoch bemängelt oder als verhängnisvoll ansieht, ist seine Obsoletmachung des avicennischen Konzeptes der Himmelseelen (*Animae coelestes*), jener zweiten Hierarchie also, welche zwischen Intellekt und Körper zu stehen kommt und in Analogie steht zur parallel konzipierten Anthropologie, wie weiter auch die Leugnung der Idee, ebenfalls von Avicenna, wonach der aktive Intellekt als *Dator formarum* anzusehen sei. Averroës zufolge sind, aristotelisch gedacht, die Formen zwar differenziert von Materie, ihr jedoch nicht extrinsisch. Dies alles hat für Corbin die entscheidende Konsequenzen auf das Verständnis der Individualität des Menschen: „Tandis que Mollâ Sadrâ Shîrâzî, par exemple, avicennien *ishrâqqî*, démontre encore avec force que le principe d’individuation est dans la forme, Averroës accepte que la matière soit le principe d’individuation. Dès lors, l’individuel s’identifie au corruptible, l’immortalité ne peut être que générique. Tout ce que l’on peut dire, c’est qu’il y a de l’éternité dans l’individu, mais ce qu’il y a d’éternisable en lui appartient totalement à la seule Intelligence agente, non pas à l’individu.“ (ebd., 342f.).

<sup>1</sup> Ebd., 14. Vgl. auch S. 26, 40.

<sup>2</sup> Ebd., 219ff.

<sup>3</sup> So die Formulierung von Jacques Waardenburg in seiner Rezension zu Corbins Arbeit, vgl. Jacques WAARDENBURG, Rez. Histoire de la Philosophie Islamique (review), in: Journal of the History of Philosophy 5 (1967), S. 166–170, 169: „By implication, Corbin shows that philosophy need [sic.] not necessarily [sic.] develop outside religion, as has been the case in the West, but that it also can serve the function of the deepening of religion, as in the East.“ Und auf den gnostischen Typ bezogen: „As such, it takes its place besides classical *sūfism* and ‘*falsafa*’ as an internal, ‘philosophical’ – that is, spiritual – opposition against the nonreflected acceptance of outward Law and Letter.“ (ebd.).

<sup>4</sup> CORBIN, Histoire de la philosophie islamique, 352.

fut de la *hikmat* en Islam, sans traiter de la mystique [...]. En Islam tout particulièrement, histoire de la philosophie et histoire de la spiritualité demeurent inséparables.“<sup>1</sup>

Es sollte damit klar geworden sein, dass der so verstandene Philosophiebegriff anders gelagert ist als im Westen. Es gibt keine scharfe Trennung zwischen Theologie und Philosophie. Vielmehr ist philosophisches Denken bzw. echte Weisheit (*hikma, sophia*) zurückgebunden an den Mutterschoss islamischer Grundorientierung. Damit zeigt sich nun auch, dass Corbin den Begriff einer islamischen Philosophie in Parallele zu Gilsons Konzept einer christlichen Philosophie konzipiert hat. Danach ist die wahre Weisheit *offenbart* worden und in eben dieser Offenbarung ist sie in ihrem integralen Gehalt ansichtig geworden, was denn aber auch vom Intellekt erfasst werden kann.<sup>2</sup> Mit dieser Grundausrichtung rücken gewisse Topoi philosophischen Denkens an den Rand, andere aber ins Zentrum. Laut Corbin ist es im Falle des Islam eben gerade das Faktum der prophetischen Offenbarung, welches ins Zentrum des Interesses rückt und womit die betreffende Philosophie bekanntermassen als *prophetische* charakterisiert werden kann: „Là où la recherche philosophique (*tahqîq*) fut ‚chez elle‘ en Islam, ce fut là où l’on réfléchit sur le fait fondamental de la prophétie et de la Révélation prophétique, avec les problèmes et la situation herméneutiques que ce fait fondamental implique. La philosophie prend alors la forme d’une ‚philosophie prophétique‘.“<sup>3</sup> Gerade dieser Punkt nun kommt in der Darstellung Corbins dadurch zum Ausdruck, dass er seine Philosophiegeschichte mit einem Kapitel zu den Quellen philosophischer Meditation im Islam einführt und die Idee der spirituellen Exegese an den Kopf aller weiteren Einzelbehandlungen stellt.<sup>4</sup> Hiernach wurzeln die entscheidenden philosophischen Gedankengänge islamischer Denker in der hermeneutischen Situation, welche durch das ‚Phänomen des heiligen Buches‘ – einen entscheidenden Begriff Corbins<sup>5</sup> – charakterisiert wird und überhaupt die Situation der ‚Leute des Buches‘ (*ahl al-kitāb*) kennzeichnet als ein Regelwerk für das Leben in dieser Welt und einen Führer in das Leben der anderen: „La tâche première et dernière est de comprendre le *sens vrai* de ce Livre. Mais le mode de comprendre est conditionné par le mode d’être de celui qui comprend; réciproquement, tout le comportement intérieur du croyant dérive de son mode de comprendre. La situation vécue est essentiellement une *situation herméneutique*, c’est-à-dire la situation où pour le croyant éclôt le *sens vrai*, lequel du même coup rend son existence vraie. Cette vérité du sens, corrélative de la vérité de l’être, vérité qui est réelle, réalité qui est vraie, c’est tout cela qui s’exprime dans un des termes-clefs du vocabulaire philosophique: le mot *haqîqat*. Ce terme de *haqîqat* désigne, entre autres fonctions multiples, le *sens vrai* des Révélations divines, c’est-à-dire le sens qui, en étant la *vérité*, en est l’*essence*, et par conséquent en est le sens *spirituel*. D’où l’on peut dire que le phénomène du ‚Livre saint révélé‘ implique une anthropologie propre, voire un type de culture spirituelle déterminée, et partant aussi postule, en même temps qu’il stimule et oriente, un certain type de philosophie.“<sup>6</sup> Die hermeneutische Situation des heiligen Buches hat also automatisch durch die Frage nach der wahren Bedeutung als einer essentiellen und damit geistigen bzw. spirituellen eine Tendenz der Verinnerlichung hin zur mystischen Tiefe, währenddem sie zugleich impliziert, dass es nebst dieser geistigen eine ungeistige, d.h. buchstäbliche Bedeutung gibt. Zwischen diesen beiden Polen entfaltet sich ein ganzes Spektrum von Bedeutungsebenen und –perspektiven, und eben diese Schichtung hermeneutischer Ebenen bildet die Struktur, innerhalb derer sich ein Gläubiger des Buches orientieren kann. „Tout dépend donc de l’acte initial de la conscience qui projette la perspective, avec les lois qui demeureront

<sup>1</sup> Ebd., 15.

<sup>2</sup> Vgl. GILSON, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, 38: „dies Streben der *geglaubten* Wahrheit nach Verwandlung in *gewusste* Wahrheit, das ist das eigentliche Lebenselement der christlichen Weisheit, und die rationalen Wahrheiten, die uns aus diesem Bemühen erwachsen, sie sind die christliche Philosophie.“

<sup>3</sup> CORBIN, Histoire de la philosophie islamique, 14.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 21ff., übertitelt mit „Les sources de la méditation philosophique en Islam“, wobei der entscheidende erste Untertitel weiter lautet: „L’exégèse spirituelle du Qorân“.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 21: „le phénomène du Livre saint, règle de vie en ce monde et guide au-delà de ce monde.“

<sup>6</sup> Ebd., 21f.

celles de cette perspective. Cet acte, par lequel la conscience se révèle à soi-même cette perspective herméneutique, lui révèle simultanément le monde qu'elle a à organiser et à hiérarchiser.<sup>1</sup> Wie wir bereits gehört haben, sieht Corbin die Leistung islamischer Philosophen gerade darin, diesen inneren Sinn der Offenbarung zu verteidigen gegenüber einer einseitigen Verabsolutierung ihrer äusseren und nur die *Sharī'a* betreffenden Schale.<sup>2</sup> Und wie wir ebenfalls bereits wissen, zeichnet nach Corbin gerade dies die integrale Schia aus, schreibt sie die Führung in den inneren Sinn der Offenbarung doch den Imamen zu – „elle a pour mission la persistance et la sauvegarde du sens spirituel des Révélation divines, c'est-à-dire le sens caché, ésotérique.“<sup>3</sup> So ist es gerade die Schia, die nach Corbin entscheidende philosophische Themen vorspurte bzw. wachhielt, so die Identität des Engels der Offenbarung und der Erkenntnis, die Eingliederung einer prophetischen Erkenntnis innerhalb einer Gnoseologie, aber auch die Idee einer *ḥikmat ilāhīyah*, also einer Theosophie im etymologischen Sinne.<sup>4</sup> Es verwundert deshalb nicht, dass im Aufriss seiner Philosophiegeschichte nach den einleitenden Worten als Erstes die Schia und ihre prophetische Philosophie behandelt werden, gefolgt von näheren Betrachtungen zur Zwölferschia, dann zur Siebnerschia. Gleichermassen wird auch sein zweiter Teil abgeschlossen durch ein Kapitel mit dem Titel „La Pensée shī'ite“<sup>5</sup>, in dem er ausgehend von Naṣīr al-Dīn Ṭūsī iranische Denker bis ins 20. Jh. behandelt.

Noch ein weiterer Aspekt aus seiner Einleitung muss hier betont werden, nämlich was im Rahmen des zweiten Untertitels behandelt wird, welcher lautet „Les traductions“<sup>6</sup>. Hier nämlich wirft Corbin Licht auf jene enorme Übersetzungsleistung, mit welcher die islamische Welt die verstreuten Traditionen, die ihm in Ost und West vorangingen, in seine Anschauungswelt aufhob und integrierte. Corbin findet dazu überschwängliche Worte: „Il s'agit ici d'un phénomène culturel d'une importance capitale. On peut le définir comme ayant été l'assimilation par l'Islam, nouveau foyer de vie spirituelle de l'humanité, de tout l'apport des cultures qui l'avaient précédé à l'est et à l'ouest.“<sup>7</sup> Anders als die Grosskirche des Westens, welche nur sehr ausgewählte Überlieferungen der Antike in sich integrierte, vieles andere aber ausschied, fanden in der islamischen Welt Anschauungsformen Eingang, welche im Gesamt eine andere Stimmungslage hervorriefen. Gemeint ist hier nicht nur das griechische Erbe von authentischen wie auch pseudepigraphischen Werken wie – um nur ein, jedoch sehr wirkmächtiges Beispiel zu nennen – die *Theologie des Aristoteles*, sondern genauso auch gnostische Strömungen der Antike, alternative Christologien, magische Wissenschaften wie Alchemie oder Astrologie, Einflüsse aus Zoroastrismus, Manichäismus und Buddhismus.<sup>8</sup> In diesem grundsätzlich anderen Gesamtgefüge als im

---

<sup>1</sup> Ebd., 22.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 354.

<sup>3</sup> Ebd., 25. Und weiter unten: „On a presque totalement négligé le facteur shī'ite, alors que le sort de la philosophie en Islam, et corollairement la signification du soufisme, ne peuvent être médités indépendamment de la signification du shī'isme. Du côté du shī'isme ismaélien, la Gnose islamique, avec ses grands thèmes et son lexique, était déjà constituée avant que fût né le philosophe Avicenne.“

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 26.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 437ff.

<sup>6</sup> Ebd., 38ff.

<sup>7</sup> Ebd., 38. Zusammengefasst sind beide Aspekte, welche die islamische Philosophie prägten, nämlich einerseits der prophetische Kontext, andererseits das Erbe der Antike, in folgenden abschliessenden Worten des ersten Teils der Einleitung (ebd., 37f.): „Maintenant, si la qualité ‚prophétique‘ de cette philosophie est alimentée par cette source, son armature hérite de tout un passé auquel elle donnera un vie nouvelle et un développement original, et dont les œuvres essentielles lui furent transmises par le travail de plusieurs générations de traducteurs.“

<sup>8</sup> Bezogen bspw. auf Gelehrte aus Balkh und anderen Städten des Ostens schreibt Corbin, ebd., 45f.: „De ces villes, depuis le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, astronomes et astrologues, médecins et alchimistes, se mirent en marche vers le nouveau foyer de vie spirituelle crée par l'Islam. Et le phénomène s'explique. Toutes ces sciences (alchimie, astrologie) faisaient corps avec une *Weltanschauung* que l'orthodoxie chrétienne de la Grande Eglise ne pouvait chercher qu'à détruire. Les conditions étaient autres en Orient que dans l'Empire romain (d'Orient ou

Westen wurde dementsprechend auch das Philosophieverständnis beeinflusst. „On l’a à peine envisagée jusqu’ici sous cet aspect. Pourtant, c’est bien à la version ismaélienne du shîisme, gnose originelle de l’Islam par excellence, que l’on doit, dans une exégèse du célèbre ‘*hadîth* de la tombe’, une définition adéquate du rôle de la philosophie dans cette situation: elle est la tombe où il faut que meure la théologie pour ressusciter en une *theosophia*, sagesse divine (*hikmat ilâhiya*), une gnose (*’irfân*).“<sup>1</sup> Die Philosophie als das Grab, in dem die Theologie sterben muss, um als Theosophie aufzuerstehen – aufgrund all des Vorangegangenen möchte man geradezu sagen, dass dies die Grundorientierung von Corbins eigenem Philosophiebegriff auf den Punkt bringt!

Insgesamt also propagiert Corbin hier islamische Philosophie als eine Philosophie im Sinne einer „Weisheitslehre“<sup>2</sup>, welche sich durch eine Absetzung von westlichen Tendenzen in der ausgehenden Antike wie auch im Mittelalter hat herausbilden können und – in der Spannung von Theologie und Theosophie gehalten – jegliche rationalistische Engführung überwunden hat. Corbin wird mit dieser Herangehensweise zugutegehalten, den Blick auf diese Geschichte neu geschärft und von westlicher Voreingenommenheit befreit zu haben.<sup>3</sup> Zugleich aber habe er damit auch den Philosophiebegriff verwässert, ja, den Orientalismus à la Renan, wonach dem zu hohem Denken unfähigen Orient nur vermittelnde Funktion gegenüber Europa zukommt, in einen gegenteiligen verwandelt, wonach gerade der Orient eine Denkform zu bewahren wusste, in welcher Weisheitsstreben und Spiritualität in enger Bezogenheit gehalten werden, in Europa aber verloren ging.<sup>4</sup> Das ist auch der eigentliche Zusammenhang, in dem das viel zitierte Wort seinen Ort hat, wonach Corbin geradezu als der letzte deutsche Romantiker bezeichnet werden kann, sah er doch ein Licht im Osten brennen, welches es nicht nur dort zu schützen, sondern auch für den Westen wieder zurückzuerobern gilt.<sup>5</sup> Corbin würde also nicht darin übereinstimmen, den Philosophiebegriff verwässert, sondern ihn vielmehr nach Hause, in sein eigentliches Element geholt zu haben, nämlich zurück in einen traditionellen Kontext jenseits der Moderne, wo Philosophie im Sinne einer den ganzen Menschen umfassenden Weisheitslehre wahrhaft aufblühen kann. Es war gerade Nasr, welcher Corbin auf dieser Linie gefolgt ist.<sup>6</sup> Er muss hier auch genannt werden, war er nebst Osman Yahya doch der Mitarbeiter dieser neu konzipierten islamischen Philosophiegeschichte, welche näherhin als eine Philosophiegeschichte im Kontext traditionellen Bewusstseins charakterisiert werden kann. Schön zum Ausdruck kommt dies im allgemeinen Überblick des zweiten Teils,

---

d’Occident). Plus on progressait vers l’est, plus cette influence de la Grande Eglise s’affaiblissait (d’où, en revanche, l’accueil fait aux Nestoriens). Ce qui s’est joué alors, c’est le sort de toute une culture, celle que Spengler désignait comme ‘culture magique’“.

<sup>1</sup> Ebd., 47.

<sup>2</sup> Diesen Begriff entnehme ich RUDOLPH, *Islamische Philosophie*, 8.

<sup>3</sup> Vgl. RUDOLPH, *Einleitung*, XVIIIf., und auch RUDOLPH, *Islamische Philosophie*, 8f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd. Im Unterschied zu Corbins „bewusst unscharf verwendete[m]“ (RUDOLPH, *Einleitung*, XVIII) Philosophiebegriff verfolgt die Reihe, zu welcher Rudolph seine einleitenden Bemerkungen und Beiträge beisteuerte, folgendes Verständnis: „Philosophie wird in dieser Reihe vielmehr als eine eigene Form der Rationalität verstanden, die überall auftritt bzw. überall auftreten kann. Will man sie in ihrer Besonderheit näher ausweisen, könnte man sagen, dass mit ihr eine grundsätzliche Reflexion über die Strukturen des Denkens und des Seins (bzw. des Denkens, wie es an sich und in seinen gegenständlichen Intentionen betrachtet wird), gemeint ist, die immer auch eine Reflexion über die Strukturen des Handelns einschliesst.“ (XXV).

<sup>5</sup> Vgl. Mahdi MUHSIN, *Orientalism and the study of islamic philosophy*, in: *Journal of Islamic Studies* 1 (1990), S. 73–98, 92: „Corbin was in many ways the last of the German Romantics. The living Orient and Orientals, Iranian Muslims in particular, deserve to be re-orientalized, reminded of the light that once shined in their minds and the hidden treasures of which they were once the custodians.“

<sup>6</sup> U.a. ist gerade er gemeint im Folgesatz von Muhsin, wenn dieser, bezogen auf Corbin, schreibt: „Because of the power of his thought, he influenced a whole generation of Iranian intellectuals who became convinced of his vision.“ Zu Nasrs Bemühungen vgl. NASR, *Islamic philosophy from its origin to the present*, und umfangreicher: Seyyed Hossein NASR / Oliver LEAMAN (Hg.), *History of Islamic philosophy*, London etc 1996. Es ist dabei bezeichnend, dass Nasrs *Einleitung* zu seinem späteren Werk den Titel trägt „*Philosophy and Prophecy*“ (NASR, *Islamic philosophy from its origin to the present*, 1ff.) und damit ganz den Ansatz von Corbin und ihm selbst aus dem Jahre 1964 wieder aufnimmt.

wo Corbin betont, dass diese Philosophiegeschichte, wenn sie bis in die heutige Zeit reicht, nicht jene durch den Westen und damit durch die Moderne beeinflussten neuen Strömungen berücksichtigt und aufnimmt, sondern bewusst im Rahmen der traditionellen Philosophie zu verbleiben gedenkt.<sup>1</sup> Freilich ist dies schon ein gehöriges Ausklammern von Neuansätzen, welche natürlich auch in der islamischen Welt nicht ausgeblieben sind.<sup>2</sup> Corbin und seine Mitarbeiter aber haben ein anderes Interesse – nicht ein Weiterschreiten auf den Pfaden des Westens, was ihrer Meinung nach nichts Interessantes zu bieten hat, sondern eine Neugeburt der Tradition, inspiriert aus dem Osten: „Précisons encore que, non seulement pour la raison susdite, mais par fidélité au concept même de ‚philosophie islamique‘, il ne s’agira ici que de philosophie traditionnelle. Tous les efforts que l’on peut grouper sous la qualification de ‚modernisme‘ inaugurent et constituent un chapitre à part. L’intérêt qu’ils présentent est souvent atténué, dans la mesure où ils résultent de l’impact de philosophies occidentales plus ou moins bien assimilées par leurs auteurs. En revanche, la philosophie traditionnelle islamique trouve un prolongement dans les efforts de ceux qui, en Occident, d’une manière ou d’une autre, s’inspirent du concept de tradition et des normes qu’il implique. Dans toute la mesure où une ‘tradition’ ne se transmet à l’état vivant que par une perpétuelle ‘renaissance’, il apparaît, dans l’état actuel des choses, que la renaissance, en Orient même, de la tradition ‘orientale’ ne sera menée à bien que par les efforts conjugués de ceux qui, en Orient et en Occident, sont les ‘Orientaux’ au sens vrai du mot, c’est-à-dire au sens métaphysique, tel que l’entendent les *Ishrâqîyûn*.“<sup>3</sup>

Diese Grundintention des hier behandelten Werkes kommt auch im Abschlussteil unter dem Titel „Perspectives“<sup>4</sup> noch einmal zum Ausdruck. In der Zusammenschau beider Stellen ergeben sich folgende wichtige Erkenntnisse: Corbin geht es ausdrücklich darum, den Gehalt und die Notwendigkeit traditioneller Philosophie ins Bewusstsein zu heben gerade in dem Moment, in dem die noch lebendigen Traditionen auch im Orient unter starkem Druck der einströmenden ‚Modernismen‘ stehen. Dabei sieht er zwei gegenläufige Parallelbewegungen: Ergeben sich im Orient immer mehr Intellektuelle den Einflüssen des Westens und adaptieren dessen moderne philosophische Entwürfe in mehr fragwürdiger als profunder Weise, weil sie deren Wurzeln und Konsequenzen nicht wirklich durchschauen, so eignen sich im Westen und im Gegenzug immer mehr Menschen eine Esoterik an, die bei näherem Hinsehen vielmehr eine Pseudoesoterik sei. Die andere Parallelbewegung aber ist folgende: Noch immer gibt es im Orient eine lebendige „*traditio lampadis*“<sup>5</sup>, währenddem im Westen infolge der Übermüdung modernistischer Reduktionismen ein Wiederentzünden traditionaler Denkbewegungen bei einigen wenigen auszumachen sei. Während sich diese aber eine weitere und viele Traditionen einschliessende Perspektive aneignen, verbleiben jene oft verschlossen in ihrer ganz eigenen, ohne wirklich Kenntnis zu haben bspw. auch der grossen spirituellen Traditionen des Westens. Das eben ist der wertvolle und eigentliche Fortschritt, welcher die Bewegung des Westens zurück in die Wertschätzung traditioneller Anschauung bringt, mitsamt neuer Methoden wie bspw. der Phänomenologie: Nämlich die Einsicht in die Notwendigkeit eines miteinander Verbündens und Synchronisierens traditioneller Anschauungen zwecks einer Neugeburt oder gar Renaissance innerhalb der neuen Umstände moderner Ideologien. Die Fronten verlaufen also nicht mehr wie vielleicht ehemals zwischen einzelnen Traditionen und ihren

<sup>1</sup> Auch einen Muhammad Iqbāl, den ‚geistigen Vater Pakistans‘, ordnet er einem anderen Kapitel der islamischen Philosophiegeschichte zu, wird dabei aber nicht deutlicher.

<sup>2</sup> Einen anderen und der tatsächlichen Vielfalt philosophischen Denkens auch im Orient eher gerecht werdenden Ansatz verfolgt Hamid Reza YOUSEFI, Einführung in die islamische Philosophie. Eine Geschichte des Denkens von den Anfängen bis zur Gegenwart, Paderborn 2014, besonders ab S. 161ff.

<sup>3</sup> CORBIN, Histoire de la philosophie islamique, 353f.

<sup>4</sup> Ebd., 497ff.

<sup>5</sup> So wieder einmal ins Felde geführt in ebd., 498. Und es ist bezeichnend, wie er ihre Repräsentanten näher beschreibt, nämlich als philosophische Denker, deren Denken ihre Lebensweise, ihr Handeln, ihre Persönlichkeit durchwirkt: „En revanche, d’autre part, en Iran nommément, il y a encore un vaste ensemble de personnalités de tous âges, qualifiées par leur dignité morale et leur formation intellectuelle pour représenter la culture spirituelle traditionnelle.“

religiösen Anschauungen und Absolutheitsansprüchen, sondern vielmehr zwischen traditionell religiösen Universen in ihrem Verbund gegen den Agnostizismus der Moderne. Dessen Grundanschauung – und Corbin hat hier offensichtlich eine marxistisch verengte Deutung dessen, wie Philosophie sich heute vornehmlich selbst versteht – ist diejenige, wonach Philosophie immer nur der Überbau und Ausdruck sozio-ökonomischer Bedingungen und also ein Kind ihrer Zeit ist, weshalb auch jegliche traditionelle Philosophie, in solchen Händen begriffen, zur Bedeutungslosigkeit zerrinnt und dem historischen Materialismus schliesslich den Weg bahnt. Traditionelle Philosophie demgegenüber hat seiner Einschätzung nach in der Metaphysik ihren festen Ankerpunkt, welcher prinzipiell über dieser Welt steht und woher auch ein Stand gegenüber dieser Welt errungen werden kann. In der Ausrichtung auf eben diesen überweltlichen Standpunkt nährt und entfaltet sich laut Corbin wahre Philosophie.

Den Rahmen aber, der es uns heute ermöglichen soll, die Verschiedenartigkeiten traditioneller Universen in fruchtbarer Weise ‚aufzuheben‘, sieht Corbin erstens in einer verbündeten Arbeit der drei abrahamitischen Gemeinschaften in ihrem esoterischen Verstand (-> 4.2.), und zweitens in einer grundsätzlich phänomenologischen Herangehensweise, bei der denn auch das Konzept vom *mundus imaginalis* in den Blick kommt. Wir befinden uns hier deshalb durchaus jenseits der Moderne, jedoch nicht in Form eines Rückschrittes, sondern einer Progression – wäre jenes traditionell und noch mehr traditionalistisch, so bezeichnen wir dieses bewusst und in Abgrenzung als *traditional*. Das alles heisst: Der Sinn traditioneller Universen ergibt sich heute nicht aus einer Restauration, sondern aus einer Renovation, näherhin einer Renaissance und Neugeburt aus traditionalem Bewusstsein heraus, jedoch in postmodernem Kontext. Beschliessen wir diese wichtigen Einsichten in Corbins eigenen Worten ganz am Schluss seines bedeutenden Werks: „Le problème de l’avenir est celui-ci: une philosophie n’est-elle que l’expression de l’état social d’une époque, et dans ce cas, ce que l’on appelle philosophie traditionnelle doit-il être volatilisé sous la pression des idéologies socio-politiques du moment? Ou bien la philosophie reconnaît-elle que sa justification consiste non pas dans l’agnosticisme qui paralyse tant de penseurs occidentaux depuis des générations, mais dans le maintien de la métaphysique sans laquelle elle tourne à tous les vents de l’histoire? La métaphysique n’est point conditionnée par les mutations sociales, mais par l’objet même qu’elle atteint, à savoir les univers spirituels qu’elle a pour vocation de découvrir et de scruter. Peut-être mesurera-t-on de ce point de vue ce que signifie la perte de ce *mundus imaginalis* qui a tant occupé nos penseurs en Islam. On parle avec raison de l’impact occidental qui a ruiné les structures des civilisations traditionnelles. Il y aurait aussi à parler de ce qui pourrait être le contrepoids. Pour la première fois, après tant de siècles, les moyens dont on dispose permettent de mettre en communication les chercheurs travaillant chacun dans l’une des trois voies de la tradition abrahamique. A l’isolement doit se substituer la réciprocité, car seule cette tradition dans son intégralité peut faire face aux problèmes gigantesques posés de nos jours. Mais la leçon de nos métaphysiciens d’Islam, c’est qu’ils n’ont jamais envisagé que leur ésotérisme, c’est-à-dire leur intériorisme, fût possible sans une nouvelle naissance intérieure. Une *tradition* n’est vivante et ne transmet du vivant qu’à la condition d’être une perpétuelle *renaissance*.“<sup>1</sup>

#### 4.1.2. *En Islam iranien*: Das Werk eines spirituellen Gastes im iranischen Universum

Als das Opus magnum von Henry Corbin kann sicherlich sein ab 1971 publiziertes vierbändiges und sieben Bücher, bzw. rund 1500 Seiten umfassendes Werk *En Islam iranien* gelten. Der Titel ist dabei ehrlicher als jener seiner islamischen Philosophiegeschichte, da der Fokus auf den iranischen Raum hier schon im Titel und damit klar und deutlich zum Ausdruck kommt. Natürlich ist dieser Fokus in seiner Philosophiegeschichte auch stark präsent, jedoch verschleiert unter dem Titel einer angeblich allgemeinen islamischen und nicht nur iranisch islamischen Philosophiegeschichte – zwar hält Corbin diese Allgemeinheit im ersten Teil noch ein, im zweiten jedoch kann die von einigen wenigen Ausnahmen abgesehene und fast ausschliesslich iranisch stämmige Denker betreffende Behandlung wohl

---

<sup>1</sup> Ebd., 498f.



kaum mehr als eine allgemeine islamische Philosophiegeschichte gelten, auch wenn es wohl wahr ist, dass sich der Schwerpunkt philosophischen Denkens vom 12. Jh. an in den iranischen Raum verlagert hat. Überhaupt ist der zweite Teil seiner Philosophiegeschichte relativ kurz ausgefallen und er bemerkt dies auch ausdrücklich.<sup>1</sup> Wie umfangreich die Behandlung angesichts der Fülle eigentlich hätte ausfallen müssen, davon zeugt seine posthum veröffentlichte Monographie *La philosophie iranienne islamique*<sup>2</sup>, bei der der Titel augenscheinlich ebenfalls ehrlicher ausgefallen ist. Umfasst der zweite Teil seiner Philosophiegeschichte auf rund 150 Seiten ganze 800 Jahre, so behandelt seine *Philosophie iranienne islamique* auf immerhin rund 400 Seiten nur die Zeit des 17. und 18. Jh.<sup>3</sup> In der entsprechenden Einleitung macht Corbin eine wichtige Bemerkung, welche auch im Zusammenhang von *En Islam iranien* von grosser Bedeutung ist und sich an jene Bemerkung anschliesst, von welcher wir soeben im Zusammenhang seines metaphysisch ausgerichteten Philosophieverständnisses vernommen haben: „Notre point de vue reste résolument *métaphysique*. Il y a pour nous les univers métaphysiques, avec leurs structures ontologiques, voire les entités cosmiques qui les peuplent et passent par de dramatiques aventures, hors desquelles le destin de l’humanité terrestre reste incompréhensible.“<sup>4</sup> So ausdrücklich und unmissverständlich klar waren Corbins Worte noch selten. Dies mag durchaus damit zu tun haben, dass sie in seinem letzten Lebensjahr, 1978, geschrieben worden sind. Er muss sich vor niemandem mehr schützend verstellen, vielmehr tut er seine Meinung ohne vorgehaltene Hand kund. Die metaphysischen Universen mit ihren Strukturen, Wesen und deren Dramen sind für ihn alles andere als menschliche Erfindungen, vielmehr wirkende Wirklichkeiten, ohne die das menschliche Leben hier auf Erden gar nicht nachvollziehbar wäre. Ein solches Bekenntnis eines profilierten Professors der Sorbonne des 20. Jh. lässt aufhorchen, steht es doch sehr einsam da.

---

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 362.

<sup>2</sup> CORBIN, *La philosophie iranienne islamique*.

<sup>3</sup> Zum Hintergrund dieser Publikation ist folgendes zu sagen, vgl. ebd., 9ff.: Seyyed Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Professor an der theologischen Fakultät in Mashhad und nach Corbin „l’un des quelques savants iraniens parfaitement au courant de la philosophie traditionnelle en Iran“ (9f.), konzipierte ab 1964 zusammen mit ihm ein umfangreiches Projekt, in dessen Rahmen sie in einer Anthologie ausgewählte Texte von rund 50 iranisch schiitischen Denkern – und unter ihnen v.a. „les *’orafā*, les piliers de *’erfān-e shī’ī*, cette „gnose shī’ite““ (11) – der traditionellen Linie aus dem 17. bis 20. Jh. versammeln wollten und dafür fünf bis sieben Bände vorsahen. Die ersten beiden Bände erschienen in der Reihe *Bibliothèque Iranienne* unter den Bandnummern 18 und 19 (*Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIIe siècle jusqu’à nos jours*, 1971 und 1975), wobei Āshtiyānī die Texte mitsamt Einleitung besorgte, Corbin aber „la quintessence des textes choisis par lui“ (10). Diese seine umfangreichen Ausführungen standen auch schon für den dritten Band bereit, sodass nun in seiner *Philosophie iranienne islamique* eben diese drei Kondensate zusammengekommen und separat publiziert wurden, wobei in einem zweiten Band die noch folgenden Quintessenzen ebenfalls hätten zusammengeführt werden sollen. Das Projekt blieb unvollendet, u.a. wegen des Todes von Corbin 1978. In seiner Einleitung bemerkt er weiter, dass in diesem Zusammenhang im Grunde noch ein weiterer Band hätte konzipiert werden können, welcher die vorislamische Philosophie Irans umfasste. „Il engloberait la philosophie du zoroastrisme, du manichéisme, de tous les courants gnostiques antérieurs à l’Islam auxquels la pensée iranienne fut mêlée (et dont les traces se retrouvent dans maints *ḥadīth* shī’ites), du christianisme nestorien, de la diaspora judaïque, etc.“ (11). Nasr ist zusammen mit Mehdi Aminrazavi dieser Idee später gefolgt und hat tatsächlich eine fünfbändige Anthologie nun eben *persischer* und also vorislamischer wie islamischer und rund 2500 Jahre umfassender Philosophie herausgegeben unter dem Titel *An Anthology of Philosophy in Persia (2008-2015)*, deren erster Band bezeichnenderweise *From Zoroaster to ‘Umar Khayyām* lautet. Nasr nimmt in seiner Einleitung denn auch explizit Bezug auf jenes unvollendete Projekt von Corbin und Āshtiyānī (Seyyed Hossein NASR, Prolegomenon, in: Seyyed Hossein NASR / Mehdi AMINRAZAVI (Hg.), *An Anthology of Philosophy in Persia. Volume 1: From Zoroaster to ‘Umar Khayyām*, London 2008, S. 1–10, 9). Es muss aber auch gesagt werden, dass die ausserislamischen Aspekte relativ zu kurz kommen und demnach nicht jene Breite eingelöst wird, welche sich Corbin im aufgeführten Zitat wohl vorgestellt hatte. Nur im ersten Band rangieren Texte aus dem Zoroastrismus (16-102) und dem Manichäismus (108-123).

<sup>4</sup> CORBIN, *La philosophie iranienne islamique*, 12.

Und Corbin geht noch einen Schritt weiter, wenn er diese metaphysischen Universen in Beziehung bringt mit Individuen und Gemeinschaften und damit seine essentialistische Anschauung, gerade bezogen auf Iran, näher erklärt. „C’est cela qu’il appartient à certaines individualités ou à certaines communautés non pas d’inventer, mais de dévoiler, de cerner, de percevoir et de *dire*. Il y a toujours eu dans la communauté iranienne, au cours des siècles, de ces ‘hommes de Dieu’ gratifiés d’une réelle aptitude à la *vision* de l’invisible et des Invisibles, et c’est pourquoi cette communauté a inlassablement couru tant et tant d’aventures spirituelles. L’aventure shî’ite ne peut être détachée de l’ensemble de cette épopée de l’Esprit, qui n’est pas le *produit* du génie iranien, mais dont la conscience iranienne a été appelée à être le *témoin* et le *porte-parole*. J’exprime ainsi une différence radicale à l’égard des modes de compréhension courants de nos jours, frappés d’un agnosticisme congénital, décrivant un geste, mais incapables de suivre la direction montrée par ce geste. L’actualité philosophique d’un système philosophique ne dépend pas de l’époque ‘historique’ à laquelle il fut formulé. Elle dépend de son envergure de vision, de la hauteur d’horizon visée.“<sup>1</sup> Welch ungewohnte Kriterien führt Corbin hier an, wonach die Aktualität einer Philosophie zu beurteilen wäre: Es ist nichts anderes als die Tiefe ihrer visionären Schau! Und einem Philosophen wäre es aufgegeben, der Geste dieser Hindeutung zu folgen, anstatt sie im Strom der Geschichte verflüchtigend zu verflüssigen. Dass dem Iran und noch mehr seinen spirituellen Menschen eine bestimmte Aufgabe gegeben worden ist im ‚Epos des Geistes‘, das führte er bekanntermassen schon früher an, erstmals explizit 1946,<sup>2</sup> allgemein aber schon ausgesprochen in seiner allerersten Publikation 1927.<sup>3</sup> Und in seinem Aufsatz aus dem Jahre 1964, der denjenigen Titel trägt, welche in *En Islam iranien* präzisierend als Untertitel fungiert und auch das Leitthema unserer Arbeit ist, wehrt sich Corbin gegen jegliche Tendenz, seine essentialistische Anschauung auf irgendeine Weise ‚rassentheoretisch‘ verstehen zu wollen:<sup>4</sup> Das religiöse Phänomen wird nicht kausal zurückgeführt oder erklärt aufgrund eines mysteriösen Rassengenes – vielmehr geht es im Sinne eines Urphänomens allen materialen Grundlagen voraus. Deshalb sei es auch nicht sinnvoll zu sagen, Iran besäße die betreffende religiöse Idee, vielmehr gilt umgekehrt, dass die iranische Seele von ihr – im besten Sinne – ‚besessen‘ ist oder eben, wie im Zitat oben angeführt, berufen, diesen Aspekt des Geistes zu *sagen* und zu bezeugen. Corbin sieht in einer reduktionistischen Erklärung gerade im Falle eines rassentheoretischen Rahmens schliesslich auch keinen Sinn, wenn man doch die ganze Menschheit im Blick haben möchte – „quelle signification tout cela aurait-il finalement pour l’humanité spirituelle en général?“<sup>5</sup> Mit anderen Worten und ganz im Einklang mit seiner allerersten Publikation: Corbin stellt das iranische Zeugnis nicht über alles andere, vielmehr sagt und bezeugt es *einen* Aspekt des Geistes, dessen gesamte Aspekte folgerichtig gedacht von allen Gliedern der Menschheit insgesamt gesagt und bezeugt werden. Corbin hat eine durch und durch metaphysisch-spekulative Sicht auf die Religionsgeschichte: Die Menschheit mit ihren Sprachen, Völkern und spirituellen Universen sind Glieder *eines* Corpus, das in seiner Vielgestaltigkeit verschiedene und distinkte Perspektiven des Geistes zeigt, d.h. vergegenwärtigt. Es ist dies also nichts anderes als eine universelle Sicht auf die Religionsgeschichte der Menschheit.

Wie es nun aber der Titel von *En Islam iranien* schon sagt, umfasst auch dieses Werk keine Gesamtchau auf die ganze iranische Geistesgeschichte – es bleibt vielmehr beschränkt auf den islamischen Zeitraum. Und auch innerhalb dieses Rahmens gibt es trotz des Umfangs beachtliche Einschränkungen, wie Corbin schon im ersten Satz betont. „Cet ouvrage ne prétend pas donner une histoire générale de la pensée philosophique et spirituelle de l’Iran. Il eût fallu, à cette fin, non seulement en amplifier les dimensions déjà lourdes, mais viser à une complétude que l’état des recherches est encore loin de

<sup>1</sup> Ebd., 12.

<sup>2</sup> CORBIN, Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî, 12f.

<sup>3</sup> Vgl. Trong-Ni (Henry Corbin), Regard vers l’Orient, 4.

<sup>4</sup> Henry CORBIN, Philosophie et Spiritualité en Iran, in: Art et littérature en Iran. Revue Orient 4 (1964), S. 21–35, 23. Der Untertitel von *En Islam iranien* lautet fast gleich, nämlich *Aspects spirituels et philosophiques*.

<sup>5</sup> Ebd., 23.

permettre.<sup>1</sup> So entschied sich Corbin, die *Ismā'īliya* abgesehen von einigen Querverweisen auszulassen, und verweist stattdessen auf seine *Trilogie ismaélienne*, erschienen 1961.<sup>2</sup> Ebenfalls unbehandelt bleibt Rūmī, insbesondere dessen *Mathnawī*, bekannt als *Qorān-e fārsī* (persischer Koran), da er schon gebührende Behandlung in der Orientalistik erfahren habe und damit auch im Westen kein Unbekannter mehr ist. Corbin geht es vielmehr um folgendes: „Notre propos tendait essentiellement ici à exposer les terres encore à peu près inconnues, où ont levé, au cours des siècles, les ‘moissons de l’esprit’ iranien.“<sup>3</sup> Und diese Ernte des iranischen Geistes oder ‘Genies’, dessen kennzeichnende Eigenschaft und auch Berufung bekanntermassen u.a. darin besteht, philosophisches Denken im Bezug zur spirituellen Realisation zu halten<sup>4</sup> – diese Ernte wünscht Corbin einzubringen in das gesamt menschliche und v.a. auch westliche Bewusstsein, welches diesen Aspekt mehr und mehr vergessen habe und damit ganz entscheidend auch unsere Kenntnis vom Menschen verarmen liess: „Cette absence a appauvri, amputé, notre connaissance de l’homme. [...] Et pourtant cette voix iranienne est à peine parvenue à se faire entendre hors des frontières de l’Iran, si bien qu’aujourd’hui les Iraniens n’ont pas toujours conscience que leur culture traditionnelle peut receler un message pour l’humanité actuelle, et voient encore moins comment ‘actualiser’ ce message.“<sup>5</sup> Corbin stellt sich mit solchen Worten geradezu in den Dienst Irans, sozusagen als dessen geistiger Botschafter an die Welt. Im Vorwort betont er denn auch, dass ihn dies den Einsatz seines ganzen Lebens gekostet habe, aber nicht unbelohnt und nicht ohne Ziel. Er sieht es vielmehr in einem grösseren Kontext, worauf er aber nur verhüllt anspielt und jenes Wort der Frau Weisheit in den Sprüchen Salomos meint, wonach diese ihr Haus der Weisheit auf sieben Säulen erbaut habe (Spr 9,1). Und so schliesst er das Vorwort zu seinem Opus magnum mit geradezu initiatischen Worten: „notre désir et le but même de cet ouvrage sont de communiquer notre conviction que la culture spirituelle de l’Iran ne peut plus rester absente du ‘circuit culturel’ universel. [...] Nous dirons enfin au lecteur qui voudra bien nous accompagner jusqu’au terme de ces sept livres, que ce à quoi nous l’invitons, c’est à des pèlerinages iraniens qui sont autant de pèlerinages de l’âme, mais nécessitant une grande aventure de l’Esprit, – l’aventure de tous ceux qui furent conviés, parce qu’ils l’aimaient, à construire la ‘Demeure aux Sept Piliers’.“<sup>6</sup>

Auf das Haus der Weisheit mit seinen sieben Säulen werden wir noch im Zusammenhang der USJJ zu sprechen kommen. Dass aber die sieben Bücher seines *En Islam iranien* zumindest strukturell bzw. numerisch eine Andeutung auf diese sieben Säulen des Hauses der Weisheit sein mögen, wäre zumindest anzunehmen. Ob sie aber auch inhaltlich in einem noch tieferen Sinn zu einer wie auch immer gearteten und in der Siebenzahl zum Ausdruck kommenden Ganzheit in Beziehung stehen, mag bezweifelt werden oder bleibt für mich zumindest ungeklärt. Jedenfalls werden folgende sieben Themen der Reihe nach behandelt: In Buch 1, welches deckungsgleich ist mit Band 1, steht ganz die Zwölferchia im Mittelpunkt, und zwar mit den bereits bekannten Schwerpunkten wie Imamologie, Prophetologie, Hermeneutik, Eschatologie, etc. Buch 2, welches wiederum mit Band 2 zusammenfällt, widmet sich ganz dem Werk Suhrawardī in seinen Vor-, Nach- und Nebenbezügen. Gerade was Letzteres betrifft, wird bspw. in einem ganzen Kapitel das Licht der Herrlichkeit (*Chvarenah*) mit dem Gral, und Kay Khosraw mit Parzival in Verbindung gebracht. In Band 3 finden sich sodann die Bücher 3 und 4. Widmet sich das dritte Buch dem Sufismus der ‚Getreuen der Liebe‘ mit Zentralfokus auf Rūzbehān Baqlī, so das vierte Buch den Metaphysiksystemen im Zusammenhang von Sufismus und Schia, u.a. also Haydar

<sup>1</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, Bd. 1, IX.

<sup>2</sup> Vgl. Abū Ya‘qūb SEJESTĀNĪ u.a., *Trilogie ismaélienne*.

<sup>3</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, Bd. 1, IX.

<sup>4</sup> Ebd., X: „Ce que l’on a voulu principalement montrer ici, c’est une aptitude caractéristique de ce que certains désigneront comme le génie iranien, d’autres comme la vocation imprescriptible de l’âme iranien: une aptitude éminemment apte à édifier un système philosophique du monde, sans que soit jamais perdue de vue la réalisation spirituelle personnelle en laquelle doit fructifier la méditation philosophique, et faute de laquelle la philosophie n’est plus qu’un jeu stérile de l’esprit.“

<sup>5</sup> Ebd., X.

<sup>6</sup> Ebd., XXIII.

Āmolī und Simnānī. Band 4 schliesslich umfasst die letzten drei Bücher, wobei Buch 5 der Isfahaner-Schule, Buch 6 der Shaykhī-Schule und Buch 7 ganz der Vorstellung vom Zwölften Imam und der geistlichen Ritterschaft (*jawānmardī*) gewidmet ist. Mit anderen Worten: Dieses Werk umfasst zu einem grossen Teil das Lebenswerk Corbins, wobei viele frühere und z.T. schwer zugängliche Arbeiten hier in neuem Rahmen und also leichter zugänglich eingearbeitet worden sind.<sup>1</sup> Wir verzichten hier deshalb auf eine genauere Diskussion der Inhalte, da die Grundzüge im Laufe dieser Arbeit bereits zur Sprache gekommen sind, wobei das, was neu ist, später im Zusammenhang der USJJ Erwähnung finden wird. Wer sich aber im Werk Corbins orientieren möchte, findet hier eine gute Ausgangsbasis, ist doch das Werk zu einem Zeitpunkt verfasst worden, an dem die Fülle eines ganzen Lebens zusammengetragen worden ist. Besondere Beachtung sollte auch dem überaus differenzierten Index gegeben werden, welcher am Ende von Band 4 über 100 Seiten umfasst!<sup>2</sup>

So umfangreich und vielfältig der Stoff auch sein mag, Corbin will im iranischen Islam – welcher nur ein Aspekt des Phänomens Islam ist, nebst dem es auch einen türkischen, indischen usw. gebe<sup>3</sup> –, eine Grundstruktur erkannt haben, deren Koordinaten gekennzeichnet sind durch die Begriffe der Esoterik im bekannt etymologischen Sinne einer inneren Bedeutung, der Gnosis als einer erlösenden und den Zwiespalt von Glauben und Wissen übersteigenden Erkenntnis und der Theosophie als einer göttlichen Weisheit, welche als Frucht jener Gnosis wesentlich visionäre Schau ist. In diesem Grundzug iranischer Geistigkeit sieht Corbin die Fallen des Historismus, welchen der Westen in wachsendem Masse erlegen sei, von vornherein überwunden. Corbin weist dabei auf einen Zentralbegriff in der arabisch-persischen Terminologie hin, welcher diesen Unterschied deutlich macht. Es ist dies die *hekāyat*, was zugleich Geschichte, Erzählung, Historie, aber auch Imitation meint.<sup>4</sup> *Hekāyat* bezeichnet zugleich den Akt des Rezitierens wie des Imitierens und übersteigt eben dadurch jegliches Verbleiben im äusseren Gehalt einer Geschichte. Denn durch Teilnahme und Imitation wird sie zu einer eigenen Geschichte: „Toute histoire extérieure ne fait que symboliser, imiter, re-citer, une histoire intérieure, celle de l'âme et des univers de l'Ame. Cette histoire intérieure n'est pas une *chronique*, mais c'est elle qui fait comprendre les récurrences et permet une herméneutique typologique. [...] nous avons cherché à en comprendre l'histoire tout intérieure, finalement dite 'ésotérique'.“<sup>5</sup> Der Grundzug, der so gegeben ist in jener Esoterik, Gnosis und Theosophie des iranischen Islam, ist deshalb immer einer, welcher Geschichte transzendiert und insofern eben transhistorisch ist, mithin eschatologisch, und das heisst die Geschichte beschliessend. Der Bezug zur Metahistorie ist immer gegeben und orientierend.

Das wird noch deutlicher, wenn wir diesen Grundzug in Beziehung bringen mit der Methode, mit welcher Corbin sein Werk bestimmt sieht, nämlich mit der phänomenologischen, ohne sich jedoch einer bestimmten Schule zugehörig zu bekennen. Der Zusammenhang besteht deshalb, weil er sein Verständnis von Phänomenologie in gewissem Einklang mit einer geistigen Methode der iranischen Spiritualen selbst sieht, welche das Historische transzendiert. Zwar bekennt sich Corbin ausdrücklich zur

<sup>1</sup> So wurde z.T. fast oder ganz wörtlich aus früheren Publikationen übernommen, vgl. bspw. ebd., 32f. mit DERS., *Le Combat spirituel du Shī'isme*, 79f., oder auch dessen Titel *Le combat spirituel du shī'isme* mit dem gleichnamigen Titel in DERS., *En Islam iranien*, Bd. 1, 86ff., dessen Texte sehr ähnlich verlaufen. Andere Beispiele sind DERS., *En Islam iranien*, Bd. 2, 233ff. und DERS., *La Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien*, 238ff. bzw. DERS., *Die smaragdene Vision*, 155ff., oder DERS., *En Islam iranien*, Bd. 4, 54ff. und DERS., *La Place de Mollâ Sadrâ Shīrâzî (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne*, oder DERS., *En Islam iranien*, Bd. 4, 338ff. und DERS., *Au Pays de l'Imâm caché*, usw.

<sup>2</sup> Vgl. DERS., *En Islam iranien*, Bd.4, 461-567.

<sup>3</sup> So in den Einleitungen ab Band 2 betont, vgl. DERS., *En Islam iranien*, Bd. 2, I, usw.

<sup>4</sup> Vgl. DERS., *En Islam iranien*, Bd. 1, XVIII. Vgl. auch DERS., *En Islam iranien*, Bd. 2, 201ff., oder DERS., *Herméneutique spirituelle comparée. I. Swedenborg - II. Gnose ismaélienne*, in: Adolf PORTMANN (Hg.), *Eranos-Jahrbuch 1964. Das menschliche Drama in der Welt der Ideen*, Zürich 1965, 71-176.

<sup>5</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, Bd. 1, XVIII.

Notwendigkeit historischer Forschung,<sup>1</sup> doch gilt ihm vorrangig das Gebot, welches in der Etymologie des Begriffs von Phänomenologie selbst angedeutet ist, nämlich das Phänomen, wie es dem Gläubigen erscheint, ‚zu retten‘ (σώζειν τὰ φαινόμενα) gegenüber einer historisierenden Kausalerklärung. „‘Sauver les phénomènes’, c’est les rencontrer là où ils *ont lieu* et où ils ont *leur lieu*. En sciences religieuses, c’est les rencontrer dans les âmes des croyants, plutôt que dans les monuments d’érudition critique ou dans les enquêtes circonstanciées. Laisser se montrer ce qui s’est montré à eux, car c’est cela le fait religieux. [...] Dans ces conditions, nous pouvons alors distinguer ce qui est ‘phénoménologiquement vrai’ de ce qui est ‘historiquement vrai’, au sens où l’entend la critique scientifique de nos jours.”<sup>2</sup> Mit anderen Worten versucht Corbin, ‚spiritueller Gast‘ zu sein in der Seele der Gläubigen, um von dort her phänomenologisch aufzudecken, was sich ihnen zeigt. Dies aber ist nur möglich, weil er sich in ihr Innenleben so gut wie möglich eingelebt, eingefühlt, eingedacht und eingesehen hat.<sup>3</sup> Der Logos so verstandener Phänomenologie besteht nun eben darin, das Zugrundeliegende, Verdeckte und Verborgene im Phänomen zu *sagen* bzw. aufzudecken. Und eben diese Operation ist laut Corbin nichts anderes als das, was bei den betreffenden Spiritualen als *kashf al-mahjūb* (Enthüllung des Verhüllten) bezeichnet wird und womit Corbin denn auch häufig den Begriff Phänomenologie in die islamische Terminologie übersetzt hat.<sup>4</sup> Dabei wird natürlich deutlich, dass Phänomenologie so übersetzt einen ganz anderen Klang bekommt als sie es im Westen hat, und zwar deshalb, weil der jeweilige Kontext ein grundverschiedener ist. Ist nämlich der Begriff *kashf al-mahjūb* in der islamisch-mystischen Theosophie (*ʿirfān*) beheimatet, so ging die westliche Phänomenologie aus dem Bemühen hervor, einen neuen Stand der Philosophie zu begründen in der Flut von immer mehr sich behauptenden Richtungen der Naturwissenschaft, des Positivismus oder Historismus.<sup>5</sup> Natürlich hat die phänomenologische Methode so die Türen verschlossen hin zu einseitigen Reduktionismen, sodass das ursprüngliche Phänomen wieder in den Blick kommen konnte. Corbin aber führte dies im Rahmen seiner Religionsphänomenologie weiter und trieb es auf die Spitze, indem er das Konzept der das Phänomen korrelierenden Gegenwärtigkeit sozusagen spiritualisierte,<sup>6</sup> sodass Phänomenologie plötzlich in einem Atemzug mit der Technik spiritueller Exegese genannt werden kann und – wir erinnern uns – zum Werkzeug des Hierophanten wird. In seiner Einleitung schreibt er deshalb: „On voit ainsi, comment le rapport entre *zâhir* et *bâtin*, l’apparent et le caché, l’exotérique et l’ésotérique, a partie liée avec la phénoménologie dont il sera question ici, parce que celle-ci n’est rien d’autre finalement que le *ta’wîl*, l’herméneutique

<sup>1</sup> Vgl. ebd., XVI: „Que l’on ne nous impute aucun rejet des études historiques. Loin de là! Une humanité qui renoncerait aux études historiques, serait une humanité frappée d’amnésie collective.“

<sup>2</sup> Ebd., XIX.

<sup>3</sup> Die Formulierung vom ‚spirituellen Gast‘ und den Bedingungen dazu, findet sich in der Einleitung zum zweiten Band, DERS., *En Islam iranien*, Bd. 2, If.: „C’est en restant fidèle à cette prise de position que l’auteur a édifié le monument qu’il présente ici en sept livres, et qui est le résultat de plus de vingt ans de recherches, menées en Iran même, dans les bibliothèques comme dans l’intimité de ses amis iraniens, conjuguées avec l’expérience d’un enseignement donné à Paris et à Téhéran. Sa méthode se veut essentiellement *phénoménologique*, sans se rattacher à une école phénoménologique déterminée. Il s’agit pour lui de rencontrer le *fait* religieux en laissant se montrer l’*objet* religieux tel qu’il se montre à ceux à qui il se montre. D’où le sous-titre essentiel donné à l’ouvrage: *aspects spirituels et philosophiques*. Qui dit *aspect* suppose *spectateur*, mais ici le spectateur, qui est le phénoménologue, doit devenir l’hôte spirituel de ceux à qui se montre cet objet et en assumer avec eux la charge. Toute considération *historique* restera donc immanente à cet objet, sans lui imposer du dehors quelque catégorie étrangère, considération dialectique ou autre. C’est à cette condition que sont possibles, synchroniquement, les recroisements suggérés par l’auteur en maints passages, parce qu’il s’agit des variations d’un même objet.“

<sup>4</sup> Vgl. CORBIN / NEMO, *De Heidegger à Suhrawardî*, 27.

<sup>5</sup> Vgl. Karl-Heinz LEMBECK, *Einführung in die phänomenologische Philosophie*, Darmstadt 1994, 7.

<sup>6</sup> Vgl. CORBIN / NEMO, *De Heidegger à Suhrawardî*, 27: „*Kashf*, c’est le dévoilement (*Enthüllung*, *Entdecken*) amenant à se manifester la vérité occultée sous l’apparent, le *phainomenon* (pensons à tout ce que Heidegger a dit à propos du concept d’*alêtheia*, vérité). Ce voile, c’est nous-mêmes, tant que nous ne faisons pas acte de présence, tant que nous ne sommes pas là (*da-sein*) au niveau herméneutique postulé.“

pratiquée par nos penseurs iraniens, et dont la désignation technique signifie 'reconduire une chose à sa source'.<sup>1</sup>

Zur Verdeutlichung führt Corbin in seiner Einführung zwei Phänomene an, die es zu ‚retten‘ gelte und von deren einem wir schon in anderem Zusammenhang gehört haben, nämlich das Phänomen des heiligen Buches. Das andere Phänomen, welches sich wie das erste durch das ganze Werk und gemäss Corbin dementsprechend durch die ganze iranische Geschichte hindurchzieht, muss hier noch eigens Erwähnung finden. Es handelt sich um das Phänomen des Spiegels. So wie im Falle des heiligen Buches, dessen Phänomen prinzipiell daran hindert, sich im Buchstaben der Wortwörtlichkeit wie auch der Geschichte zu verfangen und stattdessen in das Innere und Geistige seiner vielschichtigen Bedeutungen einzuführen vermag, so bewahrt auch das Phänomen des Spiegels davor, der innerweltlichen Dimension als der vermeintlich einzigen zu erliegen. Im Hintergrund dieser Gegenüberstellung liegt natürlich wieder jener Gegensatz, den wir bereits kennen und im Inkarnationsgedanken einerseits und dem Theophanie- bzw. Dokerismusgedanken andererseits seine Ausprägung gefunden hat. Zur Konkretion gebracht aber werden diese sich gegenseitig ausschliessenden Wege durch einen jeweils bestimmten Modus des in-der-Welt-Seins und damit auch der Erkenntnis: Ist der eine auf die innerweltliche Empirie gerichtet, so ist der andere im wahrsten Sinne des Wortes spekulativ, d.h. spiegelnd.<sup>2</sup> Führt der eine zwar zur meisterhaften Beherrschung, aber auch zur Fixierung und Ausbeutung der innerweltlichen Dinge und der Erde, so hat der andere immer einen übersteigenden Impetus, bei dem alles zum Spiegel hin zum Überweltlichen wird. „C'est un mode général de perception du monde qui au lieu de mettre l'homme en présence de ce qui est pour nous la réalité brutale et compacte du réel empirique, que nous violentons afin de l'exploiter, met l'homme devant une image apparaissant dans un miroir. On ne se rapproche pas de l'image en brisant le miroir.“<sup>3</sup> Wie wir noch sehen werden, ist es dieser Gedanke des Spiegels, welcher ins Herz des Konzeptes vom *mundus imaginalis* führen wird. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, dass Corbin im Phänomen des Spiegels auch eine Grundkategorie zur Hermeneutik iranischer Kunst sieht. So komme es nicht von ungefähr, dass man in den Darstellungen der Personen der Heiligen Familie des Islam (der Prophet, Fatima und die ersten drei Imame) deren Gesichter immer verhüllt vorfinde. Corbin bringt dies in Zusammenhang mit einer seiner Lieblingsformeln: „Chaque contemplateur a la liberté de laisser s'en produire en lui-même une épiphanie conforme à son désir [...] : *Talem eum vidi qualem capere potui*“<sup>4</sup>. Aber auch in den bewusst offen bzw. leer gelassenen Formen wie im Falle des 'Alī Qāpū Palastes in Isfahan oder auch den Wasseranlagen in Gärten und Moscheen sieht er das Geheimnis des Spiegels einbezogen, sodass letztlich die Kunst ohne die dahinter liegende Philosophie nicht verständlich wird. Es scheint vielmehr so, dass all diese Aspekte wie in einem Spiegelpalast miteinander verbunden sind. „La surface miroitante est le lieu d'apparition (*mazhar*), mais l'image n'est pas là. On comparera avec ce qui a été dit ci-dessus concernant la *hikāyat*, car tous ces aspects sont solidaires.“<sup>5</sup>

Alles in allem bleibt Corbins *En Islam iranien* ein beeindruckendes Werk, welches von seiner Gelehrsamkeit wie auch Einfühlsamkeit zeugt. Seine phänomenologische Methode des spekulierenden und spirituellen Gastes ist dabei erschliessend wie auch verhüllend. Denn zwar bringt es eine Vielzahl von Aspekten zum Leuchten, die ohne diese Ergriffenheit wohl kaum erschlossen worden wären. Auf der

---

<sup>1</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, Bd. 1, XX.

<sup>2</sup> Corbin verweist gerne auf diese Etymologie, gerade mit Hinweis auf Franz von Baader, vgl. DERS., *Histoire de la philosophie islamique*, 360: „Le vrai sens du mot ‚speculatif‘ ne s'entend que rapporté à *speculum*: l'Intelligence de la théologie spéculative remplit la fonction d'un miroir qui réfléchit Dieu, un miroir dans lequel Dieu se révèle (spéculer c'est réfléchir, *spekulieren heisst spiegeln*, F. von Baader).“

<sup>3</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, Bd. 1, XXf.

<sup>4</sup> Ebd., XXII.

<sup>5</sup> Ebd., XXII.

anderen Seite bleibt immer ein wenig jene Frage offen, welche William Chittick einst im Zusammenhang Corbins mit Ibn 'Arabī gestellt hat:<sup>1</sup> Man fragt sich auch in diesem Falle, wo nun der Iran endet und Corbin beginnt, wo die Spiritualität Irans in jene Corbins übergeht – die Grenzen sind fließend! Das ist wohl der Preis der spekulierenden Gastlichkeit eines spirituell Suchenden in fremden Universen.

#### 4.1.3. Suhrawardī: Ein fast vollendetes Lebenswerk

Einer darf natürlich nicht fehlen bei der Behandlung von Corbins Überblickswerken: Suhrawardī – wenngleich sich diese Arbeit einerseits auf Corbins ganzes Forscherleben ausdehnte, zumal er mit den entsprechenden Editionen schon in frühen Jahren begonnen hat, er andererseits aber sein selbst gestecktes Ziel alleine nicht zu vollbringen vermochte. Laut Nasr nämlich sei es das selbsterklärte Ziel von Corbin gewesen, das Gesamtwerk von Suhrawardī kritisch herauszugeben. Was zunächst vielversprechend begonnen hat mit der Herausgabe der ersten beiden Bände allein durch Corbin – ein Band noch im Rahmen der *Bibliotheca Islamica*<sup>2</sup>, der zweite dann in der Reihe *Bibliothèque iranienne*<sup>3</sup> –, so war er für die Herausgabe des dritten und letzten Bandes jedoch auf die Mitarbeit bzw. Hauptarbeit eines anderen angewiesen, nämlich eben Nasr.<sup>4</sup> Dieser Band kam 1970 heraus und damit nur zwei Jahre später, nachdem sich der Todestag von Suhrawardī das 800. Mal jährte.<sup>5</sup> Darin versammelt sind vierzehn kürzere und mit einer Ausnahme allesamt in Persisch verfasste Erzählungen, von denen drei einen philosophisch-mystischen, acht einen durchweg mystisch-visionären Inhalt haben. Bei zwei weiteren ist die Zuschreibung auf Suhrawardī umstritten (wobei Corbin wie auch Nasr nicht daran zweifeln), und der letzte schliesslich ist noch ein Traktat in arabischer Sprache.<sup>6</sup> Zusammen mit dem ersten und zweiten Band der *Opera metaphysica et mystica* sind hiermit die hauptsächlichen Werke Suhrawardīs herausgegeben worden. Und auch wenn beim dritten Band Nasr die editorische Hauptarbeit zu stemmen hatte, so darf Corbin wohl doch das Gesamtverdienst zugeschrieben werden, Suhrawardī zurück ins Bewusstsein der westlichen, aber durchaus auch der östlichen bzw. iranischen Welt gebracht zu haben.<sup>7</sup>

Ergänzend zum dritten Band der Werke Suhrawardīs brachte Corbin wenige Jahre später einen dicken Band französischer Übersetzungen von Traktaten und Erzählungen Suhrawardīs unter dem Titel *L'Archange empourpré*<sup>8</sup> heraus, welche sich grösstenteils decken mit denjenigen, welche im besagten dritten Band zusammengefunden haben. Wurden dabei einige wenige weggelassen, so wurden zugleich einige wenige hinzugefügt, so v.a. die für Corbin sehr wichtige *Erzählung vom westlichen Exil* (*Le récit de l'exil occidental*), welche bereits im zweiten Band der *Opera metaphysica et mystica* herausgegeben

---

<sup>1</sup> Vgl. CHITTICK, *The Sufi path of knowledge*, XIX.

<sup>2</sup> SUHRAWARDĪ / CORBIN, *Opera metaphysica et mystica*.

<sup>3</sup> SOHRAWARDI / CORBIN, *Œuvres philosophiques et mystiques* (*opera metaphysica et mystica* II).

<sup>4</sup> Vgl. NASR / JAHANBEGLOO, *In search of the sacred*, 95f. Nasr berichtet darin: „Then one day he [Corbin] said, ‚The goal of my life was to edit in a critical manner the works of Suhrawardī, and I will not be able to complete the project by myself. Therefore, I want to ask you a great favor. I will put all the manuscript that I have assembled over the years in your hands. Why do you not edit the Persian works of Suhrawardī, the shorter works?‘“ (95) Nasr bemerkt dann auch noch, dass ihm nicht bewusst war, worauf er sich hier einliess, habe ihn diese Arbeit doch während der folgenden zehn Jahre in Beschlag genommen – „It was a monumental task, a really monumental task. [...] The editing of these treatises was one of the major achievements of my life in the domain of the resuscitation of Islamic philosophy.“ (95).

<sup>5</sup> Vgl. SOHRAWARDI u.a., *Œuvres philosophiques et mystiques*. Corbin betont diesen jubilären Charakter gleich zu Beginn seiner Einleitung, S. 5.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 14.

<sup>7</sup> Betreffend iranische Welt bemerkt Nasr selbst, dass die Herausgabe der persischen Werke Suhrawardīs in Iran selbst bei Filmemachern und Malern auf sehr grosses Interesse gestossen sei – „It is unbelievable how it caught on and what impact it had on the educated public in general.“ (NASR / JAHANBEGLOO, *In search of the sacred*, 96).

<sup>8</sup> SOHRAWARDĪ / CORBIN, *L'Archange empourpré*. Der Titel des Buches wurde vom Titel einer Erzählung entnommen: *Le récit de l'archange empourpré*, vgl. 193ff.

wurde.<sup>1</sup> Erwähnenswert bei diesen französischen Übersetzungen ist zudem ein Auszug aus den Sammlungen von Anrufungen und Gebeten (*wāridāt wa-taqdīsāt*),<sup>2</sup> welche im Gesamtwerk Suhrawardīs eine Art vierte Gruppe bilden nebst den grossen systematischen Werken, den kleinen theoretischen Traktaten und den persischen, meist mystisch-visionären Erzählungen. Corbin nennt diese Sammlung eine Art Stundenbuch, bestehend aus Psalmen und Hymnen, welche an die Engelslichter gerichtet sind und damit nach seinem Dafürhalten liturgischer Ausdruck der *Ischrāqī*-Lehre sind, ja, das mystische Erlebnis geradezu auf einer höheren Oktave in Anbetung widerspiegeln. Ein daraus ihm besonders lieb gewordenes Gebet ist dasjenige, welches sich an die ‚vollkommene Natur‘ bzw. an den ‚Engel des Philosophen‘ richtet und also auf wunderbare Weise den – wenn man so sagen darf – ‚angelologischen Individualkult‘ zum Ausdruck bringt.<sup>3</sup> Insgesamt bezeugen für ihn diese Anrufungen und Gebete eine Art Sakralisierung der Welt, welche bestimmt nicht im Gegensatz zur prophetischen Religion stehe, wie dies bestimmte Theologen gerade der heutigen Zeit – und er meint damit sicherlich die Vertreter der Dialektischen Theologie<sup>4</sup> – so oft behaupteten, sondern vielmehr aus jener für ihn genialen Verbindung hervorgehe, für deren Wiederbelebung Suhrawardī und seine Schule so eigentümlich stehen: „Le climat de ces liturgies *ishrāqī* est hermétiste, néoplatoniciens, zoroastriens, sans que soient absentes la foi qorānique et la glorification de l'Unique.“<sup>5</sup> Auch wenn er diese Anrufungen und Gebete nicht in einer kritischen Edition herauszugeben vermochte,<sup>6</sup> so wurde durch deren Einbezug als der vierten Gruppe aus dem Gesamtwerk Suhrawardīs in die vorliegende Übersetzung die Darlegung und Kommentierung eben desselben abgerundet und vervollständigt.

Die Tatsache nun, dass von all den besagten Werkteilen Corbin einige kleine Traktate und v.a. die Erzählungen übersetzt hat, sagt schon viel aus über seine Gesamtdeutung Suhrawardīs. Eben diese hat, wie bereits angetönt, ein ganzes Buch in seinem Monumentalwerk *En Islam iranien* eingenommen,

<sup>1</sup> Vgl. SOHRAWARDI / CORBIN, *Œuvres philosophiques et mystiques* (opera metaphysica et mystica II). Ebenfalls in diesem zweiten Band herausgegeben und in *L'Archange empourpré* übersetzt wurde der Traktat *Le symbole de foi des philosophes* und zwar gleich als erstes Stück, vgl. SOHRAWARDI / CORBIN, *L'Archange empourpré*, 11ff. Die Erzählung *Le récit de l'exil occidental* findet sich ab S. 265ff. Zur Bedeutsamkeit dieser Erzählung für Corbin vgl. auch CORBIN, *En Islam iranien*, Bd. 2, 258ff.

<sup>2</sup> Vgl. SOHRAWARDI / CORBIN, *L'Archange empourpré*, 473ff.

<sup>3</sup> Dieses Gebet findet sich deshalb nicht in *L'Archange empourpré*, weil es *in extenso* schon in CORBIN, *En Islam iranien*, Bd. 2, 126ff., übersetzt und behandelt worden ist (vgl. SOHRAWARDI / CORBIN, *L'Archange empourpré*, 473). Es findet sich zudem in CORBIN, *Die smaragdene Vision*, 42, weshalb wir es hier in deutscher Übersetzung wiedergeben können: „Du mein Herr und Fürst, mein heiligster Engel, mein kostbares geistiges Wesen, du bist der Geist, der mich geboren hat, und du bist das Kind, das mein Geist gebiert... Du, der du dich mit dem strahlendsten der göttlichen Lichter bekleidet hast... Könntest du dich mir in der schönsten (oder: höchsten) Epiphanie manifestieren, mir das Licht deines blendenden Antlitzes zeigen, der Mittler für mich sein... von meinem Herzen die Finsternis der Schleier heben...“. Corbin meint, dass dies „vielleicht das schönste Gebet ist, das je an einen Engel gerichtet ward.“ (ebd., 42).

<sup>4</sup> Dies wird dadurch deutlich, dass jene besagten Theologen den biblischen Offenbarungsglauben in krassen Gegensatz zur Religion zu stellen versuchten – „consistant à dresser une opposition radicale et artificielle entre la ‚foi‘ et la ‚religion‘. La Révélation biblique aurait opéré une profonde désacralisation du monde sacré de l'antiquité; la foi biblique serait non-religieuse.“ (SOHRAWARDI / CORBIN, *L'Archange empourpré*, 474). Diese Abgrenzung geht ja, wie wir gesehen haben, zurück bis in die 30er Jahre in Corbins Auseinandersetzung mit Karl Barth. Und dessen damals geäusselter Vorwurf der natürlichen Theologie bezüglich Suhrawardī bestreitet Corbin ebenfalls bis in seine Spätjahre, vgl. bspw. CORBIN, *En Islam iranien*, Bd. 2, 45, wo er den Vorwurf der Selbsterlösung aufnimmt: „Il faudrait une profonde ignorance de l'histoire religieuse de l'humanité pour accepter, avec certaine théologie de nos jours, que la différence entre le christianisme et les religions consiste en ce que, dans le christianisme, le salut de l'homme serait l'œuvre divine, tandis que les religions représenteraient les efforts de l'homme pour assurer lui-même son salut.“

<sup>5</sup> SOHRAWARDI / CORBIN, *L'Archange empourpré*, 474.

<sup>6</sup> In CORBIN, *En Islam iranien*, Bd. 2, 19, beteuert er seinen Wunsch, auch dieses ‚Stundenbuch‘ noch herauszugeben, „mais la tâche présente de sérieuses difficultés.“ Diese Lücke ist bis heute geblieben, vgl. AL-SUHWARWARDI / SINAI, *Philosophie der Erleuchtung*, 267, wo auf „die vorläufige Sammlung, Übersetzung und Kommentierung in Corbin, *Archange*, S. 473-498“ hingewiesen wird.



nämlich dessen Band 2 mit dem Untertitel *Sohrawardī et les Platoniciens de Perse*. Schon in seiner vorgenommenen und oben erwähnten Werkeinteilung sagt er gerade bezüglich dieser Erzählungen: „Ils sont, avec le grand livre du shaykh, les plus caractéristiques de la spiritualité sohrawardienne.“<sup>1</sup> Eine Auswahl dieser Erzählungen mit teils ausführlichen Übersetzungen prägen denn auch die drei grossen Kapitel seines zweiten Bandes: Handeln die ersten einführenden Kapitel vom Leben Suhrawardīs und seiner Verortung im geistigen Universum Irans, von einigen Grundsätzen seiner Theosophie und der Bedeutung des mazdäischen Begriffs des Chvarenah in seiner Angelologie, so fungiert in den drei folgenden Kapiteln, welche die Mitte des Bandes bilden, je eine Erzählung als Ausgangspunkt.<sup>2</sup> Aus seiner Frühzeit wissen wir bereits, dass er die ‚allegorischen‘ Erzählungen eben deshalb adäquater als die theoretischen Darlegungen erachtete, weil diese in der 3. Person-Perspektive angelegt sind, währenddem jene in ihrer 1.-2. Person-Perspektive den lebendigen Bezug zu den Engelslichtern besser auszudrücken vermögen. In seinem Spätwerk erläutert er den Sachverhalt entlang dreier Ebenen der Gewissheit, welche er in Beziehung setzt mit den Formen der Darlegung:<sup>3</sup> Ebene A handelt von theoretischer Sicherheit (ich weiss aus Berichten, dass es Feuer gibt), sodass die doktrinale Darlegung der *Hikmat al-Ishrāq* hier anzusiedeln wäre. Ebene B hat den Status einer Augenzeugenschaft (ich sehe, dass es Feuer gibt) und an eben solcher Augenzeugenschaft hat man teil in den Erzählungen Suhrawardīs – Lehre wird Ereignis. Es handelt sich hierbei deshalb nicht einfach um allegorische Verdoppelungen von Tatbeständen, die man auch ohne diese wüsste, vielmehr erschliessen die Erzählungen in ihrer lebendigen Symbolik tiefere Erfahrungsräume mit stärkerer Evidenz. Ebene C sodann handelt von persönlicher Realisierung (ich setze mich dem Feuer aus und verbrenne) und bildet die Spitze dieser Gewissheitsstufen, denn hier steht der durch die realisierte Wirklichkeit verwandelte Mensch. Was Suhrawardī mit seinen Erzählungen also anbietet, sind die Innenräume seelisch-geistiger Erfahrungen, auch wenn sie dem ersten Anschein nach von äusseren Ereignissen sprechen. Corbin nennt diese Umwandlung ‚orientalische Finalität‘<sup>4</sup>, d.h. Erzählungen von scheinbar äusseren Ereignissen verwandeln sich in Zustandsbeschreibungen des inneren Aufstiegs zum Orient der Lichte. Suhrawardī hat diese Operation nicht nur mit koranischen Passagen durchgeführt, sondern auch mit Figuren aus dem *Shāhnāme*, bspw. Kay Khusraw, Isfandiyar oder Rustam. Geben diese Erzählungen Firdausis Bericht aus legendären Zeiten der Könige, so werden sie bei Suhrawardī durch deren orientalische Finalisierung und Hebung in die imaginale Welt zu mystischen Symbolen. In dieser Aneignung und ‚Aufhebung‘ werden die *Khosrawānīyūn* des alten Persien zu Vorläufern der *Ishrāqīyūn*. Es ist dabei bezeichnend, dass Corbin mit Berufung auf zwei Forschungsarbeiten die Differenzierung der Gewissheitsebenen wie auch die orientalische Finalisierung auch auf den Gralszyklus anwendet.<sup>5</sup> Demnach ist der *Parzival* von

<sup>1</sup> CORBIN, En Islam iranien, Bd. 2, 19. Mit dem grossen Buch des Shaykh meint er natürlich die *Hikmat al-Ishrāq*. Es ist irgendwie bezeichnend, dass eine Teilübersetzung der *Hikmat al-Ishrāq* erst posthum erschien, unter SOHRAWARDĪ u.a., *Le Livre de la Sagesse Orientale* (Kitāb Hikmat al-Ishrāq).

<sup>2</sup> Für das 4. Kapitel (*La lumière de Gloire et le Saint Graal*) die Erzählung *Die Sprache der Ameisen* (*lūghat-e mūrān*), für das 5. Kapitel (*Le Récit de l'Archange empourpré et la geste mystique*) die Erzählung *Der rote Intellect* (*‘aql-e sorkh*) und für das 6. Kapitel (*Le Récit de l'exil occidental et la geste gnostique*) die Erzählung *vom westlichen Exil* (*Qiṣṣat al-ghurba al-gharbīya*).

<sup>3</sup> Vgl. CORBIN, En Islam iranien, Bd. 2, 191ff.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 182ff. und andersorts: „la finalité ‚orientale‘“.

<sup>5</sup> Corbin (vgl. ebd., 143 und 155) beruft sich auf zwei Autoren, deren Arbeit er in diesem Zusammenhang für ausserordentlich wichtig erachtet: Henry und Renée Kahane, *The Krater and the Grail. Hermetic Sources of the Parzival*, Urbana 1965, und Sir Jahangīr C. Coyajees Arbeiten, zusammengebracht in der 33. Ausgabe des *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, Bombay 1939, so u.a. *The Legend of the Holy Grail. Its Iranian and Indian Analogous*. Erstere sehen einen Zusammenhang zwischen dem Wort *Gral* und dem griechischen *κρατήρ*, welches im *Corpus Hermeticum* IV,3-6 genannt wird. Von besonderer Bedeutung ist sodann das neunte Buch des *Parzival*, wo durch Trevizent (von franz. *Tribl Escient*, dreifache Weisheit, dreifaches Wissen und also auf Hermes Trismegistos verweisend) die eigentliche Initiation stattfindet. Was beim *Corpus Hermeticum* wie auch beim *Parzival* u.a. heraussticht, ist die astrale Bedeutung des mysteriösen Gegenstandes – „Le cratère-graal est donc bien, typologiquement, ‚quelque chose‘ apporté du Ciel sur la Terre.“ (ebd., 146).

Wolfram von Eschenbach die Umsetzung hermetischer Lehre in eine Erzählung, sodass also gilt, dass ihre Deutung realistisch gelesen im Sinne historischer Faktizität in die Irre führt – wie bei den Erzählungen Suhrawardīs, so handelt es sich auch hier vielmehr um eine mystagogische bzw. anagogische Erzählung der Seele, um einen Initiationsbericht also: „Le poème met en acte la finalité ‚orientale‘ de cet enseignement, le fait passer du niveau A au niveau B. Lors donc que l’on emploie le mot *réel* en l’appliquant au niveau B, il convient de l’employer non pas en référence à la ‚réalité‘ entendue au sens ordinaire du mot, mais conformément à ce que nous propose le ‚réalisme spirituel‘ [...]. Cela suppose que tout le poème de Wolfram soit lu comme un récit d’initiation“<sup>1</sup>.

Corbins Betonung auf die Erzählungen Suhrawardīs zieht sich in seiner (intendierten) Gesamtdarstellung Surhawardīs in *En Islam iranien* wie ein roter Faden durch. Die argumentativen Beweisführungen, wie sie Suhrawardī durchaus auch kannte, kommen in den Darlegungen Corbins kaum vor als allein in den wiederholten Hinweisen darauf, dass es diese gibt. Worauf Corbin viel grösseren Wert legt, ist – um es kurz auf den Punkt zu bringen – die phänomenologische Innenperspektive der philosophischen Existenz Suhrawardīs und deren Zugehörigkeit zu einer bestimmten spirituellen, nämlich gnostischen Familie. Die Virtuosität, welche Corbin dabei an den Tag legt und die gespickt ist mit religionsgeschichtlichen Verweisen bspw. auf die Hermetik und eben auch auf den Gralszyklus, ist der faszinierende und inspirierende Aspekt seiner erschliessenden Herangehensweise. Zugleich aber droht in dieser ‚Aufdeckung‘ derjenige Suhrawardī, wie man ihn in seinen Texten auch noch zu fassen bekommt, nahezu ‚zugedeckt‘ zu werden. Es ist dies denn auch die wiederholte Kritik an Corbin, so bspw. im Kommentar zur 2011 erstmals im Deutschen erschienenen *Hikmat al-Ishrāq* von Nicolai Sinai. Darin beklagt er das mangelnde Interesse der westlichen Welt an der islamischen Philosophie nach Averroës und damit eben auch an Suhrawardī, wobei er einen Hauptgrund darin sieht, dass die Ideenwelt Suhrawardīs bis vor kurzem „fast ausschliesslich aus der ideosynkratischen Perspektive eines einzigen Gelehrten zugänglich war, nämlich des Franzosen Henry Corbin“<sup>2</sup>. Als „ein der europäischen Moderne zutiefst entfremdeter spiritueller Sucher, der sich in seinen Studien vorrangig al-Suhrawardīs Angelologie und seinem Gebrauch allegorischer Motive und altiranischer Vorstellungen widmete“<sup>3</sup>, habe er den Blick auf eben jene genannte argumentative Beweisführung, welche ihn als Philosophen auch für das westliche Publikum hätte interessant machen können, fast nahezu verbaut. Das Verdikt Sinais bezüglich Corbin fällt deshalb geradezu diametral zu seiner eigentlichen Absicht aus: „Paradoxerweise zementiert also gerade Corbin, der früher als jeder andere die Unhaltbarkeit der Legende vom Tod der arabischen Philosophie mit Averroës gesehen hat, bei seinem Leser letzten Endes doch wieder die Vorstellung, in der islamischen Welt nach 1200 habe es keine am Austausch intersubjektiv nachvollziehbaren Begründungen interessierte Philosophie gegeben, sondern lediglich allegorisch verschlüsselte Erfahrungsberichte von Mystikern.“<sup>4</sup> Indes räumt Sinai ein, dass sich in der islamischen Philosophie nach Averroës durchaus eine Annäherung zwischen Philosophie und Mystik eingestellt habe, sodass sich die Auffassung darüber, was Philosophie sei, im Westen und Osten fortan mit unterschiedlichen Gewichtungen entwickelt habe. So hält er denn Corbin abschliessend doch mit einer wichtigen Einschränkung zugute: „Corbins Studien der allegorischen und mystischen Dimensionen von al-Suhrawardīs Werk behalten also eine relative Berechtigung und sollten keiner ‚akuten Corbinophobie‘ zum Opfer fallen. Sie bedürfen jedoch dringend der Ergänzung durch nüchterne begriffs- und argumentationsgeschichtliche Analysen, die al-Suhrawardīs Denken nicht auf eine ‚orientalische‘ Alternative zum ‚westlichen‘ Rationalismus oder eine Zuflucht vor der als spirituell verarmt wahrgenommenen Moderne reduzieren.“<sup>5</sup>

Mag Corbin darin übereinstimmen, dass die Behandlung von Suhrawardīs *Hikmat al-Ishrāq* eine vertiefte Beachtung verdient hätte gerade betreffend das Argumentarium, so muss seine Absicht wohl

---

<sup>1</sup> Ebd., 197f.

<sup>2</sup> AL-SUHRAWARDĪ / SINAI, Philosophie der Erleuchtung, 228.

<sup>3</sup> Ebd., 228.

<sup>4</sup> Ebd., 229.

<sup>5</sup> Ebd., 230f.

dahin gehend verstanden werden, die westliche Nivellierung philosophischer Existenz auf ‚Niveau A‘ herauszufordern. Seine Betonung liegt deshalb ganz auf der Bedeutung spiritueller Realisierung (Niveau B und C) im Kontext philosophischer Bildung – das Niveau B ist sozusagen das innere Leben, die Esoterik von Niveau A, sodass Suhrawardī *Ishrāqī*-Lehre gegenüber der Philosophie dasjenige repräsentiert, was der Sufismus gegenüber der scholastischen Theologie (*kalām*) bedeutet.<sup>1</sup> Wie er in seiner Einleitung zu seinen fünfzehn Übersetzungen schreibt, sei es seine Überzeugung, „que le sens et la portée de cette philosophie débordent son cadre d’origine. Elle est une forme de l’aventure humaine, qu’il importe à l’*homo viator* de méditer spécialement de nos jours.“<sup>2</sup> Corbin sieht letztlich ein grundsätzlich verschiedenes Menschenbild im Kern der Weltentwürfe stehen, wie sie sich im Westen bzw. Osten durchgesetzt haben. In derselben Einleitung spricht er deshalb auch vom kontrastierenden Gegenüber von Ohrmazd und Prometheus. Stiehlt Letzterer den Göttern das Feuer, sodass er also in ein Verhältnis der Rebellion gegen den Himmel zu stehen kommt, so ist im Falle des Ersteren das Feuer ein Geschenk des Himmels an den Menschen, sodass dieser in Zusammenarbeit mit dem Himmel ritterlich gegen die ahrimanischen Mächte zu kämpfen vermag. Ist der Avesta das älteste Zeugnis dieser Mentalität, so bricht sie sich bei Suhrawardī wieder mächtig Bahn.<sup>3</sup> Was sich hier behauptet, ist nicht Rebellion gegen den Himmel und damit einhergehend eine von Grund auf sich entfremdende Emanzipation und Abkapselung des Menschen in die Diesseitigkeit dieser Welt, sondern vielmehr Kooperation mit dem Himmel aufgrund eines inneren Gewahrseins der lichthaften Verbundenheit mit diesem.<sup>4</sup> Wie schon angetönt – und diesen Faden werden wir sogleich aufnehmen –, sieht Corbin diese Möglichkeit durchaus auch im Westen angelegt und überliefert, jedoch teils versteckt in scheinbaren Legenden, allen voran, wie gehört, im Gralszyklus. Corbin vermutet geradezu, dass hier der grösste spirituelle Schatz des Westens verwahrt worden ist und zwar gerade in dem Moment, als er je länger je weniger imstande war, diesen offen mit sich zu führen – gemeint ist der im 12. Jh. anhebende Umschlag.<sup>5</sup> Weit davon entfernt, diesen Zyklus historisch verstehen zu wollen, liest er ihn vielmehr unter dem Vorzeichen der orientalischen Finalität, so gerade auch die Rede vom Verschwinden Parzifals in den Orient bzw. nach Indien als einer Rückkehr in die Verborgenheit der übersinnlichen Mittelwelt. Gerade im *Titur* von Albrecht von Scharfenberg findet diesbezüglich eine Vermischung von Parzival und dem Priesterkönig Johannes statt, sodass Corbin schreiben kann: „Le personnage de Parsifal et celui du Prêtre-Jean interfèrent, comme si Parsifal-Prêtre-Jean était désormais le *pôle* de tous les *Johannites*, de ceux qui croient en l’Église de Jean, en l’Église johannique comme en l’Église du Graal invisible. Or, dans ce johannisme vibre la foi dans le Paraclet, – ce Paraclet que certains de nos théosophes shī’ites identifient, nous l’avons vu, avec le Douzième Imām, l’Imām présentement caché.“<sup>6</sup> Damit aber ist die Brücke geschlagen zur *Université Saint Jean de Jérusalem*.

<sup>1</sup> SOHRVARDĪ / CORBIN, L’Archange empourpré, XVI.

<sup>2</sup> Ebd., X.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., XII, wo Corbin einmal mehr seine essentialistische Sichtweise zum Besten gibt: „Il y a, dans les profondeurs de la conscience, des continuités que ne peuvent briser les vicissitudes de l’histoire extérieure. Suhrawardī reste le témoin d’un monde que reconnaissent tous ceux qui appartiennent à la même famille spirituelle que lui. Il y a beaucoup à apprendre du contraste entre la conscience ôhrmazdienne et la conscience prométhéenne.“

<sup>4</sup> Nasr spricht in diesem Zusammenhang vom Gegenüber des prometheischen und pontifikalen Menschen, vgl. Seyyed Hossein NASR, Die Erkenntnis und das Heilige, München 1990, 216ff.

<sup>5</sup> Vgl. CORBIN, En Islam iranien, Bd. 2, 140. Corbin spricht genauer vom „secret mystique le plus profond“, wobei er verdeutlicht: „Il s’agit de quelque chose de beaucoup plus précis que toutes correspondances folkloriques ou récurrences d’archétypes de l’inconscient collectif. Il s’agit de Présences ‘hiératiques’ communes, de Présences d’un monde commun aux uns et aux autres, Présences qui requièrent que la réalité de leur être soit reconnue de plein droit, ce qui suppose évidemment une ontologie en ayant fini avec ce divorce de la pensée et de l’être, auquel il semble que tant d’esprits en Occident aient tant de mal à renoncer.“

<sup>6</sup> Ebd., 186.

#### 4.2. Im Geiste der Templer: Die *Université Saint Jean de Jérusalem*

Die Vorstellung der Überblickswerke samt all den vorangegangenen ‚Expeditionen‘ in den esoterischen Islam haben uns ausreichend bewusst gemacht, wie umfassend und profund Corbins islamkundliches Wissen war und wie er dieses mit virtuoser Deutungskraft zu durchdringen wusste. Es scheint fast so, als ob er tatsächlich ganz in der islamisch-esoterischen Ideenwelt aufgegangen wäre und sich mit ihr identifiziert hätte. Nun gibt es aber noch eine andere Seite von Henry Corbin, und deren Ansicht wird uns eher zu einem vollständigen Bild seiner selbst führen. Haben wir von dieser Seite schon im Zusammenhang der *ecclesia spiritualis* gehört, so wird sie im Zusammenhang seiner 1974 gegründeten *Université Saint Jean de Jérusalem* (USJJ) nun in einen umfassenderen wie zugleich konkreteren Rahmen gerückt. Und damit wird Henry Corbin mit seinem Grundanliegen eigentlich fassbar, als wenn man ihn einfachhin als orientalischen Schwärmer abtun möchte. Er selbst kommentiert dieses Projekt in seinem *Post-Scriptum* als eines, „qui marqua pour moi la floraison spirituelle de toute mon œuvre scientifique, en même temps que l’aboutissement d’un rêve de jeunesse.“<sup>1</sup> Die Gründung dieses internationalen Zentrums für vergleichende Spiritualitätsforschung erfolgte erst nach Corbins Emeritierung. Insofern ist es tatsächlich sein Spätwerk, wo viele seiner Herzensanliegen zusammengekommen sind. Ebenfalls in seinem *Post-Scriptum* – rund vier Monate vor seinem Tod – dankt er deshalb dem Himmel, dass ihm noch so viele Tage geschenkt worden seien, wie er auch seiner geliebten Frau Stella dankt, die ihn durch ihre Gegenwart und Mitarbeit über weite Strecken der Einsamkeit und Entmutigung mitgetragen habe. Ohne sie, so sein Fazit, wäre sein Werk nicht möglich gewesen. Das Ehepaar Corbin, welches kinderlos geblieben ist, sieht insofern eine andere Frucht ihrer Liebe bzw. ihres Lebensantriebes: „parce que cette œuvre fut ainsi rendue possible, elle rendit possible à son tour ce qui, après la traversée du désert de la jeunesse, comble les vœux d’un chercheur et d’un professeur: se trouver entouré de jeunes hommes, de jeunes philosophes [...], dont il sait qu’ils continueront, à leur manière, l’œuvre qu’il laissera forcément inachevée, et qu’ils iront plus loin que lui sur la voie qu’il se proposa d’ouvrir. Celui qui fut ainsi comblé, pourra, lorsque viendra l’ordre de rappel, dire avec Siméon: ‘Maintenant, Seigneur, tu laisses ton serviteur s’en aller en paix’ (Luc 2/29).“<sup>2</sup> Dieses Bibelzitat wirft gleich zwei Lichter auf das folgende Thema voraus: Erstens fällt auf, wie Corbin im Rahmen der USJJ plötzlich wieder vermehrt aus der Bibel zitiert und v.a. wieder expliziter an ganz bestimmte und ausgewählte Traditionsströme des Christentums knüpft;<sup>3</sup> zweitens ist der hier zitierte Vers ein Ausspruch Simeons im *Tempel*, als er das Kindlein Jesus segnend in den Armen hält und seine messianische Hoffnung erfüllt sieht – und um eine Theologie des Tempels oder gar eine ‚Temenologie‘, wie er es in einer kardinalen Schrift nennt,<sup>4</sup> geht es Corbin im Grunde bei diesem seinem letzten Wurf der USJJ. Bevor wir jedoch auf die eigentlichen Publikationen rund um die USJJ eingehen, begehen wir zuerst einige Etappen, über welche Corbin schliesslich zur USJJ gelangt ist.

---

<sup>1</sup> DERS., *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 52.

<sup>2</sup> Ebd., 55f.

<sup>3</sup> Für seine spirituellen und das heisst insbesondere im Impetus ‚orientalischer Finalität‘ vollzogenen Auslegungen gibt es einige Beispiele, vgl. bspw. DERS., *Allocution d’ouverture* (1976), in: Henry CORBIN / Robert de CHÂTEAUBRIANT (Hg.), *La Foi prophétique et le Sacré. Colloque tenu à Cambrai/Vaucelles les 25, 26 et 27 juin 1976*, Paris 1977, S. 7–13, 12f., wo er ausgehend von Gen 12,1 den Auszug Abrahams anspricht und zugleich Hebr 13,14 anklingen lässt: „Car ce verset nous enseigne que nous n’avons d’autre cité permanente en ce monde que celle où le roi de justice et de paix, Melkisédèq, ‚sans commencement de jours ni fin de vie‘, accueillit Abraham: Jérusalem, la cité spirituelle.“

<sup>4</sup> Gemeint ist sein noch einmal sehr umfangreicher und äusserst bedeutsamer Eranos-Beitrag aus dem Jahre 1974, DERS., *L’imago Templi face aux normes profanes*, in: Adolf PORTMANN / Rudolf RITSEMA (Hg.), *Eranos-Jahrbuch 1974. Norms in a changing world - Normen im Wandel der Zeit - Avenir et devenir des normes*, Leiden 1977, S. 183–254, 187, der in engem Zusammenhang steht zur Idee der USJJ: „En parlant d’*Imago Templi*, j’entends me tenir au niveau d’une phénoménologie, une ‚téménologie‘ pour risquer ce mot (du grec *téménos*, temple), qui se situe au niveau du monde imaginal“.

#### 4.2.1. Die Hagia Sophia als Gralstempel – der Eranoskreis als Tafelrunde

Das obige Zitat hat es schon zur Sprache gebracht: Die Idee, welche der USJJ zugrunde liegt, reicht in Corbins Leben zurück bis in seine jungen Jahre. Es mag sein, dass schon in seinem zweimonatigen Besuch von El Escorial im Jahre 1929 das Thema angeklungen ist, wurde dieser grösste Renaissancebau der Welt doch auf der Grundlage des salomonischen Tempels erbaut.<sup>1</sup> Richtig fassbar jedoch wird dieser Themenstrang – wenn auch nur im Rückblick seines *Post-Scriptum* – zur Zeit seines Aufenthaltes in Istanbul während des Zweiten Weltkrieges und zwar im Zusammenhang der Hagia Sophia, also jener imposanten Brücke zwischen den Epochen von Antike, Mittelalter und Neuzeit, zwischen den Weltgegenden von Orient und Okzident, wie auch zwischen Christentum und Islam und all dies unter dem bezeichnenden Namen der Heiligen Weisheit! Corbin war es da vergönnt, unter der Führung des amerikanischen Archäologen Thomas Whittemore, welcher damals die Restauration der Mosaiken der Hagia Sophia aufgenommen hatte, durch diesen Tempel der Weisheit geführt zu werden. Corbin schreibt über ihn: „Il était chez lui, le gardien du Temple, et il vous faisait les honneurs de la maison, stationnant longuement avec vous devant l'éclat de la lumière intérieure des mosaïques, merveilleusement libérée.“<sup>2</sup> Er habe ihn auch auf eine Art Schlüsselmosaik zum Geheimnis des ganzen Bauwerks aufmerksam gemacht, welches sich hoch oben an der westlichen Innenwand befände und eine Kuppel darstelle, zu der man über sieben Stufen gelange – ein Widerhall also zur wichtigen Stelle aus den Sprüchen Salomos, wo es heisst (Spr 9,1): „Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, ihre sieben Säulen hat sie aufgerichtet.“<sup>3</sup> Da sich weiter in einem grossen Raum der Hagia Sophia, welcher früher eine Sakristei gewesen sein mag, eine grosse Ansammlung von arabischen und persischen Manuskripten befunden habe, musste Corbin auch im Rahmen seiner Recherchenarbeit zu Suhrawardī immer wieder dorthin gehen, sodass er auf dem Weg und den Tempel durchschreitend oftmals Melodien aus Wagners *Parsifal* (er nennt das Thema des Grals und des mystischen Mahles) summte, wobei er kommentiert: „Un *ishrâqî* est spontanément un sophiologue. Le Temple de Sainte-Sophie fut pour moi le temple du Graal, du moins une exemplification de son archétype pressenti par maints chercheurs en gnose. [...] Cette présence d'une chevalerie sophianique invisible, connue également des Platoniciens de Perse, ne m'a plus quitté.“<sup>4</sup>

Der Grals- und Tempelkomplex ist tatsächlich ein, wenn nicht *das* entscheidende Motivbündel, welches für Corbin als ein Ost und West verbindendes esoterisches Symbol und als solches als eine Sinn erschliessende Deutungskategorie im Zusammenhang der USJJ immer mehr zur Sprache kommen wird. In Übereinstimmung mit seiner Erinnerung in seinem *Post-Scriptum* war es sehr wohl schon in früheren Jahren präsent.<sup>5</sup> Dies jedoch meist – ähnlich wie im Falle bspw. eines Jakob Böhme – nur durch allzu

<sup>1</sup> Vgl. JAMBET, *Repères biographiques*, 16, wie auch den Artikel zu ‚El Escorial‘ im Brockhaus-Wörterbuch online, [www.uzhzb.brockhaus.de](http://www.uzhzb.brockhaus.de) (Stand 8. Mai 2017).

<sup>2</sup> CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 46.

<sup>3</sup> Corbin nennt diese Stelle, zitiert aber eine weitere (Spr 7,4): „Spricht zur Weisheit: Du bist meine Schwester! und nenne die Einsicht (l'Intelligence): Vertraute (ton amie)!“

<sup>4</sup> Ebd., 46. Sergej Bulgakow, dem sich Corbin verbunden fühlte, beschreibt eindrücklich seine Erfahrung in der Hagia Sophia: „Die Kathedrale der Heiligen Sophia ist der künstlerische und anschauliche Beweis und Erweis der Erscheinung der heiligen Sophia, des sophianischen Wesens der Welt und des kosmischen Wesens der Sophia. Es entspricht weder Himmel noch Erde, sondern himmlischem Licht auf Erden – es ist weder Gott noch Mensch, sondern die Göttlichkeit selbst, die göttliche Umhüllung der Welt. [...] Man tritt ein und von allen Seiten, von unten und oben erfüllt sie die Seele mit einem Gefühl der Weite und Freiheit, das Verhältnis zwischen Grenzenlosigkeit und Begrenzung ist nicht Kampf, sondern lichter, freudiges Einverständnis... [...] Vor den Augen erheben sich links und rechts Säulen, in der Ferne thront der Altar, das Gewölbe lockt in seine himmlischen Gefilde; und stellst du dich darunter genau in die Mitte, so ergreift es still und mächtig deine Seele und fliesst in sie ein... [...] und die Seele schwimmt fort in dieser Grenzenlosigkeit, verliert das Gefühl für Schwerkraft und Leib, und fliegt, fliegt wie ein Vogel.“ (zitiert nach ZWAHLEN, *Das revolutionäre Ebenbild Gottes*, 336).

<sup>5</sup> Vgl. bspw. CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī*, 40f., wo er Suhrawardīs mystische Inanspruchnahme des mythischen Königs Kay Khosraw aus dem *Shāhnāme* folgendermassen in Beziehung bringt: „La figure mystique de Kay Khosraw est esquissée alors suivant les traits d'une tradition que nous pouvons

kurze Andeutungen, so etwa in seinem Aufsatz *Philosophie et Spiritualité en Iran* aus dem Jahre 1964:<sup>1</sup> Da sieht Corbin den Helden des Perlenliedes als eine Präfiguration nicht nur für Suhrawardīs *Erzählung vom westlichen Exil*, sondern auch für die Geste (la geste) Parzivals. Weiter sei es wesentlich angebrachter, im Falle der Ismaeliten nicht etwa vom Orden der Assassinen zu sprechen, wie dies die gegenwärtige Propagandamaschinerie der Abbasiden tat, sondern viel angemessener von den ‚Templern des Islam‘. Und auch das *Incognito* der spirituellen Hierarchie, welche sich im Ideengefüge der Zwölfererschia um den zwölften Imam als deren Pol schart, sei vergleichbar mit der Verborgenheit der Gralsritter.

Wie wir bereits wissen, hat Corbin (und nicht nur er) auch den Eranos im Lichte der Gralsritterschaft sehen wollen, welcher sich als ein aktuelles Bollwerk gegen den modernen Agnostizismus formiert habe und im runden Tisch als der Tafelrunde ihren symbolischen Ausdruck gefunden habe. Tatsächlich fungierte der Eranoskreis für Corbin während einer langen Zeit als derjenige Ort, wo sein Jugendtraum seine erste Erfüllung gefunden hat. Hier konnte er in einer Gemeinschaft von Gleichgesinnten und im Austausch verschiedenster Disziplinen in aller Freiheit das Gedankengut der Vergangenheit in die Aktualität führen. Was später an der USJJ als komparative Studien betrieben werden sollte, fand hier seinen ersten Ausdruck – ja, Eranos diene laut Mircea Eliade geradezu als Inspiration und Modell für die USJJ,<sup>2</sup> und nicht wenige aus dem Eranoskreis haben denn auch bei der USJJ mitgewirkt, sei es im Hintergrund im Rahmen des Gründungsrates wie bspw. Mircea Eliade oder Adolf Portmann oder sei es als aktive Redner wie Gilbert Durand, Antoine Faivre, Ernst Benz, Jean Brun, Daryush Shayegan oder Kathleen Raine, von denen einige zudem auch im Gründungsrat waren, wie Benz oder Durand. Im Unterschied zu Eranos jedoch war für die USJJ der Rahmen enger gesteckt: Es ging explizit um vergleichende Studien esoterischer Strömungen in den drei abrahamitischen Religionen. Erinnern wir uns, wie viele Eranos-Beiträge Corbins aufgebaut waren, nämlich entweder fokussierend auf bestimmte esoterische Strömungen im Islam oder typologische Linien zeichnend zwischen solchen des vorislamischen und des islamischen Irans und dies immer bestückt mit einigen wenigen knappen Hinweisen auf Parallelen im esoterischen Christentum, so rückt eben diese letzte Bezugnahme im Rahmen der USJJ in den Mittelpunkt. Mindestens eine Ausnahme diesbezüglich gibt es jedoch auch schon im Rahmen des Eranos, nämlich Corbins Beitrag aus dem Jahre 1964 mit dem bezeichnenden und auf die USJJ vorausweisenden Titel *Herméneutique spirituelle comparée*<sup>3</sup>, worin er die spirituelle Hermeneutik der ismaelitischen Gnosis mit derjenigen bei Emanuel Swedenborg vergleicht. Eben damit ist das Grundanliegen der USJJ hier schon vorweg genommen:<sup>4</sup> Ein Charakteristikum einer esoterischen Schule des Islam wird verglichen mit demjenigen eines Esoterikers des Christentums und gipfelt, auf dem Hintergrund von Corbins Grundfrage nach einer allgemeinen Theologie der Religionen, in der Postulierung

---

d'autant mieux comprendre en Occident, que nous y retrouvons les attributs mystiques prêtés par nos traditions correspondantes, au roi du Graal.“ Vgl. auch die Eingangsaneddote in Teil 1, wo Roland de Pury in seinem Brief von Corbins Liebe zum *Parsifal* Wagners spricht.

<sup>1</sup> Vgl. CORBIN, *Philosophie et Spiritualité en Iran*, 25, 28f.

<sup>2</sup> Vgl. Mircea ELIADE, *Some Notes on Theosophia Perennis*. Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin, in: *History of Religions* Vol. 19, No. 2 (1979), S. 167–176, 173, wie auch STAUFFER, *Adieu à Henry Corbin*, 12, wo dieser über Corbin sagt: „Depuis longtemps, il avait songé à créer un Centre qui rappelât d'Eranos, à Ascona.“ Zum Zusammenhang der USJJ zum Eranos vgl. auch HAKL, *Eranos*, 521ff.

<sup>3</sup> Vgl. CORBIN, *Herméneutique spirituelle comparée*.

<sup>4</sup> Das ist auch der Grund, weshalb wir das Thema ‚Corbin und Swedenborg‘ an dieser Stelle behandeln. Sicherlich hätte man ihm im Rahmen dieser Arbeit auch einen anderen Platz zuweisen können, aber Corbins Beziehung zu Swedenborg ist am selben Punkt zu orten, wo auch die Wurzel der USJJ liegt, nämlich in der Hinwendung zu explizit esoterischen Strömungen auch des Christentums, wozu Swedenborg ganz eindeutig zu zählen ist. Die Behandlung Swedenborgs an dieser Stelle ist also legitim, auch wenn Corbin im Rahmen der USJJ Swedenborg keinen eigenen Vortrag mehr gewidmet hat.

einer "théologie ou une théosophie du Paraclet"<sup>1</sup>. Wir wollen hier nur punktuell auf seine Ausführungen in diesem erneut sehr langen Beitrag eingehen und vielmehr nach der allgemeinen Bedeutung Swedenborgs für Corbin fragen.<sup>2</sup>

#### 4.2.2. Emanuel Swedenborg als wichtiger Exponent christlicher Esoterik

Wieviel Swedenborg für Corbin wog, davon haben wir ja teilweise schon vernommen. Schon in jungen Jahren machte er nämlich Bekanntschaft mit seiner Gedankenwelt, als ihm Albert-Marie Schmidt die erste französische Übersetzung eines von Swedenborgs Werken schenkte (*Du Ciel et de l'Enfer*), welches Schmidt selbst als frommem Calvinisten ein wenig Angst machte, sodass er meinte, es wäre in den Händen Corbins wohl besser verwahrt.<sup>3</sup> Schmidts Intuition erwies sich als wegweisend: Corbin nämlich fand in Swedenborg einen Begleiter und Interpreten fürs Leben und fürs Forschen: „Il reste que ce fut à Marburg que je me plongeai pour la première fois, avec émerveillement, dans la lecture de Swedenborg, dont l'œuvre immense allait ainsi m'accompagner tout au long de ma vie.“<sup>4</sup> Was also hat Corbin bei Swedenborg derart entzückt?<sup>5</sup> Zunächst einmal ist der zeitgeschichtliche Kontext von Emanuel Swedenborg (1688-1772) sicherlich bedeutsam. In seiner ersten Lebenshälfte fing er zunächst Feuer durch die Aussichten, welche sich mit den erstarkenden Naturwissenschaften und ihrer Mathematisierung der Natur mitsamt der damit einher gehenden Technisierung dem kollektiven Bewusstsein nach und nach aufboten. Sein pietistisches und lutherisches Vaterhaus hinter sich lassend – sein Vater war Bischof und sein Haus vorausweisend ganz durchdrungen von einer lebendig empfundenen Frömmigkeit, in der Gott und die Engel unauflöslich zusammen gehörten<sup>6</sup> –, widmete sich Swedenborg zunächst voll und ganz dem Aufbau einer wissenschaftlichen Karriere, welche ihm durch vielfältige Publikationen und ausgedehnte Reisen über Schweden hinaus grosse Anerkennung bescherte. Zu Ostern 1744 ereilten ihn jedoch ein Bekehrungs- und wenig später ein Berufungserlebnis, welche seine Orientierung abrupt und völlig neu ausrichteten.<sup>7</sup> Währenddem er im Bekehrungserlebnis das Antlitz Christi schaute, welches ihm fortan immer als Grundorientierung seiner ganzen Lehre gegenwärtig blieb,<sup>8</sup> so

---

<sup>1</sup> Ebd., 160.

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch José Antonio ANTÓN-PACHECO, *The Swedish Prophet. Reflections on the Visionary Philosophy of Emanuel Swedenborg*, Whest Chester 2012, 122ff.

<sup>3</sup> CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 42f.

<sup>4</sup> Ebd., 43.

<sup>5</sup> Ich beziehe mich hier v.a. auf die sehr lesenswerte und umfangreiche Einführung in Swedenborgs Leben und Werk, einmal mehr von BENZ, *Emanuel Swedenborg*. Corbin hat Benz ebenfalls damals in Marburg kennengelernt.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 15.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 109, wo klar wird, welches Opfer Swedenborg angesichts seiner früheren Ambitionen auf sich nahm: „So ist Swedenborg auf seinen Reisen gleichzeitig der allseitig Nehmende und Schenkende gewesen und hat die Fülle seiner Eindrücke in einer Reihe bedeutsamer wissenschaftlicher Werke zusammengefasst, die ihn an die Schwelle des europäischen Ruhmes brachten. Die gelehrten Zeitschriften aller Länder besprachen seine Neuererscheinungen; die Akademien öffneten ihm ihre Tore; er war seinem Ziel, in den Olymp der europäischen Gelehrten eingereiht zu werden, näher gekommen, als er jemals gehofft hatte – da traf ihn der höhere Ruf, der ihn auf einen anderen Weg der Erkenntnis führte und ihn zwang, sein bisheriges naturwissenschaftliches und philosophisches Werk als menschliche Eitelkeit hinter sich zu werfen und sich für eine höhere Form der Anschauung und Verkündigung zu bereiten.“

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 181f.: „Diese Vision bringt die entscheidende Wendung seines Lebens. Swedenborg hatte bisher nach wissenschaftlicher Erkenntnis auf allen Gebieten empirischer Forschung gestrebt. Jetzt aber wird ihm offenbar: Erfüllung und Seligkeit erlangt man *nicht durch Erkenntnis, die Wissen bringt, sondern durch Erkenntnis, die Heil bringt* [Hervorhebung MB] [...] Fortan ist Christus der Mittelpunkt seiner Frömmigkeit, seines Denkens und seines Schauens, Christus, so wie er ihn geschaut hat, von Angesicht zu Angesicht. Der geheime Urquell des Seins, der Ursprung des Lebens – das ist für ihn der Sinn der Offenbarung – ist nicht eine dunkle, unfassbare Gottesmacht, ein ferner, unheimlicher Gott über den Sternen, sondern der persönliche Gott, der sich in seinem Menschlichen, in Christus dem Herrn, als Erlöser und Vollender naht und in dem der Mensch ein neues Leben, eine neue Erkenntnis und einen neuen Zugang zur Wahrheit empfängt und eine Erneuerung seines Menschenbildes erfährt.“ Jene Erkenntnis, die Heil bringt, ist eben jene Gnosis, welche Corbin u.a. als ‚connaissance salvatrice‘ umschreibt.

wurden ihm in der Berufungsvision durch einen Engel die inneren Sinne geöffnet, um nun in der zweiten Hälfte seines Lebens durch Verständigung mit und Inspiration durch die Geisterwelt den inneren Sinn der Heiligen Schrift zu erschliessen. Nach Benz gehört er damit zum Typus „Seher“<sup>1</sup>, dessen eigentliches Werk der „visionäre Kommentar“<sup>2</sup> ist, mit welchem er einen unglaublichen Umfang von Schriften hervorgebracht hat, verfasst in penibler Systematik.

In einer Zeit nun, in der Seher und Visionäre grundsätzlich als Wahnsinnige und Phantasten abgetan wurden, hatte Swedenborg verständlicherweise ein schweres Los gezogen.<sup>3</sup> Als ein Zeitgenosse von Johann Georg Hamann hob er sich mit seiner Berufung vom allgemeinen Trend in der Gelehrtenwelt ab. Anders aber als Hamann, mit dem Immanuel Kant zwar in einem ringenden, weil um Verständnis bemühen, aber doch freundschaftlichen Verhältnis stand, erwies sich dessen Zynismus gegenüber Swedenborg als ein Todesurteil, was seine Glaubwürdigkeit in Gelehrtenkreisen betraf. „Kant ist auf diese Weise mit seinen ‚Träumen eines Geistersehers‘ zum Vollstrecker des Prophetenschicksals Swedenborgs geworden, indem er ihn mit einem ebenso graziösen wie bissigen Witz, dem es auch nicht an heftigen Scheltworten fehlt, vor den Augen seiner Zeitgenossen der Lächerlichkeit preisgegeben hat. Die Wirkung seiner ‚Träume eines Geistersehers‘ war, dass man über Swedenborg in akademischen Kreisen kein anerkennendes Wort mehr aussprechen konnte, ohne sich selber lächerlich zu machen.“<sup>4</sup> Swedenborg trug dies aber mit beeindruckender Fassung, war er doch der Überzeugung, dass es die Wahrheit in seinen Tagen schwer habe und es zu ihrem Schicksal gehöre, verfolgt zu werden. Entgegen der Meinung vieler sollte hier jedoch auch betont werden, dass Swedenborg auch nach seiner Berufung nicht etwa ein abgehobenes und ‚verrücktes‘ Leben zu führen begann – im Gegenteil wechselten sich seine arbeitsreichen und spartanisch gestimmten Stunden in seinem Studier- und Visionszimmerchen ab mit Stunden in Gesellschaft und noch wichtiger mit bedeutenden Engagements in der Politik, war er doch Mitglied u.a. im Geheimausschuss des Reichstags wie auch des Kronrats. Benz betont dies deshalb, weil er den Geruch eines Scharlatans von ihm weisen möchte – denn: „Wie leicht wäre es ihm bei seinen Fähigkeiten, seinen Beziehungen, Kenntnissen und seiner Welt- und Menschenenerfahrung gewesen, an den Höfen seiner Zeit die glänzende und einträgliche Rolle eines Magiers zu spielen!“<sup>5</sup> Vielmehr zeichneten ihn grosse Demut und die ehrliche Bemühung um werktätige Liebe aus.

Nach diesem kurzen Überblick über Swedenborgs Werdegang und seiner zeitgeschichtlichen Einordnung lässt sich schon eine erste Antwort finden auf die Frage, was Corbin an ihm so faszinierte: Denn so wie er bei Hamann schon in frühen Jahren wegweisende Impulse empfang, weil er sich um einen, dem allgemeinen Trend gegenüber, alternativen Erkenntnisweg bemühte – der ja, nebenbei bemerkt, ebenfalls in einem Bekehrungserlebnis seinen entscheidenden Grund hatte und bei dem die anschauende Vernunft eine immer zentralere Rolle eingenommen hatte –, so ist auch das Leben Swedenborgs

---

<sup>1</sup> Ebd., 212.

<sup>2</sup> Ebd., 284.

<sup>3</sup> Benz macht aber auf eine wichtige Nuance aufmerksam: „Es ist für Swedenborg innerhalb seiner Epoche keineswegs charakteristisch, dass er an eine Welt der Engel und Geister glaubte: diesen Glauben teilte er mit all seinen grossen Zeitgenossen und mit allen gläubigen Christen seiner Zeit. Seine Besonderheit liegt darin, dass er erklärte, einen unmittelbaren Zugang zu dieser Welt zu haben und mit den Engeln und Geistern in wachem Zustande wie mit Seinesgleichen zu reden.“ (ebd., 211). Er präzisiert sogar, dass für einen Leibniz oder Pascal die geistige Welt realer gewesen sei als der Tisch, an dem er sass und diese Selbstverständlichkeit setzte sich fort bis zu den Vertretern des deutschen Idealismus. „Erst seitdem bei den Links-Hegelianern der Idealismus ihres Meisters in den dialektischen Materialismus umschlug, ist aus dem modernen Denken Schritt für Schritt das Sensorium für die transzendente Welt verschwunden oder besser gesagt ausgerottet worden.“ (ebd.).

<sup>4</sup> Ebd., 229. Vgl. bspw. das Schlusswort des dritten Hauptstücks des ersten Teils, Immanuel KANT, Träume eines Geistersehers. Erläutert durch Träume der Metaphysik. Textkritisch herausgegeben und mit Beilagen versehen von Rudolf Malter, Stuttgart 2008, 48 [72f.]: „wenn ein hypochondrischer Wind in den Eingeweiden tobt, so kommt es darauf an, welche Richtung er nimmt, geht er abwärts, so wird daraus ein F-, steigt er aber aufwärts, so ist es eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung.“

<sup>5</sup> BENZ, Emanuel Swedenborg, 240.



ein eindrückliches Zeugnis dafür, wie bei einem durch und durch empirisch ausgerichteten und wissenschaftlich denkenden Menschen plötzlich ein ganz anderes Erkenntnisorgan aufgeht, welches ihn in ganz neue Tiefen zu führen vermochte, ohne dabei jedoch die Verpflichtung an diskursive Stringenz aufgeben zu müssen. Insofern war er Theosoph gemäss der Forderung Suhrawardīs und erregte so Corbins Interesse immer mehr. Mit diesem neuen Erkenntnisorgan begabt, fand sich Swedenborg plötzlich nicht mehr in einer deistisch geprägten Welt der Mechanik vor, sondern eine neue Welt ging ihm auf, welche sich als ein von Geistwesen und damit personalen Präsenzen durchdrungenes Universum entpuppte. Was sich ihm auf diese Weise also offenbarte, ist ein multidimensionales Universum, welches sich von begrenzter Dimensionalität und historistischer Linearität abhebt, wohin sich das kollektive Bewusstsein des Westens immer mehr verengte und bei dem seit Hegel das entscheidende Gegensatzpaar dasjenige ist von Geschichte und Natur, Sphären also, welche sich nunmehr beide innerhalb der *physis* bewegen. Auf dem Hintergrund eines solchen Urteils schreibt deshalb Corbin bezogen auf die Geschichte: „elle est la proie de la succession irréversible du temps chronologique, du temps homogène mesurant les révolutions des astres; ses ‚événements‘ sont soumis aux lois d’un espace qui les disperse au loin les uns des autres, les rend *absents* les uns aux autres. Globalement, l’opposite de la Nature et de l’Histoire est à chercher à la verticale, dans un monde dont le niveau domine le niveau commun à la Nature et à l’Histoire. C’est le Monde spirituel, présentant lui-même une structure diversifiée et hiérarchisée de façon très complexe.“<sup>1</sup> Die Grundlage zum Verständnis dieser komplexen Welt ist nach Swedenborg die Lehre der Entsprechungen, nach der alles in einem korrespondierenden Verhältnis steht über die drei Stufen der göttlichen, geistigen und natürlichen Welt. Gott ergiesst sich nach neuplatonischer Sicht bis in die untersten Ebenen, gibt sich aber schon im göttlichen Bereich eine Form und Gestalt, nämlich die himmlische Menschlichkeit Gottes. Aber auch die himmlischen Gemeinschaften bilden je für sich eine Menschengestalt, wie sie auch in ihrem Verbund und ihrer Gesamtheit den grossen Menschen (*homo maximus*) bilden. Und auch von unten her ist das Menschliche die treibende Kraft. Die Menschlichkeit ist deshalb die herrschende Idee in dieser ganzen Schau Swedenborgs: „So erscheint das Universum als die Schaubühne einer ungeheuren Verwandlung des niederen Seins in das höhere Sein, als die Divina Comedia einer allumfassenden Wiedergeburt, in der das Geschaffene durch die verschiedenen Stufen der Schöpfung aufsteigend sich vermenschlicht und durch den Menschen zu seinem Ursprung, zu Gott zurückkehrt. Das Geheimnis des Abstiegs und des Aufstiegs des Lebens heisst Menschwerden.“<sup>2</sup>

Entscheidend kommen in diesem Universum der Entsprechungen zwei verschiedene Ordnungen hinzu, nämlich die sukzessive und die simultane.<sup>3</sup> Obwohl die Welten sukzessive auseinander hervorgehen, sind sie doch zugleich simultan miteinander verbunden. Dies schlägt sich v.a. nieder in der Heiligen Schrift, wo Vergangenes damit zugleich im Präsens steht und die Geschichten damit zu Erzählungen der Seele werden. Corbin nennt zu Beginn seiner Ausführungen deshalb einmal mehr den uns bereits bekannten Terminus *hekāyat*, welcher zugleich Geschichte wie auch Imitation meint – „comme pour nous signifier que l’art (ou le style) du narrateur, de l’historien, est au fond celui du mime.“<sup>4</sup> Dieser Begriff ist in diesem Zusammenhang deshalb besonders gut geeignet, weil er sich bei Swedenborg markant ausspielt. „A maintes reprises dans son œuvre immense, Swedenborg a rappelé que l’idée de succession dans le temps et celle de localisation dans un espace extérieur ne se rapportent qu’à notre monde sensible; que dans le monde suprasensible tout consiste essentiellement et uniquement en changements et modifications d’états spirituels [...]. C’est l’état réel de chacun qui détermine, dans l’autre monde, son temps et son lieu; d’où, le temps devient réversible, les distances spatiales varient

<sup>1</sup> CORBIN, Herméneutique spirituelle comparée, 72.

<sup>2</sup> BENZ, Emanuel Swedenborg, 402.

<sup>3</sup> Vgl. CORBIN, Herméneutique spirituelle comparée, 94ff.

<sup>4</sup> Ebd., 71.

en fonction de l'intensité de désir.<sup>1</sup> Eben hiermit wird also die historische Linearität in eine Welt mehrerer Dimensionen aufgebrochen. Der Eingang in dieses Universum der Hierarchien, in welchem die historischen Zeiten nun eben reversibel und in die Präsenz von Stufen und Zuständen zurückgeführt werden, bildet dabei die Heilige Schrift, hinter deren Buchstaben sich ein Meer von inneren Bedeutungsmustern verbergen<sup>2</sup> – und in eben genau diesem Sinne bezeichnet Corbin Swedenborg als Esoteriker, weil er das Verborgene aufzudecken und ins Innere der Schrift zu führen vermag. Dabei bleibt aber der integrale Text erhalten, d.h. das Äussere wird nicht zugunsten des Inneren aufgelöst, vielmehr bedingen sich die esoterische und exoterische Seite gegenseitig, so wie der Behälter das innere Leben und das Tempeläussere das Allerheiligste schützt.<sup>3</sup> Auf beide Seiten hin ist eine Profanierung möglich, wenn entweder der äussere Sinn vom inneren abgekoppelt wird und nur noch eine Hülle übrig bleibt, die keine Diaphanität mehr zulässt, auf der anderen Seite, wenn der innere Sinn nur noch durch ein technisches Korrespondenzverfahren erlangt werden möchte. Der Aufstieg bzw. der Eingang in den inneren Sinn und dessen Erkenntnis (*modus intelligendi*), hängt vielmehr ab von der Seinsweise (*modus essendi*) und bedeutet also eine Neugeburt in den geistigen bzw. angelischen Stand.

Diesen kurzen und allzu knappen Überblick gebend, wird uns schnell klar, welche verblüffenden Übereinstimmungen es hier gibt zu denjenigen esoterischen Schulen, welche Corbin aus der islamischen Welt studiert hat – allen voran die *Ismā'īliya*, mit welcher er ja in seinem Beitrag Swedenborgs Anschauung vergleicht, auch wenn er sich der enormen Schwierigkeiten bewusst ist, die ein solcher Vergleich mit sich bringt.<sup>4</sup> Aber es gibt noch weitere wesentliche Punkte, welche Swedenborgs Anschauung auch mit derjenigen Corbins verbinden. Allem voran sei natürlich die grundsätzlich angelologische Sichtweise erwähnt und damit zusammenhängend seine Spekulationen über die geistige Welt. Anders als in der orthodoxen Zweiteilung der geistigen Wesen in Mensch und Engel kennt Swedenborg nur eine Art von Geistwesen, und das ist der Mensch, wobei aber sein angelisches Stadium seine Höherentwicklung zur echten Ebenbildlichkeit betrifft und sich also zum irdischen Menschen verhält wie der Schmetterling zur Raupe: „Himmel, Geisterreich und Erde sind Stätten der Verwirklichung, Erhöhung oder Verwerfung des Menschen; sie dienen der Ausbildung, Individuation und Darstellung des Menschen in allen seinen Höhen und Tiefen, seinen Möglichkeiten und Besonderheiten, in der Vereinzelung und in der Gemeinschaft.“<sup>5</sup> Wie oft spricht Corbin vom ‚plus-que-l'homme‘ und meint damit eben gerade diesen angelischen ‚Überschuss‘. Damit verbunden ist natürlich auch das bereits erwähnte Thema der Menschwerdung, welches ja bei Corbin ebenfalls ganz zentral ist. Bei Swedenborg dreht sich alles um diesen einen Punkt und er entfernt sich dabei sowohl von der orthodoxen Trinitätslehre als auch von der Christologie der Erlösung.<sup>6</sup> Zwar geht er davon aus, dass sich Gott in Jesus Christus ganz offenbart hat, hat darin aber eine andere Stossrichtung als in der traditionellen Lehre. Und auch hier ist es

---

<sup>1</sup> Ebd., 101.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 121, wo er den Umfang der Lehre Swedenborgs in ein schönes Bild packt: „Ce que nous avons pu recueillir ici, n'est, par rapport à l'œuvre immense de Swedenborg, pas même une goutte d'eau par rapport à l'Océan.“

<sup>3</sup> Vgl. BENZ, Emanuel Swedenborg, 373: „der Buchstabensinn des Wortes ist die Grundlage, Hülle und Stütze seines geistigen und himmlischen Sinnes, so wie die irdische Welt Behälter des höheren geistigen und himmlischen Lebens ist. Die buchstäbliche Gestalt ist der Leib des himmlischen Wortes, in dem es sich auf dieser Erde in einer den Menschen zugänglichen Weise verhüllt.“ Vgl. auch CORBIN, Herméneutique spirituelle comparée, 95f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 74: „Bien entendu, je serai le premier à reconnaître la complexité, pour ne pas dire plus, de cette tâche comparative. [...] Enfin, de part et d'autre, nous avons à faire avec une herméneutique spirituelle rigoureuse, systématique et très complexe, en pleine possession de sa méthode et vivifiée par une spiritualité à laquelle on ne peut rester étranger, si l'on veut réellement *comprendre* et *faire comprendre*“. Und ein wenig weiter macht er noch die bezeichnende Bemerkung: „Aventure peut-être que cette recherche, mais où la tenter sinon à *Eranos*?“ (75).

<sup>5</sup> BENZ, Emanuel Swedenborg, 405.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 477f.: „Swedenborgs Bekehrungsgeschichte zeigt, wie er auf der Suche nach dem letzten Grund des Daseins alle Gebiete der Natur durchforschte und schliesslich entdeckte, dass das Leben letztlich nicht animalischer, sondern geistiger, menschlicher, persönlicher Natur ist, dass Gott selbst, der Herr des Lebens, in Christus

wieder bemerkenswert, wie sich eine weitere Parallele zu Corbin bildet: Swedenborg nämlich war äußerst kritisch gegenüber dem Apostel Paulus, dessen Briefe er nicht einmal zum eigentlichen Wort Gottes zu zählen bereit war und dem er auch nach dessen Bekehrung zu viel an Eigenliebe zuschreibt. Sodann vermischt er aber auch Paulus mit der lutherischen Rechtfertigungslehre als einer juristischen Veräusserlichung, wo er deshalb einen „lieblosen theologischen Formalismus“<sup>1</sup> sieht, weil hier der Glaube von der Liebe getrennt worden sei. Corbin bemerkt dies alles ebenfalls, wenn er schreibt: „Disons seulement ici que le paulinisme étant mis à l'écart, c'est-à-dire dans le cas d'une théologie chrétienne comme celle de Swedenborg qui prend grand soin d'éviter toute confusion entre théologie évangélique et théologie paulinienne, le sens de l'Incarnation divine sur terre aussi bien que son rapport avec une anthropomorphose divine éternelle sont profondément différents de l'enseignement théologique des Églises officielles. Entre autres, le sens de cette Incarnation n'a rien à voir avec l'idée d'un rachat, d'une compensation, d'une 'satisfaction'; c'est essentiellement un combat, ou plutôt la poursuite d'un combat commencé dès l'origine des Âges. Aussi bien, quoiqu'il n'assumât qu'une seule fois en personne la forme humaine terrestre, le Seigneur est-il 'venu' chaque fois que l'*Ecclesia* a été dévastée. Cette 'venue' du Seigneur, c'est le triomphe qui brise l'assaut infernal menaçant d'envahir le monde des Esprits, et c'est la possibilité de nouveau donnée aux hommes de recevoir de Lui l'influx du Ciel et d'en être illuminés.“<sup>2</sup>

Mit eben dieser christologischen Sicht des wiederkehrenden 'Kommens des Herrn' sieht Corbin natürlich jene bekannte Brücke zur schiitischen Christologie geschlagen. Und er betont gegen Schluss seiner Abhandlung dementsprechend richtig, dass jede tiefgreifende komparative Studie zwischen solchen Schulen unweigerlich auf das Problem der Christologie zu sprechen kommen muss, sei es doch die entscheidende Differenz zwischen ihnen. Bislang habe die offizielle christliche Theologie ihre Mühen gehabt, die post-christliche islamische Offenbarung zu würdigen.<sup>3</sup> Den wesentlichen Grund sieht Corbin darin, dass die christliche Theologie der spirituellen Geschichte der Menschheit willkürlich ein Ende gesetzt und damit Gott selbst Grenzen auferlegt habe. Dies schlug sich insbesondere in der Begrenzung des Kanons nieder, obwohl darin selbst (Joh 15,26; 6,13-14) von einer Fortsetzung der Führung in die Wahrheit die Rede ist und obwohl das Frühchristentum essentiell eschatologisch gestimmt war.<sup>4</sup> Es stelle sich also die Frage, ob damit dem spirituellen Sinn der Schrift Genüge getan sei. Eine allgemeine

---

sich in der Form seines Menschlichen geoffenbart hat und in ihm das gefallene Menschenbild dieser irdischen Welt wieder erneuert hat. Der Vater ist das Göttliche im Herrn, der Sohn ist das Menschliche im Herrn. Beides vereinigt sich in Gott und durchdringt sich wie Seele und Leib. In der Einheit Gottes, die eine persöhnhafte Einheit ist, ist beides umfassen: sein Göttliches, das sich in der Schöpfung und Erhaltung der Natur und ihrer Ordnung zeigt, wie auch sein Menschliches, das in dem Werk der Erlösung hervortritt. Der Heilige Geist ist die Ausstrahlung Gottes in die menschlichen Herzen, die göttliche Wahrheit, die die Menschen zu Gott führt. Also ist Gott einer, offenbart sich aber im Universum und in der Geschichte in diesen drei Wesen. Auf Grund dieser Anschauung, die zum unerschütterlichen Fundament seiner religiösen Erfahrung gehörte und die ihm in seiner Berufungsstunde bestätigt wurde, sträubte sich Swedenborg von Anfang an gegen die herkömmliche Lehre von der Dreipersonlichkeit Gottes. Je mehr er seine eigene, auf 'lebendige Erfahrung' gegründete Gotteserkenntnis mit den kirchlichen Anschauungen vergleicht, umso mehr wächst in ihm die Überzeugung, dass gerade diese Formeln das wahre göttliche Wesen verdecken.“

<sup>1</sup> Ebd., 474.

<sup>2</sup> CORBIN, *Herméneutique spirituelle comparée*, 99.

<sup>3</sup> Ebd., 152f. „Parce que l'histoire des religions' a continué postérieurement au christianisme, nous sommes bel et bien ici devant un *problème capital* de l'histoire spirituelle de l'homme, un problème sans doute insurmontable pour les uns, stimulant pour d'autres, sur lequel, en tout cas, on a très peu réfléchi, et qui reste posé dans toute son ampleur théologique, parce que toutes les philosophies politiques de l'histoire passent en fait à côté du problème qui est réellement posé.“ (153).

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch BENZ, Emanuel Swedenborg, 210, im Anschluss an Swedenborgs Berufungsvision: „Es gehört zu den wichtigsten Tatsachen in der Geschichte der christlichen Kirche, dass bereits im zweiten Jahrhundert die freien Äusserungen des Geistes in Gestalt der Prophetie und der Vision unterbunden wurden und dass zusehends das kirchliche Amt und die kirchliche Lehre an ihre Stelle traten.“

Theologie der *Religionen*, wenn es denn nicht nur eine Theologie der Religionsgeschichte sein soll, sei für ihn deshalb nicht anders denkbar denn als Theologie bzw. Theosophie des *Parakleten*. „Et celle-ci commence, dès que cesse notre asservissement à la perspective unidimensionale et linéaire de la conscience dite historique. Ce que nous avons appelé ici *hiérophistoire*, c’est l’apparition d’une dimension *hiératique*, hétérogène à notre temps historique“<sup>1</sup>.

Im Anschluss nennt Corbin denn auch zwei Namen, nämlich Berdjajew und Schleiermacher. Der erste habe von einem „‘Christ en marche’ par contraste avec celui du dogme immuable“<sup>2</sup> gesprochen – und eben diese Freiheit sei wohl nötig, wenn man sich diesem ganzen Thema wirklich stellen wolle. Eben davon vernimmt er bei Schleiermacher gegen Schluss seiner fünften Rede,<sup>3</sup> wo dieser – laut Corbin ganz im parakletischen Geiste – vom Wesen des Christlichen spricht, welches in der Idee der Vermittlung des Endlichen mit dem Unendlichen bestehe und – darauf weist Corbin den Finger – nicht etwa eine menschliche, sondern eine göttliche Tat sei. Weder habe Christus gesagt, er habe den ganzen Umfang dieser Anschauung zur Darstellung gebracht,<sup>4</sup> noch sei es intendiert gewesen, den Kanon der heiligen Schriften zu schliessen – dies geschah nur durch diejenigen, „für welche die Religion selbst gestorben war, und alle, die ihr Leben noch in sich fühlten oder in andern wahrnahmen, haben sich immer gegen dieses unchristliche Beginnen erklärt. Die heiligen Schriften sind Bibel geworden aus eigener Kraft, aber sie verbieten keinem anderen Buche, auch Bibel zu sein oder zu werden, und was mit gleicher Kraft geschrieben wäre, würden sie sich gern beigesellen lassen.“<sup>5</sup> Corbin sagt hierzu, dass diese Seite aus Schleiermachers Reden geradezu als Charta gelten könnte für jegliche zukünftige komparative spirituelle Hermeneutik. Im Nachhinein kann man durchaus sagen, dass der USJJ eben diese Gedanken zugrunde gelegt worden sind: Die heiligen Schriften und ihre esoterischen Ausleger stehen nebeneinander und es ist die grosse Aufgabe komparativer Studien, sie mit einander in ein fruchtbares Gespräch zu bringen.<sup>6</sup>

#### 4.2.3. *Académie Impériale Iranienne* und die Aufgabe komparativer Philosophie

Ebenfalls im Rahmen der Hinführung zur USJJ kann die *Académie Impériale Iranienne de philosophie* (*Anjuman-e Shāhanshāhī-ye Falsafa-ye Irān*) genannt werden, bei deren Konzeption Corbin ebenfalls mitgewirkt hat und die in eine ähnliche Richtung wie die USJJ ging. Sie wurde kurz davor begründet, nämlich 1973, und zwar unter der Federführung von Seyyed Hossein Nasr.<sup>7</sup> Dieser wurde einige Jahre vorher als erster Iraner in die Mitgliedschaft des renommierten *Institut International de philosophie* in Paris aufgenommen. Dessen damaliger Präsident Raymond Klibansky stellte ihm sodann die Frage, ob nicht ein jährliches Treffen der Vereinigung im Iran abgehalten werden könnte und ob zweitens nicht auch im Iran ein Institut oder eine Akademie für Philosophie begründet werden soll. Nasr, der auch sonst in engem Kontakt mit der Königin Farah war, schlug ihr das Anliegen vor, was sie sofort unterstützen wollte, sodass sie gar selbst zur Patronin der Akademie, und diese damit ganz unabhängig von der Regierung aufgebaut wurde. Nicht unbedeutsam ist auch jene Bemerkung Nasrs, wonach Farah

---

<sup>1</sup> CORBIN, *Herméneutique spirituelle comparée*, 160.

<sup>2</sup> Ebd., 161.

<sup>3</sup> SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, 199ff. [300ff.].

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 201 [304f.].

<sup>5</sup> Ebd., 202 [305]: „Nie hat er die Anschauung und Gefühle, die er selbst mitteilen konnte, für den ganzen Umfang der Religion ausgegeben, die von seiner Grundanschauung ausgehen sollte; er hat immer auf die Wahrheit gewiesen, die nach ihm kommen würde. So auch seine Schüler; sie haben dem heiligen Geist nie Grenzen gesetzt, seine unbeschränkte Freiheit und die durchgängige Einheit seiner Offenbarungen ist überall von ihnen anerkannt worden“.

<sup>6</sup> Corbin nennt übrigens nebst den bekannten Vertretern aus dem Christentum wie Gnosis, Jakob Böhme oder Swedenborg auch „l’extraordinaire monument herméneutique dressé par un Emil Bock“ (CORBIN, *Herméneutique spirituelle comparée*, 160), also einen Anthroposophen.

<sup>7</sup> Vgl. NASR / JAHANBEGLOO, *In search of the sacred*, 111ff.

ihm ein beliebiges Grundstück für einen Neubau zur Verfügung gestellt hätte – er aber wollte die Akademie in einem traditionellen Haus des alten Teheran einrichten und so wurde ein altes Gebäude gekauft, welches durch Handwerker, der traditionellen Weise kundig, innen wie aussen renoviert wurde. „I wanted the ambience to be really Persian, an authentic Persian environment where philosophy would be studied and discussed.“<sup>1</sup> Inhaltlich war die Akademie für fortgeschrittene Studien der Philosophie aus verschiedenen Perspektiven gedacht, traditionelle wie moderne, und sollte so in einen fruchtbaren Dialog führen. Teilgenommen und daran mitgearbeitet haben sowohl Iraner, wie bspw. Mīrzā Aḥmad Āhstiyānī oder Maḥdī Ḥā'irī, wie auch Leute aus dem Ausland, wie Izutsu oder Chittick.<sup>2</sup> Die Produktivität der Akademie war für die kurze Zeit bis zur Islamischen Revolution beeindruckend, v.a. auch was die Publikationen betrifft, welche Monographien, Editionen und eine eigene Zeitschrift namens *Javidan-Khirad* (*Sophia Perennis*) umfasste, welche letztere aufgrund ihrer starken Wirkung auch im Ausland nach ihrem Verschwinden gemäss dem Wunsche von Kathleen Raine durch die Zeitschrift *Temenos* ersetzt werden sollte, welche sich auf Themen der Kunst und Imagination konzentrierte.

Nun spielte Corbin wie bereits angetönt ebenfalls eine nicht unwesentliche Rolle im Aufbau dieser Akademie. Nur schon was den Namen betrifft, geht dieser laut Nasr auf den Vorschlag Corbins zurück.<sup>3</sup> Corbins Beteiligung an diesem Projekt ermöglichte es ihm zudem, trotz seiner Pensionierung und damit dem Wegfall seines beruflichen Engagements an der Universität Teheran, weiterhin jährlich in seinen geliebten Iran zu reisen, wobei er seinen Einbezug in der Akademie u.a. der langjährigen und echten Freundschaft mit iranischen Persönlichkeiten zurechnet.<sup>4</sup> Einige seiner Vorträge dort sind in einem kleinen Büchlein versammelt mit dem Titel *Philosophie Iranienne et Philosophie comparée*<sup>5</sup>, wobei wir uns hier in knapper Weise auf den ersten beschränken unter dem Titel *Comment concevoir la philosophie comparée*<sup>6</sup>. Was er in diesem Vortrag entfaltet, ist im Grundzug nichts Neues, auch wenn darin neue Aspekte aufscheinen: Einmal mehr rüstet er sich für den alten Kampf gegen eine philosophische Richtung, die bei weitem nicht alle vertreten, ihm aber doch als *die* Grundorientierung der westlichen Welt erscheint und im Erbe der linkshegelianischen Lesart steht, nämlich „qu'une philosophie n'est qu'une superstructure qui reflète simplement un état social du moment, une superstructure immédiatement dépassée par la suivante“<sup>7</sup>. Im Gefolge Hegels entartete für ihn die ursprüngliche Eschatologie zu einer Pseudo-Eschatologie und die Frage nach dem Sinn der Geschichte zu einer Pseudo-Mythologie.<sup>8</sup> Das Abenteuer des Westen – und damit ist im Wesentlichen der Modernismus gemeint – ist für sich genommen eine mögliche Option, aber die Gefahr heute bestehe darin und sei schon im vollen Gange, dass dieses Projekt nicht nur den Westen betreffe, sondern sich des ganzen Globus bemächtige, sodass die traditionellen Zivilisationen von Grund auf untergraben werden. Zwar sieht er durchaus

<sup>1</sup> Ebd., 113. Und S. 114: „It was really like the old madrasahs. You did not have to pay tuition. You did not have to register formally. All formal red tape was avoided.“

<sup>2</sup> Es gab dazu auch ein Gremium ausländischer Berater, dazu gehörte u.a. Raimundo Panikkar.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 113: „Mahmud Shahabi suggested that the institution should be called the Royal Academy of Philosophy, like the royal academies in Britain, Sweden, and other places. I had not thought of that title at that time and talked to Corbin about it. He said, 'There was the old German Imperial Academy before the First World War when Germany was an empire, and this institution should be called the 'Imperial Iranian Academy of Philosophy'.

<sup>4</sup> Vgl. CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 51.

<sup>5</sup> DERS., *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris 1985. Dieses umfasst vier Vorträge, von denen drei im Rahmen der Akademie gehalten wurden und einer, dem Thema entsprechend, an der Universität Tabriz (DERS., *Trois philosophes d'Azerbaïdjan*, in: DERS., *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris 1985, S. 84–108).

<sup>6</sup> DERS., *Comment concevoir la philosophie comparée*, in: DERS., *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris 1985, S. 21–51. Jedoch wurde dieser aufgrund besagter Renovationsarbeiten noch ausserhalb des traditionellen Hauses der Akademie gehalten, nämlich „à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran“, doch enthält es für Corbin „en quelque sorte, en ce qui nous concerne, un programme inaugural“ für die Akademie (so in der Einleitung zum Bändchen, DERS., *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, 10).

<sup>7</sup> DERS., *Comment concevoir la philosophie comparée*, 33.

<sup>8</sup> Ebd., 26.

all die Verdienste, welche dieses Projekt mit sich brachte – nicht nur ein historisches Bewusstsein und damit zusammenhängend die historische Methode, welche er bekanntlich zu würdigen weiss, sondern auch all die zivilisatorischen und technischen Fortschritte, welche von den Menschen durchaus eine Art Askese und viel Opferbereitschaft verlangten. Jedoch wurden ihm schon früh auch die Schattenaspekte dieses Projektes bewusst, welche sozusagen das Pseudohafte dieser 'Mythologie offenbaren: „Mais la confiance avec laquelle l'Occident au début de ce siècle croyait encore, en développant la technologie, aller vers le bonheur, vers le paradis retrouvé, nous donne aussi la mesure aujourd'hui de son désespoir. Il y a eu dol et tromperie. La science libératrice a créé un outil de mort.“<sup>1</sup> Als ein aufmerksamer Zeitgenosse spricht Corbin hierbei auch die ökologische Krise an, deren Ausmass damals ja erst gerade ins kollektive Bewusstsein aufzusteigen begann.<sup>2</sup> Für ihn ist deshalb klar, dass man erst inmitten eines langen Prozesses steht, dessen Ausgang noch ungewiss ist. Jedoch ist er betontermassen nicht hoffnungslos, auch wenn er den Umschwung v.a. vom Westen erwartet, welcher das Gift erst ausgesondert hat und nicht etwa die traditionellen Kulturen, welche vom westlichen Projekt immer mehr unterwandert werden: „Mais ma conviction est que ce désespoir porte en soi la rédemption de l'Occident. Seul ce qui sécrète le poison peut sécréter l'antidote. 'Seule guérit la blessure l'arme qui la fit', déclare Parsifal dans le drame de Richard Wagner.“<sup>3</sup>

Wesentliches verspricht sich Corbin deshalb eben gerade von der im 20. Jh. sich etablierenden komparativen Philosophie,<sup>4</sup> jedoch unter der Voraussetzung, dass diese letzten Endes phänomenologisch verfährt – ohne freilich die historische Perspektive obsolet machen zu wollen –, was für ihn nichts

---

<sup>1</sup> Ebd., 47.

<sup>2</sup> Gerade in jener Zeit wuchs das Bewusstsein dieser zerstörenden Einstellung rapide. Erfolgt in den 60er Jahren die ersten Hinweise auf die ökologischen Sackgassen der sich ausbreitenden westlichen Ausbeutermentalität, so folgte 1972 der entscheidende Weckruf durch den *Club of Rome* in seinem Papier 'Die Grenzen des Wachstums'. Den einzigen Ausweg aus dieser zerstörerischen Entwicklung sahen die Forscher in der Herbeiführung eines ökonomischen und ökologischen Gleichgewichts. Der Einsicht in die grosse Schwierigkeit dieser Kehrtwende gaben sie folgenden Ausdruck: „Diese knappen Schlussfolgerungen sind derart weitreichend und werfen so viele Fragen für künftige Forschungen auf, dass auch wir selbst uns von der Grösse dieser gigantischen Aufgabe, die hier erledigt werden muss, nahezu überfordert fühlen.“ (zit. nach Hans HALTER / Wilfried LOCHBÜHLER, *Ökologische Theologie und Ethik*. Bde. I & II, Graz u.a. 1999, 23) Gleichermassen gab das Exekutivkomitee des *Club of Rome* zu bedenken: „Der Grundgedanke einer Gesellschaft im wirtschaftlichen und ökologischen Gleichgewicht ist scheinbar leicht zu erfassen; doch ist unsere heutige Wirklichkeit davon so weit entfernt, dass praktisch eine geistige Umwälzung kopernikanischen Ausmasses für die Umsetzung unserer Vorstellungen in praktische Handlungen erforderlich sein dürfte.“ (23f.) Eben dieser geistigen Grundeinstellung schien sich Corbin bewusst gewesen zu sein.

<sup>3</sup> CORBIN, *Comment concevoir la philosophie comparée*, 47.

<sup>4</sup> Vgl. Wilhelm HALBFASS, Art. *Philosophy, comparative*, in: Joachim RITTER (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel ab 1971, S. 922–924. Die Idee eines vergleichendes Studiums diverser philosophischer Traditionen in Ost und West hat Wurzeln im ausgehenden 19. Jh., parallel zu ähnlich konzipierten Disziplinen wie vergleichende Sprachwissenschaft, vergleichende Religionswissenschaft (u.a. Max Müller) oder vergleichende Mythologie (u.a. Max Müller), wobei der Begriff komparativer Philosophie in Europa durch Paul Masson-Oursel eingebürgert wurde, durch seine Dissertation *La Philosophie comparée*. Darauf verweist auch Corbin zu Beginn seines Vortrags (CORBIN, *Comment concevoir la philosophie comparée*, 22), sieht dessen Entwurf jedoch zu sehr auf die historische (und positivistische, von Auguste Comte herkommende) Perspektive beschränkt. Heutzutage wird dasselbe Projekt eher als interkulturelle Philosophie bezeichnet, wobei die Ansätze sehr verschieden sein können. Trotzdem fasst Franz Martin Wimmer folgendermassen zusammen: „Doch kann das Programm eines interkulturell orientierten Philosophierens in aller Kürze in zwei Punkten ausgedrückt werden. Es ist erstens eine neue Sicht auf die Geschichte des Philosophierens zu entwickeln [...], und es müssen zweitens in jeder Sachfrage solche Auseinandersetzungen zwischen differenten Traditionen stattfinden, wie ich sie als *Polyloge* [i.S.v. multilateralen Dialogen] benannt habe, aufgrund des einfachen Sachverhalts, dass es niemals in irgendeiner kulturellen Tradition eine endgültige Begriffssprache, eine Ausdrucksform oder eine Methode der Philosophie gegeben hat oder gibt.“ (Franz Martin WIMMER, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004, 50).

anderes heisst als „*sôzeîn ta phaînomena*, sauver les phénomènes“<sup>1</sup> und im deutschen Begriff der Wesensschau à la Husserl zum Ausdruck kommt. Corbin bespricht später drei Themenfelder, in denen sich die komparative Philosophie bewähren könnte. Einmal ist da die platonische Idee, wie sie eben nicht nur im Westen diskutiert worden ist, sondern auch auf aufschlussreiche Weise bei islamischen Gelehrten, wie Suhrawardī, Mīr Dāmād oder Ibn Āghājānī. Ein anderes Thema wäre die Seinsmetaphysik, ausgehend von Mullā Ṣadrā, in deren Zentrum die Idee der Seinsintensifikation steht und welche damit einer Phänomenologie des Seinsaktes den Weg ebnen würde. Im Westen fänden sich dazu interessante Dialogpartner gerade aus dem 14. Jh. wie Jean de Ripa und v.a. Nicholas Oresme unter dem Stichwort *De intensione et remissione formarum*.<sup>2</sup> Ein drittes Thema ist die Periodisierung der Zeit, wie sie sich erstmals im Zoroastrismus findet und in der Transfiguration der Welt gipfelt – spätere ‚Neuauflagen‘ finden sich in der Schia und auch bei einem Joachim de Fiore. Corbin fragt nun: „Cette périodisation de l’histoire, pour qui vaut-elle et dans quel champ de vision s’impose-t-elle ?“<sup>3</sup> Das ist für ihn die Schlüsselfrage, deren adäquate Beantwortung eine wichtige Differenzierung in die historische Wahrnehmung bringen und damit den Ausgang aus dem Historismus markieren und einer Phänomenologie zu ihrem Recht verhelfen würde.<sup>4</sup> Auf die bekannte Forderung Suhrawardīs Bezug nehmend, wonach die Beobachtungen der Spiritualen ebenso ernst zu nehmen sind wie diejenigen der Astronomen, besteht die Wesensschau nämlich gerade im Wahr-Nehmen (*com-prendre*) jener Visionen, welche die ersteren im suprasensiblen Bereich (*Malakūt*) gemacht haben, denn hier geschieht noch wesentlicher Geschichte, welche die eindimensionale historische Linearität aufzubrechen vermag und wo der vielbeschworene Gegensatz von Mythos oder Geschichte überwunden ist. Grundlegend dabei ist Corbins Unterscheidung von äusserer und innerer Geschichte, wobei erstere den üblichen Blickwinkel und deshalb den exoterischen bezeichnet, währenddem letztere auf den weniger offensichtlichen und deshalb esoterischen Aspekt verweist und durch den Schlüssel jener Phänomenologie, wie ihn Heidegger anwandte, zutage gefördert wird. Gemäss dem ersten befindet sich der Mensch in der Geschichte, gemäss dem zweiten jedoch ist die Geschichte im Menschen: „C’est seulement avec l’homme que commence quelque chose comme l’histoire, et c’est pourquoi l’homme apporte essentiellement avec lui quelque chose qui est à jamais antérieur à l’histoire, ce quelque chose qu’il ne cessera de porter en lui et qui sera son recours contre l’histoire extérieure. [...] Cette histoire qu’il porte en lui-même, ce Ciel et cet Enfer intérieurs, s’objectivent dans la trame de faits extérieurs résultant chaque fois de l’entremêlement des volontés humaines. Ils s’objectivent également dans une histoire dont les événements ont en réalité pour théâtre, disons encore le *Malakūt*, même si la geste s’encadre dans une scénographie apparemment de ce monde. [...] Ce sont les événements qui remplissent la geste des héros d’épopée (ceux de l’Avesta et du Shâh-Nâmeh, par exemple, ou ceux de notre cycle du Graal). Ce sont encore les événements de l’histoire intérieure, secrète, qui inspirent le génie des paraboles, histoires vraies entre toutes. Plus largement dit, ce sont les événements qui constituent l’histoire sacrale, la hiérophistoire“<sup>5</sup>.

Corbin ist davon überzeugt, dass die abrahamitischen Traditionen eben gerade ein Sensorium für diese wichtige, aber im Westen weitgehend verloren gegangene Dimension haben. Deren ausgezeichnete Vertreter werden ihm gemäss deshalb eine wichtige Rolle spielen in jenem nun anzuhebenden Gegenprozess zur Verwestlichung – im Iran heissen sie *‘orafā* (Gnostiker, mystische Theosophen), und er

<sup>1</sup> CORBIN, Comment concevoir la philosophie comparée, 22.

<sup>2</sup> Corbin scheint geradezu begeistert zu sein durch seine Neuentdeckung von Nicolas Oresme: „le type de science que chercha à réaliser Nicolas Oresme attend encore son vrai développement.“ (ebd., 41) „A la lumière des recherches de Nicolas Oresme, nous voyons ici encore s’ouvrir un champ de recherche comparative si nouveau qu’il donne quelque peu le vertige. Je n’y insiste pas, car c’est un thème que je commence seulement d’explorer.“ (42).

<sup>3</sup> Ebd., 43.

<sup>4</sup> So der zweite Untertitel des Vortrags: „Comment sortir de l’historicisme?“ (ebd., 25ff.).

<sup>5</sup> Ebd., 31f.

bezeichnet sie als „le fleuron de cette culture traditionnelle en ce pays.“<sup>1</sup> Denn hier gelten sie als der Inbegriff dessen, was hohe Gelehrsamkeit, Spiritualität und Moralität in sich vereint. Bekanntlich glaubt Corbin aber auch, dass es diese nicht nur im Orient gibt, sondern dass sich die echten ‚Orientalen‘, d.h. die zum mystischen Norden hin Orientierten, auch im Okzident finden lassen. Auch sie bildeten seiner Meinung nach einst die Säulen der Tradition. Seitdem aber die *trahison des clercs*<sup>2</sup> ausgerufen wurde, erfolgte im Rahmen eines wachsenden Agnostizismus eine Art Degradierung zum blossen ‚Intellektuellen‘, bei dem das Spirituelle meist keinerlei Bedeutung mehr besitzt: „parce que l’agnosticisme a détruit en lui l’homme intérieur. Cela veut dire qu’il y a dissociation chez lui entre la pensée et l’être, entre l’être et le faire.“<sup>3</sup> Um eine Wiedererinnerung und Wiedererweckung eben jenes Ideals der Weisen ginge es deshalb heute im Kampf gegen die modernistische Aushöhlung des ganzen Globus. „Seuls ceux-là seront capables de faire face aux conséquences de la désacralisation d’un univers profané.“<sup>4</sup> Damit sind wir nun mitten im Herzen der USJJ angelangt, sodass Corbins Inauguralrede zur *Académie Impériale* auch als eine solche für die USJJ angeschaut werden kann.

#### 4.2.4. Die Anlage der USJJ: Spirituelle Ritterschaft und traditionelle Wissenschaft

Von der *Académie Impériale Iranienne de philosophie* führen gleich mehrere Wege direkt zur USJJ. Nebst der fast zeitgleichen Entstehung ist zunächst die Verortung dieses Projektes bedeutsam. Fanden die Treffen der *Académie Impériale* in einem traditionellen und eigens dafür renovierten Haus in der Altstadt Teherans statt, womit es im Betragen einer alten Medrese glich, so ist hier ebenfalls eine Anknüpfung an vergangene Zeiten feststellbar. Dies kommt zunächst im Anschluss an die mittelalterliche Universitätsbildung zum Ausdruck, ist doch auch hier von einer Universität die Rede, welche man sich jedoch sehr viel kleiner zu denken hat als es dieser Name insinuiert. Die Begründer waren allesamt Universitätsprofessoren, womit der Standard der hier gehaltenen Vorträge gesetzt war,<sup>5</sup> wenngleich nicht in jedem Sinn universitäre Standards und Gepflogenheiten übernommen wurden: Es sei nämlich weder eine „société philosophique“<sup>6</sup>, noch folge man bestimmten dogmatischen Leitprinzipien und anstelle des üblichen Applaudierens ertönte ab und an ausgewählte Musik – „citation qui entraîne l’auditeur à une intériorisation immédiate, beaucoup mieux que ne le font... les applaudissements.“<sup>7</sup> Wesentlicher als all dies aber war der Ort, welchen sich die USJJ zumindest ideell gegeben hat, nämlich im geschichtlichen Rahmen der Abtei von Vaucelles, in der Nähe von Cambrai im Norden Frankreichs gelegen. Ideell deshalb, weil nur die ersten drei Jahreskolloquien an diesem Ort abgehalten wurden, wonach man jedoch aus praktischen Gründen der Erreichbarkeit und für Corbin bedauerlicherweise nach Paris wechselte.<sup>8</sup> Aber auch schon während der ersten drei Jahre tagte man mehr in Cambrai, wo die Gemeinde der USJJ im altherwürdigen Hôtel-de-Ville den *Salon blanc* zur Verfügung gestellt hat,

---

<sup>1</sup> Ebd., 49.

<sup>2</sup> Corbin nimmt hier wohl Bezug auf Julien Bendas Roman *La trahison des clercs* (1927 – deutscher Titel: *Der Verrat der Intellektuellen*).

<sup>3</sup> Ebd., 49.

<sup>4</sup> Ebd., 49.

<sup>5</sup> Hakl berichtet in seiner kurzen Erwähnung der USJJ von einem beigelegten Plan zu einem Flugblatt mit dem Titel *Pour le concept de l’UNIVERSITÉ SAINT JEAN DE JÉRUSALEM* (was mir beides nicht vorliegt), in dem die Rede ist von „Mitglieder[n], die bloss Zuhörer sind und Mitglieder[n], die ebenfalls Mitstreiter sein wollen. Darüber steht ein wissenschaftlicher Rat der Zwölf, ein Verwaltungsrat und der innere Orden der Ritter des Tempels des Hl. Johannes.“ (HAKL, *Eranos*, 523f.).

<sup>6</sup> CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 55.

<sup>7</sup> Ebd., 55.

<sup>8</sup> Vgl. Henry CORBIN, *Allocution d’ouverture* (1977), in: Henry CORBIN / Robert de CHÂTEAUBRIANT (Hg.), *Les Pèlerins de l’Orient et les Vagabonds de l’Occident. Colloque tenu à Paris les 17, 18 et 19 juin 1977*, Paris 1978, S. 7–12, 7, wo Corbin aber noch Hoffnung auf Rückkehr hegt: „Certes, nous n’avons pas renoncé définitivement à Cambrai, car beaucoup d’entre nous ont été sous le charme de cette ville paisible et de l’antique abbaye de Vaucelles. Sans doute l’agitation trépidante de Paris nous en inspirera-t-elle quelque nostalgie.“



als in der Abtei selbst, wo noch Renovationen im Gange waren. Noch zur Eröffnung der dritten Tagung jedoch rechnet Corbin mit der endgültigen Niederlassung dort: „Le temps va venir où enfin notre Université Saint-Jean de Jérusalem pourra mieux marquer son enracinement topographique dans le sol de cette Abbaye cambrésienne.“<sup>1</sup> Leider erfüllte sich dies nicht.

Weshalb aber war ihm die Verwurzelung in dieser Abtei und ihrer Geschichte derart wichtig? Corbin legt dies u.a. im Manifest der USJJ dar, welches eine Art Klammer für Corbins Forscherleben bildet zu jenem Manifest seiner jungen Jahre anlässlich von *Hic et Nunc*.<sup>2</sup> Zunächst aber ein Punkt, den Corbin selbst gar nicht sonderlich erwähnt:<sup>3</sup> Die Abtei war ursprünglich eine Zisterzienserabtei, und zwar die 13. Tochter des Mutterklosters Clairvaux, und deren Grundstein wurde von Bernhard von Clairvaux selbst gelegt im August 1132. Ihre Kirche galt im 13. Jh. als die grösste zisterziensische Kirche von ganz Europa. Nun kann man sagen, dass Bernhard von Clairvaux eine, wenn nicht die einflussreichste Persönlichkeit im Europa des 12. Jh. war, jenem Jahrhundert also, in dem der Austausch zwischen christlichem Abendland und islamischem Morgenland durch die Kreuzzüge eine neue Dimension und Dynamik erhielt. Ein wesentlicher Faktor in dieser neuen Gemengelage war die „Christianisierung des Rittertums“, das heisst die Einbindung der zuvor an eher heidnischen Idealen orientierten Kriegerschicht in die christliche Vorstellungswelt. Kämpfte der *miles Christi*, der Krieger Christi, zunächst nur mit geistlichen Waffen, als Geistlicher in der Welt oder häufiger als Mönch hinter Klostermauern, übertrug sich dieser Begriff nun auf das Rittertum.<sup>4</sup> Bernhard war dabei einer der feurigsten Kreuzzugsprediger, und durch seine Schrift ‚Über das Lob der neuen Ritterschaft‘ (*De laude novae militiae*) auch Legitimierer einer im Entstehen begriffenen und damit neuen Art geistlich-weltlicher Klasse,<sup>5</sup> welche auf kreative Weise eine Integration von „religiöser Grundhaltung, karitativem Einsatz, militärischem Engagement und ständischer Exklusivität“<sup>6</sup> vollbrachte, nämlich die Ritterorden namens Templer, Johanniter und Deutscher Orden. Zu ihren obersten Zielen gehörte die Verteidigung des Heiligen Landes, mithin des Heidenkampfes, wie auch der Schutz und die Pflege der Pilger dorthin, wenngleich es unter den Orden wichtige Unterschiede in der Priorisierung der Zielsetzungen gab.<sup>7</sup> Insofern ist diese Anfangsgeschichte, welche mit Bernhard eng verbunden ist, nicht gerade ein Aushängeschild für den ost-westlichen Austausch. Hinwiederum war die Konsequenz der Kreuzzüge nicht nur militärische Konfrontation, sondern die beiden Kulturen kamen sich auf Haupt- und manchen Nebenschauplätzen zugleich auch

---

<sup>1</sup> DERS., Allocution d'ouverture (1976), 7.

<sup>2</sup> Vgl. DERS., L'Université Saint-Jean de Jérusalem. Centre International de Recherche Spirituelle Comparée, (Manifest), in: DERS. u.a. (Hg.), Sciences traditionnelles et sciences profanes. Colloque tenu à Cambrai/Vaucelles du 5 au 7 juillet 1974, Paris 1975, S. 8–12. Zwar heisst es nicht offiziell ‚Manifest‘, Corbin recurriert aber darauf in seinem zweiten Vortrag als „notre déclaration d'intention“ (DERS., Science traditionnelle et renaissance spirituelle, 25) bzw. „Notre ‚manifeste‘“ (25). Dieser Vortrag enthält ebenfalls Wesentliches zur Aufgabenstellung der USJJ, weshalb wir ihn hier mitbehandeln.

<sup>3</sup> Vgl. aber de Châteaubriants einleitende Worte zur Geschichte des Johanniterordens, Robert de CHATEAUBRIANT, L'Université Saint-Jean de Jérusalem. Ame de l'ordre souverain, in: Henry CORBIN u.a. (Hg.), Sciences traditionnelles et sciences profanes. Colloque tenu à Cambrai/Vaucelles du 5 au 7 juillet 1974, Paris 1975, S. 13–23, 22. Zur Abtei selbst siehe [www.abbayedevaucelles.com](http://www.abbayedevaucelles.com) (Stand 10. März 2017).

<sup>4</sup> Jürgen SARNOWSKY, Die Templer, München 2009, 12.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 25ff.

<sup>6</sup> Wolf-Dieter HAUSCHILD, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 2000, 543.

<sup>7</sup> Vgl. Jürgen SARNOWSKY, Die Johanniter. Ein geistlicher Ritterorden in Mittelalter und Neuzeit, München 2011, 7f., wo selbst nach Aussage des letzten Grossmeisters der Templer, Jacques Molay, folgender wichtiger Unterschied bestand und er deshalb von einer Vereinigung der Orden abriet: „Denn der Orden der Johanniter, hob Molay hervor, ‚ist auf der Hospitalität begründet, und darüber hinaus üben sie Kriegsdienst aus und geben viele Almosen, aber der der Templer ist eigentlich auf dem Kriegsdienst begründet [...]‘ (Dossier, hrsg. V. Lizerand, S.6–7).“

näher, befruchteten einander und da und dort erfolgte alsbald eine Transformation, im Falle Europas angefangen bei der Mode bis hin zur Wissenschaft.<sup>1</sup>

Während dem Templerorden ab 1307 ein jähes und fürchterliches Ende beschieden war,<sup>2</sup> lebte der Johanniter- bzw. Hospitaliterorden bis in unsere Tage fort, freilich mit einer bewegten Geschichte.<sup>3</sup> U.a. ging der Besitz der Templer auf ihn über und nach der Rückeroberung Jerusalems Ende des 12. Jh. durch Saladin zog er sich zurück, zunächst auf Zypern, dann auf Rhodos und ab 1522 im Ansturm der expansiven Osmanen nach Malta, wo er bis ins 18. Jh. einen eigenen und souveränen Staat bildete. Unter Napoleon verlor er dann auch dieses Territorium, was in der Geschichte des Ordens die bislang grösste Krise auslöste. Jedoch konnte er vorerst weiterleben unter dem russischen Zar Paul I, der als Romantiker vom Orden angezogen, selbst zum Grossmeister desselben ernannt wurde und der ihn zum ersten Mal offiziell allen christlichen Konfessionen öffnen wollte.<sup>4</sup> Nach ihm verlor der Orden aber noch mehr an Rückhalt. Wurden die Zungen – so die Bezeichnung der Priorate – schon unter Napoleon aufgelöst, so wurde jetzt auch das russische Grosspriorat aufgehoben. Dennoch besteht der Orden noch heute fort, einerseits in Form des katholischen Malteserordens, andererseits in Form des protestantischen Johanniterordens, welche heute beide v.a. karitative Aufgaben ausüben. Der Malteserorden trägt noch heute den offiziellen Namen ‚Souveräner Ritter- und Hospitalorden vom Heiligen Johannes zu Jerusalem‘, wobei man in Frankreich ab 1959 mithilfe des amerikanischen Zweiges den Orden wieder neu etablieren wollte. 1970 schliesslich erfolgte die legale Niederlassung in der althehrwürdigen Abtei Vaucelles, wobei der Kanzler des Priorats der französischen Zunge Robert de Châteaubriant war und gleichzeitiger Mitbegründer der USJJ. Mit anderen Worten: Die USJJ, welche zwar juristisch getrennt war vom Orden, erwählte ihn als ihre Ägide.<sup>5</sup>

Damit kommen wir zurück zur Frage, welche Bedeutung für Corbin die Verwurzelung der USJJ im Kontext dieses Ordens hatte. Der Grund liegt darin, dass sich die USJJ an ganz bestimmte Linien und deren Querverläufe dieser langen und schillernden Geschichte anbinden wollte und sie für sich in Anspruch zu nehmen gedachte. Ins Zentrum zu liegen kommt dabei die bereits mehrmals angeklungene Idee der Ritterschaft, jedoch nicht in ihrem militärischen, sondern in ihrem spirituellen Sinne – „la vocation permanente de la chevalerie est ordonnée à la reconnaissance de l'unique souveraineté de l'Esprit.“<sup>6</sup> Das mag zunächst erstaunen, hörten wir doch gerade erst von der Militarisierung der Ritterorden als einem ihrer entscheidenden Charakteristika. Jedoch darf man erstens den Hospitalitern zugutehalten, dass sie im Unterschied zu den Templern ursprünglich tatsächlich eben aus einer Hospitalgemeinschaft ausgehend vom Johannes-Hospital zu Jerusalem im Dienst für Kranke, Arme und Alte hervorgegangen sind,<sup>7</sup> zu dessen Ideal sie auch immer ihre Treue erwiesen haben und wonach erst sie sich hin zu einem Ritterorden weiterentwickelt haben. Zweitens, und das ist entscheidender, glaubt Corbin auch bei den Ritterorden einen Schritt der Spiritualisierung bzw. Esoterisierung festmachen zu können, den er in

---

<sup>1</sup> Vgl. HAUSCHILD, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 1, 542.

<sup>2</sup> Vgl. SARNOWSKY, Die Templer, 89ff.

<sup>3</sup> Vgl. SARNOWSKY, Die Johanniter, 29ff. und 79ff., aber auch CHÂTEAUBRIANT, L'Université Saint-Jean de Jérusalem, 18ff.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 19: „Cependant, avec Paul I<sup>er</sup>, se trouvent rassemblés pour la première fois, officiellement, sous la bannière de l'Ordre, les cultes romains, les cultes réformés, le culte orthodoxe russe et le culte grec.“

<sup>5</sup> So steht es im ersten Abschnitt des Manifestes betreffend den Ort der USJJ: „Elle est placée sous l'égide du ‚Prieuré de la Langue France‘ de l'Ordre souverain de Saint-Jean de Jérusalem, et elle a son siège au lieu même de ce Prieuré, en l'abbaye de Vaucelles (XII<sup>e</sup> siècle), sise à un dizaine de kilomètres au sud de Cambrai.“ (CORBIN, L'Université Saint-Jean de Jérusalem, 8).

<sup>6</sup> Ebd., 8.

<sup>7</sup> Vgl. SARNOWSKY, Die Johanniter, 12: „Archäologisch lassen sich weit zurückgehende Gebäudeteile erschliessen, deren Kern ein mehrfach zerstörtes Hospiz sowie eine Maria und Johannes dem Täufer geweihte, ursprünglich griechisch-orthodoxe Kirche bildeten. Die Johannes-Kirche blieb auch nach der Errichtung des Hospitals im Wesentlichen unverändert, wurde vom Orden als Geburtsort des Namenspatrons verehrt und weiter genutzt, während im 12. Jahrhundert eine neue Konventskirche entstand.“

Parallele sieht mit Spiritualisierungstendenzen auch im Rahmen der islamischen Ritterschaft (arab. *futuwwat* bzw. pers. *jawānmardī*):<sup>1</sup> Dies fängt schon damit an, dass sich im Rahmen der zoroastrischen Religion in der Idee des Engels bzw. der Frawarti die Präfiguration einer ritterlichen Ethik erkennen lässt; sodann ist in der Wiege des Islam jener bekannte Hadith hörbar, wonach man vom kleinen Dschihad, der den äusseren und mit Waffen bestückten Kampf bezeichnet, zum grossen Dschihad fortzuschreiten soll, bei welchem es um die Überwindung seiner niederen und an die Welt bindenden Triebe geht, um zur Freiheit der Seele zu gelangen. Suhrawardī seinerseits hat die mythischen Heldengeschichten der alten Perserzeit in Erzählungen des mystischen Aufstiegs verwandelt, und so hat sich denn unter all diesen Vorzeichen insgesamt im Sufismus wie auch in der Schia eine Ethik der Ritterschaft herausgebildet, welche ihren Stammvater in Abraham sieht, in Ali den Ritter schlechthin, und im Zwölften Imam das Siegel der Ritterschaft, bei der es insgesamt um die Eroberung oder Erlangung der Jugendlichkeit des inneren Menschen geht – dementsprechend auch die innere Bedeutung des Wurzelwortes arab. *fatā* bzw. pers. *jawānmard*, was beides ‚junger Mann‘ bedeutet. „En ce sens figuré (*majāzī*), le mot désigne le pèlerin spirituel (*sālik*, *homo viator*), lorsque celui-ci est arrivé à la ‘station du cœur’, c’est-à-dire à la vérité de l’homme intérieur, et par là même a atteint à l’étape de la jeunesse inaltérable de l’âme. Par la jeunesse au sens physique, ce sont les perfections de la forme extérieure qui s’épanouissent. Mais c’est le plein épanouissement des perfections humaines et des forces spirituelles intérieures, qui font le *fatā*, le *jawānmard*, le ‘chevalier’.“<sup>2</sup> Diesen Fortschritt von der militärischen zur spirituellen bzw. esoterischen Ritterschaft glaubt Corbin, wie erwähnt, auch im Westen an verschiedenen Stellen ausmachen zu können und dies gerade auch im Falle der Templer, wenn auch erst später: „A l’époque initiale où les Templiers, prenant part à la Croisade, furent domiciliés à Jérusalem, sur l’emplacement même du Temple de Salomon, il est assez difficile, à ces débuts, de parler d’ésotérisme à leur propos. Pourtant, c’est bien d’un enseignement ésotérique qu’il s’agit ensuite et qui fut une des causes de la catastrophe. [...] Déjà entre les Templiers de saint Bernard et les Templiers du Graal de Wolfram von Eschenbach et d’Albrecht von Scharfenberg, il y a une progression dans un sens ésotérique qui n’est pas étranger à celui de la *fotowwat*.“<sup>3</sup> Es ist verständlich, dass sich Corbin hier nicht auf die Äste hinaus lassen möchte in einem Thema, welches von Sagen, Legenden und Spekulationen geradezu überwuchert ist. Nichtsdestotrotz ist sein Hinweis durchaus nachvollziehbar, wenn man sich fragt, was denn der Grund sein mag, wenn sich die Erscheinung eines ‚normalen‘ Ritterordens immer mehr mit der Aura des Geheimnisses umgibt. Corbin macht deshalb einen weiteren Anknüpfungspunkt für seine These und für das Anliegen der USJJ fest, und zwar in dem Jahrhundert, an dessen Anfang sich jene Zerstörung des Templerordens ereig-

<sup>1</sup> Dieses Thema nimmt bei ihm in diesen Jahren eine zentrale Rolle ein, vgl. dazu zwei Eranos-Vorträge: Henry CORBIN, *De l’épopée héroïque à l’épopée mystique*, in: Adolf PORTMANN (Hg.), *Eranos-Jahrbuch 1966. Schöpfung und Gestaltung*, Zürich 1967, S. 177–239, und Henry CORBIN, *Juvenilité et chevalerie en Islam iranien*, in: Adolf PORTMANN / Rudolf RITSEMA (Hg.), *Eranos-Jahrbuch 1971. The stages of life in creative process - Die Lebensalter im schöpferischen Prozess - Les moments créateurs dans les saisons de la vie*, Leiden 1973, S. 311–356; sodann seine „Introduction analytique“ zu sieben *Futuwwat*-Traktaten (*futuwwat-nāmeḥ*) aus Sufismus und Schia: Henry CORBIN / Morteza SARRAF (Hg.), *Traites des compagnons-chevaliers: Rasa’il-e Javanmardan. Recueil de sept 'Fotowwat-Nāmeḥ' publié par Morteza Sarraf. Introduction analytique par Henry Corbin*, Teheran u.a. 1973, 5–109, und das ganze Buch VII in CORBIN, *En Islam iranien*, Bd. 4, 303ff.

<sup>2</sup> CORBIN / SARRAF, *Traites des compagnons-chevaliers: Rasa’il-e Javanmardan*, 5f. Vgl. auch CORBIN, *En Islam iranien*, Bd. 4, 411.

<sup>3</sup> CORBIN / SARRAF, *Traites des compagnons-chevaliers: Rasa’il-e Javanmardan*, 9f. Corbin schreibt dazu weiter: „Plusieurs chercheurs ont pressenti, et c’est une conviction répandue chez nos amis iraniens qui se sont occupés de la question, que cet ésotérisme templier s’est formé au contact de l’ésotérisme islamique, que ce soit celui des soufis ou celui des Ismaéliens, l’un et l’autre pouvant aussi bien revendiquer des origines préislamiques. [...] Que cette question ait reçu ou non une réponse satisfaisante et convaincante, il n’y a pas à en décider ici. On voudrait simplement suggérer que bien des éléments de la réponse se trouvent sans doute ces *Fotowwat-Nāmeḥ*“. (10).

nete, die Pest wütete und schliesslich trotzdem eine bemerkenswerte spirituelle Erneuerung zu konstatieren ist: Gemeint ist das Projekt am Rande des Johanniterordens, welches im 14. Jh. seine Verwirklichung suchte, um die Gestalt von Rulman Merswin kreiste und an dem sich viele spirituelle Strömungen der Christenheit festmachen lassen, die für Corbin bedeutsam waren.<sup>1</sup> Hier ereignete sich nach seinem Dafürhalten tatsächlich jene „passage de la chevalerie militaire à la chevalerie spirituelle.“<sup>2</sup> Der Entwurf von Rulman Merswin entfaltete sich dabei im Kontext der Gottesfreundbewegung, die in dem Masse an Aufwind erhielt, wie die Kirche in diesem Jahrhundert auf dem Kopf zu stehen schien.<sup>3</sup> Denn hier ging es vor allem anderen um die innere Gotteserfahrung, welche unabhängig von Standesunterschieden allen offen stand und damit die gewohnte Trennung zwischen Klerikern und Laien überstieg hin zum Typus des Gottesfreundes.<sup>4</sup> Von grösster Bedeutung war hier nun Johannes Tauler, der die Gottesfreunde jenseits üblicher Stände als „die besten geistlichen Ratgeber“ bezeichnete, weshalb er auch riet, es mögen alle „ernsthaft Suchenden ‚auf hundert Meilen in der Runde einen erfahrenen Gottesfreund suchen‘“<sup>5</sup>. Damit erhob Tauler die Gottesfreunde zu den eigentlichen Säulen der Kirche – ein Motiv, welches wir aus der islamischen Mystik kennen.<sup>6</sup> Nun spielt Johannes Tauler eine entscheidende Rolle im Leben und Lehren von Rulman Merswin.<sup>7</sup> Dieser aus einer Strassburger Patrizierfamilie entstammende reiche Kaufmann ging nach einer Bekehrung in die Zurückgezogenheit und wollte das Leben eines Gottesfreundes führen. Zunächst wurde er unter der Aufsicht von Tauler selbst als dessen Beichtvater geführt, aber die entscheidende Wende widerfuhr ihm dann durch die geheimnisvolle Gestalt des ‚Gottesfreundes vom Oberland‘, der als Laie und damit die Autorität der Gelehrten infrage stellend seine Führung fortan in die Hand nahm. Heute ist es allgemeine Meinung, dass es sich bei diesem Gottesfreund um eine fiktive Gestalt von Merswin selbst

<sup>1</sup> Zu Rulman Merswin vgl. CORBIN, L'Université Saint-Jean de Jérusalem, 8f., CHATEAUBRIANT, L'Université Saint-Jean de Jérusalem, 13ff., CORBIN, Science traditionnelle et renaissance spirituelle, 44f., aber auch sehr ausführlich in DERS., En Islam iranien, Bd. 4, 390ff. Ein seiner Meinung nach sehr aufschlussreiches Büchlein betreffend Rulman Merswin ist dasjenige vom Anthroposophen Wilhelm RATH, Der Gottesfreund vom Oberland. Sein Leben, geschildert auf Grundlage der Urkundenbücher des Johanniterhauses 'Zum Grünen Wörth' in Strassburg, Stuttgart 1985. In CORBIN, En Islam iranien, Bd. 4, 395 FN 72, schreibt er dazu: „On reconnaît à l'auteur, qui est anthroposophe, le mérite d'avoir perçu et sauvegardé la nature propre du fait spirituel, sans recourir aux hypothèses de la supercherie littéraire ou de la psychiatrie.“

<sup>2</sup> DERS., Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 53. Desgleichen DERS., Science traditionnelle et renaissance spirituelle, 45, und andernorts.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu v.a. Bernard MCGINN, Die Mystik im Abendland. Band 4: Fülle - Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300-1500), Freiburg u.a. 2010, 674ff.

<sup>4</sup> McGinn betont, wie dieser Begriff bereits in der Bibel feste Wurzeln hat, insofern schon Abraham (Jak 2,23) und Moses (Ex 33,11) als Freunde Gottes bezeichnet werden; sodann gibt es Hinweise in Ps 138,17 (Vg) und Weish 7,27 und gipfelt schliesslich in Joh 15,14f., wo Jesus seine wahren, d.h. liebenden Jünger nicht länger als Knechte, sondern als seine Freunde bezeichnet. Richtig aktualisiert wurde dieses Potential jedoch erst im Rahmen der rheinischen Mystik, in Ansätzen begonnen bei Meister Eckhart (so in seinen Reden der Unterweisung, Kap. 15 oder in Predigt 27), dann aber zur Blüte gebracht zunächst bei Heinrich Seuse und dann v.a. bei Johannes Tauler. „Mit Tauler wird der Begriff ‚Gottesfreund‘ zum Inbegriff des Menschen, der ein mystisches Leben führt. [...] Tauler macht auch klar, dass die tiefste Form der Einung mit Gott, nämlich die Erfahrung des Verschmelzens von göttlichem und menschlichem Abgrund zu ‚einem einzigen Einen‘, nicht nur dem Klerus und den Ordensleuten offen stehe, sondern dass alle dazu berufen seien; er selbst habe schon gesehen, dass Junge und Alte, Adlige und Gemeine, Verheiratete und Klosterleute so weit gelangt seien. [...] Ein anderes Mal berichtet er: ‚Ich kenne einen der allerhöchsten Freunde Gottes: der ist all seine Tage ein Ackersmann gewesen, mehr denn vierzig Jahre, und ist es heute noch.‘“ (ebd., 680f.).

<sup>5</sup> Ebd., 682.

<sup>6</sup> Darauf verweist auch ebd., 683: „Tauler scheint in der Geschichte des Christentums der erste zu sein, der die vollkommenen Mystiker als die wahren Säulen der Kirche betrachtete.“ (683f.) U.a. sagt er: „Auf diesen beruht die heilige Kirche, und wären sie in der heiligen Christenheit nicht vorhanden, so bestünde diese keine Stunde.“ (684).

<sup>7</sup> Vgl. dazu wiederum ebd., 686 und auch RATH, Der Gottesfreund vom Oberland, 16ff.

handelt. Dieser nämlich berichtet in verschiedenen Schriften von seinem Gottesfreund aus dem Oberland als einem, der in jungen Jahren als Freund eines Rittersohnes aufwuchs, durch verschiedene Prüfungen den Stand eines Gottesfreundes erlangte, seinen Freund bekehrte und fortan in einem Netzwerk mit anderen Gottesfreunden, als tragenden Säulen der Kirche, von einem geheimen Ort aus agierte. „In ihrem Rückzugsort in den Bergen pflegt diese kleine Gruppe von Gottesfreunden ein Leben strenger Busse und inneren Gebets und führt damit das Ideal der mystischen Gemeinschaft vor Augen: den Archetyp dessen, was Merswin in Grünenwörth in die Praxis umzusetzen versuchte.“<sup>1</sup> Merswin nämlich kaufte sich nach seiner Bekehrung und Übung ein leerstehendes Kloster auf einer ehemaligen Insel in Strassburg – der ‚île verte‘ – und versuchte hier „das erste institutionelle Zentrum der Gottesfreunde“<sup>2</sup> aufzubauen, an dem Kleriker wie auch Laien teilnehmen konnten. Wichtig hierbei zu erwähnen ist, dass er diese Niederlassung dem Johanniterorden vermachte, welche bis ins 15. Jh. als Johanniterhaus Bestand hatte, zu Lebzeiten jedoch von Merswin selbst geleitet wurde. Während dieser Zeit spielten seine literarischen Produktionen eine zentrale Rolle, worunter eine mit dem Titel *Meisterbuch* pikanterweise von der Führung Taulers ebenfalls durch jenen Gottesfreund vom Oberland handelt. Tauler erfährt unter seiner langen und auch demütigenden Führung – eine Führung, welche u.a. auch in den inneren und geistigen Gehalt der Schrift reichte –, den eigentlichen Durchbruch und verwandelt sich durch eine echte geistliche Wiedergeburt von einem lateinischen Prediger und Lesemeister zu einem wahrhaft erleuchteten und auf Deutsch predigenden Mystiker und Lebemeister. Das Unfassbare ist geschehen: der Gelehrte wurde durch einen Laien auf eine neue Stufe gebracht – ein Gedanke, der in der anhebenden Neuzeit immer wichtiger werden sollte.<sup>3</sup>

Sieht McGinn mit Bezug auf Alois Haas in Merswins Fiktion jener Gestalt vom Oberland und ihrer „imaginären und höheren Mystik“ zwar eine „geniale Lösung“ zur Begründung seiner neu erdachten Gemeinschaft, so liege darin doch auch die Gefahr, „aus der Mystik eine Mystifizierung“<sup>4</sup> zu machen. Ganz anders sieht dies Corbin. Denn für ihn liegt in der Mystifizierung gerade das Reizvolle, sofern man die Imagination Merswins nicht schlichtweg als Fiktion abtut, wie dies heute allgemein der Fall ist, sondern als ‚Ahndung‘ eines tiefer liegenden Mysteriums versteht, welches – wie wir bereits in Teil 3 sahen – auf die Gestalt des verborgenen *Humanus* verweist.<sup>5</sup> Corbin sieht geradezu verblüffende Übereinstimmungen zu schiitischen und sufistischen Ideen – angefangen beim Namen *l’île verte*, welcher u.a. genau so auch als der Ort des verborgenen Imams bezeichnet wird oder der *khāngāh* als der sufischen Loge, zu welcher hin sich Grünenwörth angenähert habe, über die gleichwertige Bedeutung der Gottesfreunde im geistigen Islam, wo sie *Awliyā’ Allāh* bzw. *dūstān-e khodā* heissen, bis hin zum verborgenen und persönlichen Führer (*ostād ghaybī*, *shaykh al-ghayb*), der nicht nur in den inneren Sinn der Schrift, sondern auch zu sich selbst führt. Für ihn sind dies alles nicht Beweise historischer Filiationen, sondern „le synchronisme réglant un champ de conscience dont les lignes de force nous montrent à l’œuvre les mêmes réalités métaphysiques.“<sup>6</sup>

Das Projekt von Rulman Merswin erweist sich damit als ein hervorragendes Bindeglied sowohl innerchristlicher wie auch ausserchristlicher Bezüge, hier insbesondere zur islamisch konzipierten Ritterschaft. Durch Merswin wurde der Johanniterorden mit dem Inbegriff der Deutschen Mystik bereichert, nämlich der Gottesfreundschaft, welche im inneren Menschen – oder nach Meister Eckhart im ‚edlen Menschen‘<sup>7</sup> – ihren Grund und Anfang hat, womit das Ideal der Ritterschaft eine ganz neue, nämlich

<sup>1</sup> MCGINN, Die Mystik im Abendland, Bd. 4, 693f.

<sup>2</sup> Ebd., 690. „Die Gemeinschaft sei gedacht als ‚Zuflucht aller ehrbaren und frommen Menschen, Laien oder Kleriker, Ritter, Junker und Bürger, die der Welt entfliehen und sich Gott weihen möchten, ohne in einen Mönchsorden einzutreten.‘“ – so beschreibt er es in seiner Schrift *Geschichte des Hauses vom Sankt Johannes*.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 695.

<sup>4</sup> Ebd., 692.

<sup>5</sup> Vgl. CORBIN, En Islam iranien, Bd. 4, 390ff.

<sup>6</sup> Ebd., 392.

<sup>7</sup> Vgl. CORBIN, Science traditionnelle et renaissance spirituelle, 45f.

spirituelle Richtung erhält. Für Corbin ist es dieser innere Grund, in dem sich Gott als der *Deus revelatus* in jedem Menschen als sein Gottesbild individualisiert und vergegenwärtigt und dem deshalb der eigentliche ritterliche Dienst geweiht ist.<sup>1</sup> Ibn 'Arabī spreche in diesem Zusammenhang vom göttlichen Namen, der jedem individuell als göttliche Investitur zugeordnet sei und von dessen Bindung es abhängt, ob sich Gott durch seine Getreuen manifestieren könne.<sup>2</sup> Es sind insofern diese spirituellen Bezüge, „auxquels chacun donnait ainsi l'hospitalité, un peu mieux chaque jour, dans son sanctuaire personnel“<sup>3</sup>. Hinzu kommt für Corbin, dass diese Art der Ritterschaft von einem Wolfram von Eschenbach und Albrecht von Scharfenberg im Gralszyklus bereits vorweggenommen wurde. Tatsächlich ist ja hier die Erlangung des Grals von der Reinheit und dem inneren Reifeweg und Ringen des Helden abhängig.<sup>4</sup> Und ebenfalls bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, wie Wolfram von Eschenbach Orient und Okzident dadurch verbindet, dass Parzivals ebenbürtiger und allen Respekt verdienender Halbbruder Vaire-Fils Anjevin (Feirefis) ein Heide aus dem Morgenland ist, wenngleich sich dieser am Schluss dann doch noch taufen lässt.<sup>5</sup> Alles in allem zieht Corbin folgenden Schluss: „Rulman Merswin, en éprouvant que ‚le temps des cloîtres était passé‘, pressentit un nouveau type spirituel, précisément celui du chevalier spirituel qui n'est ni l'état du laïc tout court, ni l'état du clerc, mais un entre-deux qui, comme tout entre-deux, cumule l'un et l'autre terme dont il est la limite. Par ce cumul l'un et l'autre terme sont métamorphosés. C'est à ce type de chevalerie qu'il nous faut faire appel de nos jours pour surmonter la ‚trahison des clercs.‘“<sup>6</sup>

In dieser historischen wie auch ideellen Verortung der USJJ in ausgewählten Linien und Querlinien der Geschichte des Johanniterordens, soll sie sich nun rüsten für einen Kampf gegen jene bereits bekannten Fehlentwicklungen, wie sie sich im Westen vollzogen haben und die Welt zu überschwemmen drohen. Die ritterliche Vergangenheit bildet die Ausgangslage, von der aus sich das Verhältnis zwischen Mensch und Gott nicht anders denken lasse als in jenem des ritterlichen Dienstes. „C'est pourquoi elle ne pourra jamais accepter une ‚théologie de la mort de Dieu‘, ou pour exprimer symboliquement la même idée, la définitive ‚destruction du Temple‘. Et c'est là même que nous voulons donner tout son sens à la localisation symbolique de notre UNIVERSITÉ SAINT-JEAN DE JÉRUSALEM. La Cité sainte est la seule qui puisse être, au plan spirituel, parce que telle est sa vocation éternelle, le foyer d'une œcuménisme fondé sur le renouveau des sciences et études traditionnelles.“<sup>7</sup> Das ist auch der Grund, weshalb das Wappen der USJJ ein Symbol abbildet, welches die Idee des himmlischen Jerusalems, des Tempels Salomons, der Weisheit, wie auch des Grals, aber auch der Kaaba aufscheinen lässt:<sup>8</sup> Es zeigt einen Kubus (Offb 21,16) in grün smaragdener Farbe (Offb 4,3) mit zwölf Toren (Offb 21,13) und trägt die Inschrift *Sapientia aedificavit sibi domum* (vgl. Spr 9,1).<sup>9</sup> Jerusalem erscheint damit als der ideale Ort einer abrahamitischen Ökumene, und zwar in ihrer esoterischen Dimension, wie sie ihn die parakletische bzw. johanneische Geistkirche als die *ecclesia spiritualis* aufscheinen lässt. „La réunion des deux noms de

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 46.

<sup>2</sup> Ebd., 47.

<sup>3</sup> CHATEAUBRIANT, L'Université Saint-Jean de Jérusalem, 13. Chateaubriant zitiert hier Corbin aus einer mir nicht bekannten Quelle.

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch das Nachwort von Walter Schafarschik zu Wolfram von ESCHENBACH, Parzival. Auswahl, Stuttgart 2009, 161ff.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 13f. [14,3-58,25], 142ff. [735,5-786,30], 153ff. [787,1-827,30].

<sup>6</sup> CORBIN, Science traditionnelle et renaissance spirituelle, 47.

<sup>7</sup> DERS., L'Université Saint-Jean de Jérusalem, 9.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 9; DERS., Science traditionnelle et renaissance spirituelle, 44f.

<sup>9</sup> Einen kleinen Hinweis auf die sieben Säulen gibt Corbin in DERS., L'Évangile de Barnabé et la prophétologie islamique, in: Henry CORBIN / Robert de CHATEAUBRIANT (Hg.), La Foi prophétique et le Sacré. Colloque tenu à Cambrai/Vaucelles les 25, 26 et 27 juin 1976, Paris 1977, S. 169–212, 205 FN 14, und weist dabei auf den Zusammenhang zur Sukzession der sieben Propheten hin.

Saint-Jean et de Jérusalem suffit donc à indiquer à la fois la vocation et la résidence idéale de l'UNIVERSITÉ SAINT-JEAN DE JÉRUSALEM.<sup>1</sup> Es geht hier also explizit nicht um einen Austausch und Dialog der drei abrahamitischen Religionen auf dogmatischer und institutioneller Ebene, sondern um deren Durchleuchtung und Durchdringung entlang ihrer esoterischen Strömungen. Was dies bezogen auf den Islam bedeutet, wissen wir bereits, und im Falle des Judentums ist es v.a. die Kabbalah. Und auch im Falle des Christentums haben wir schon von vielen Exponenten gehört, wenngleich hier nun auffällt, wie Corbin plötzlich und vermehrt von ‚(christlicher) Kabbalah‘ spricht und dies einmal durchaus auf jene christlichen Kabbalisten bezieht, wie es sie seit der Renaissance gegeben hat und deren Aufgabe wieder aufgenommen werden sollte,<sup>2</sup> ein andermal zu einem Oberbegriff avanciert, welcher die Esoteriker aller drei Religionen schlechthin in sich vereint.<sup>3</sup> Schliesslich ist in diesem Zusammenhang zudem noch Folgendes zu betonen: Obwohl sich die Symbolik der USJJ klar auf die drei abrahamitischen Religionen ausrichtet, so hat die Beschränkung der Forschung auf eben diese drei laut Corbin und entgegen gewisse Anfragen mit dem Vorwurf eines Exklusivismus durchaus nicht endgültig zu sein. Vielmehr ergebe sich diese aufgrund der Fülle des noch lange nicht vollständig gesichteten Materials und der Schwierigkeit ihrer Durchdringung.<sup>4</sup>

Corbin hat eine klare Erwartung an die Teilnehmenden: „Il est simplement demandé à chaque membre participant – compagnon ou auditeur – d’être un croyant et un homme de vie spirituelle.“<sup>5</sup> Solch eine Bedingung übersteigt den üblichen Rahmen einer Universität natürlich ganz klar, öffnet aber zugleich den Weg dorthin, wohin Corbin mit der USJJ aufzubrechen gedenkt. Es geht hier nämlich nicht um Wissenschaft, wie sie unter der Voraussetzung der agnostischen Klammer betrieben wird, sondern an der USJJ soll traditionelle Wissenschaft wiedererweckt und betrieben werden, wenngleich unter neuem Kontext – von daher auch der Titel seines Vortrags im Rahmen des ersten Kolloquiums: *Science traditionnelle et renaissance spirituelle*<sup>6</sup>. Wie es der Titel schon sagt, hängen die beiden Momente voneinander ab: Es gibt keine echte Tradition ohne ständige geistige Wiedergeburt, und eben deshalb erwartet Corbin von den Teilnehmenden, dass sie ein spirituelles Leben führen. Tradition richtig verstanden habe nämlich nichts zu tun mit Traditionalismus, welchem es nur um die Bewahrung des Vergangenen gehe und den Anschein eines Leichenzuges mache und von dem her erst sich dann das falsche Gegenstück des Progressivismus herausbilde.<sup>7</sup> Tradition richtig verstanden ist vielmehr eine Art

<sup>1</sup> CORBIN, *Science traditionnelle et renaissance spirituelle*, 45.

<sup>2</sup> Vgl. DERS., *L'Université Saint-Jean de Jérusalem*, 10; CORBIN, *Science traditionnelle et renaissance spirituelle*, 25, 44; DERS., *Allocution d'ouverture* (1975), in: Henry CORBIN / Robert de CHATEAUBRIANT (Hg.), *Jérusalem, la Cité spirituelle. Colloque tenu à Cambrai/Vaucelles les 20, 21 et 22 Juin 1975*, Paris 1976, S. 7–11, 9. Vgl. zu diesem Punkt auch WASSERSTROM, *Religion after religion*, 49ff.

<sup>3</sup> Vgl. CORBIN, *Allocution d'ouverture* (1977), 8. In seinem Vorwort zur zweiten Ausgabe von *Corps spirituel* gibt er sich gar folgender Aussage hin: „C’est ce que nous avons dénommé ailleurs le ‚paradoxe du monothéisme‘, et qui est un thème constant dans toutes les doctrines, apparentées d’une manière ou d’une autre, à la Kabbale dans les ‚religions du Livre‘.“ (DERS., *Corps spirituel et Terre céleste*, 14.).

<sup>4</sup> Vgl. DERS., *Science traditionnelle et renaissance spirituelle*, 25, und v.a. DERS., *Allocution d'ouverture* (1975), 10. Corbin ist sich der Pionierhaftigkeit dieser Aufgabe und ihrer Schwierigkeit an vielen Stellen bewusst, vgl. auch DERS., *L'Element dramatique commun aux cosmogonies gnostiques des religions du livre*, in: Stella CORBIN / Jean-Louis VIEILLARD-BARON (Hg.), *Les yeux de chair et les yeux de feu. La science et la gnose. Colloque tenu à Paris les 2, 3 et 4 juin 1978*, Paris 1979, S. 141–173, 143: „Or, notre propos initial, ici à l’U.S.J.J., a été, sinon de créer, du moins de préparer un foyer commun à l’ésotérisme des trois grandes religions du Livre, foyer qui n’a encore jamais existé, mais sans lequel un véritable ‘œcuménisme abrahamique’ fondé sur cet ésotérisme nous apparaît impossible.“

<sup>5</sup> CORBIN, *L'Université Saint-Jean de Jérusalem*, 12. Vgl. auch DERS., *Allocution d'ouverture* (1975), 8: „Notre seule richesse est notre foi et notre ferveur.“

<sup>6</sup> DERS., *Science traditionnelle et renaissance spirituelle*. Dieser bildet eine Art Einheit zusammen mit dem Manifest. Es ist dabei bezeichnend, dass hier seit sehr langem wieder der Name René Guénon auftaucht, wenn auch auf einem kleinen Nebengleis, vgl. ebd., 51 FN 5.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 32.

dritter Weg, der weder nach rechts noch nach links führt – *ni droite, ni gauche*, um ein altes Schlagwort aufzunehmen! – sondern ins Innere als dem Transzendierenden und fortwährend Neuschaffenden.<sup>1</sup> Um so verstandene Tradition als scharfes Gegenüber zum historischen Bewusstsein klarer zu machen, knüpft Corbin an einen zeitgenössischen jüdischen Meister der Kabbalah an, nämlich an Friedrich Weinreb, der in diesen Jahren des Öfteren Erwähnung findet.<sup>2</sup> Sich vehement von der Gelehrtenwelt absetzend, welche in ihrer Versessenheit bzw. „ihrem unermesslichen Selbstdünkel“<sup>3</sup>, v.a. darauf aus sei, die Schriften der Überlieferung chronologisch zu datieren, betont Weinreb vielmehr, dass das Wort und auch die Überlieferung und in gleichem Masse der Mensch selbst von einer anderen Welt herkommend sich in dieser Welt mit einer sichtbaren Gestalt umhüllen. Hier lebt damit „dieser Funke einer anderen Welt. Und eine Geschichte wird erst verstanden, wenn der Mensch diesen Funken darin spürt und erkennt. Dann leuchten auch seine Augen, denn sie spiegeln diesen überirdischen Funken [...]. Wenn natürlich moderne Gelehrte in ihrer wissenschaftlichen Überheblichkeit solch eine kurze Formel lesen, bleibt der Funke unerkannt, weil eben in ihnen der Funke schon längst erloschen ist.“<sup>4</sup> Corbin kann hier wunderbar seine eigenen Gedanken anknüpfen, wonach der Mensch nicht in der Geschichte, sondern die Geschichte vielmehr im Menschen liegt, und dass sich diese in dem Masse erkennbar macht und ‚krümmt‘, wie sie zur Erzählung der Seele wird, in der vergangene Ereignisse in den Präsens gesetzt werden und der Mensch nach innen geführt wird. Die Quelle der Tradition muss mit anderen Worten nicht in einem fernen Punkt der Vergangenheit gesucht werden, sondern kreuzt potentiell jeden Moment vertikal. „La tradition de ce monde est *trans-ditio*, *transmission* qui, surmontant l'*intervalle*, transmet en *remettant* chaque fois ‚au présent‘.“<sup>5</sup>

So knüpft sich deshalb an so verstandene Tradition das Konzept traditioneller Wissenschaft bzw. einer Erkenntnislehre an, welche Corbin v.a. Suhrawardī und Seyyed Haydar Amolī verdanke.<sup>6</sup> Habe sich die Erkenntnistheorie im Abendland immer mehr auf zwei Quellen verkürzt, nämlich auf jene der Empirie und jene abstrakter kategorialer Verstandesformen, so habe zumindest die Phänomenologie einen neuen Ausweg aus diesem Dilemma zeigen können. Hinzu komme, dass unter dem Vorwand des Agnostizismus eine Scheidewand zwischen Theologie und Philosophie gezogen worden sei, wobei letztere sich von jeglicher Metaphysik losgesagt habe – Corbin aber ist sich seines Standes gewiss: „Face aux philosophes qui professent que la philosophie n’a plus à faire de métaphysique, il faut une philo-

<sup>1</sup> Die einem Mantra ähnelnde Formulierung dieses Sachverhaltes findet sich in diesen Jahren in vielen Schriften Corbins, vgl. bspw. CORBIN, *En Islam iranien*, Bd. 1, XVII: „La métaphysique ‚existentielle‘ de Mollâ Sadrâ Shîrâzî nous fait comprendre qu’il n’y a de *tradition* vivante, c’est-à-dire de *transmission* en acte, que par des actes de décision toujours renouvelés. Ainsi comprise la tradition est tout le contraire d’un cortège funèbre; elle exige une perpétuelle *renaissance*, et c’est cela la ‘gnose’.“

<sup>2</sup> Friedrich Weinreb (1910-1988), verwurzelt in der chassidischen Tradition, wurde v.a. als ein Meister der Gematria, d.h. der Zahlenspekulationen ausgehend von den hebräischen Buchstaben des Tanach, bekannt, fassbar etwa in seinem erstmals publizierten und zugleich als Hauptwerk geltenden Buch Friedrich WEINREB, *Schöpfung im Wort. Die Struktur der Bibel in jüdischer Überlieferung*, Weiler im Allgäu <sup>2</sup>2002, wo er in durchaus faszinierender Weise sozusagen den inneren Code der Bibel aufzudecken versucht. Corbin zitiert hier aus seiner dritten Publikation, DERS., *Das Buch Jona. Der Sinn des Buches Jonah nach der ältesten jüdischen Überlieferung*, Zürich 1970, v.a. S. 14-16, und andernorts aus seiner zweiten, DERS., *Die Rolle Esther. Das Buch Esther nach der ältesten jüdischen Überlieferung*, Zürich 1968, bzw. aus seiner vierten, DERS., *Die jüdischen Wurzeln des Matthäus-Evangeliums*, Zürich 1972 (CORBIN, *L’imago Templi face aux normes profanes*, 189, 200, 202). Überhaupt tauchen in diesen Jahren andere zeitgenössische neue Namen auf, jüdischerseits bspw. Amos Oz (CORBIN, *Allocution d’ouverture* (1975), 11) oder Elie Wiesel (CORBIN, *L’imago Templi face aux normes profanes*, 183), aber auch ‚alternative Denker‘ wie ein Théodore Roszak (CORBIN, *Allocution d’ouverture* (1977), 12).

<sup>3</sup> WEINREB, *Das Buch Jona*, 14.

<sup>4</sup> Ebd., 14f.

<sup>5</sup> CORBIN, *Science traditionnelle et renaissance spirituelle*, 30.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 33ff.



sophie qui professe que la philosophie qui renonce à la métaphysique ne mérite plus le nom de philosophie.“<sup>1</sup> Eine Wegweisung findet Corbin insbesondere bei Haydar Amolī, in dessen Erkenntnislehre ein mittleres Glied zu stehen kommt, welches sowohl Theologie wie auch Philosophie auf einer höheren Ebene vereine. Dieser nämlich hat drei Quellen der Erkenntnis ausgemacht: Die Aktivität des Intellekts (*‘aql*), welche die Domäne der Philosophie ist; sodann das überlieferte und in den heiligen Schriften niedergelegte Corpus an Wissen (*naql*), womit sich die Theologie befasst; und schliesslich jene, mit der die Theosophie zu tun hat und im präsentischen Wissen der Intuition und Enthüllung bzw. der Hierognosis ihren Begriff findet (*kashf*). Diese bildet im Rahmen des offenbarten Buches das eigentliche Herz der Erkenntnis, weshalb die beiden anderen auf sich allein gestellt nicht zur eigentlichen Sache vorzustossen vermögen und deshalb nur in Anbindung an die Hierognosis zur theosophischen Philosophie bzw. theosophischen Theologie avancieren können. Corbin nennt diese Erkenntnisweise andernorts und in Anspielung auf Dan 10,6 bzw. Offb 19,12 auch die Erkenntnis mit den Augen aus Feuer im Gegensatz zur Erkenntnis mit den Augen des Fleisches und setzt damit den Gegensatz von Wissenschaft und Gnosis, weil diese Augen phänomenologisch gedacht die Welt unterschiedlich offenbaren.<sup>2</sup> Es sei falsch, das Wissen (*savoir*) einzig der Wissenschaft zuzuschreiben und von da aus den Glauben (*croire*) als Gegensatz dazu konstruieren zu wollen. Gnosis ist eben gerade ein Mittleres und Höheres, deren Wissen mit einer Verwandlung des Subjekts und seinem Stand in der Welt einhergeht und damit keine Erkenntnis aus der Dritten-Person-Perspektive ist, sondern eine Schau der Welt mit neuen Augen, welche sozusagen die Tiefendimension dieser Welt auf symbolische Weise offenlegt: „La gnose est vision intérieure. Son mode d’exposition est narratif; c’est un *récit*al. En tant qu’elle voit, elle *sait*. Mais en tant que ce qu’elle voit ne relève pas des évidences ‘positives’, empiriques ou historiques, elle *croit*. Elle est Sagesse et elle est foi. Elle est *Pistis Sophia*.“<sup>3</sup> Insofern ist sie die eigentliche Gewährsgrösse, durch welche die Laisierung des Geistigen abgewendet werde. „Cette méditation, de génération en génération, a accumulé le trésor des hautes sciences qui constituent précisément les ‘sciences traditionnelles’.“<sup>4</sup> Die Grundanschauung dahinter ist bekanntlich jene, dass der Intellekt und der Heilige Geist letztlich eins sind und dass also die Propheten und die wahren Weisen aus ein und derselben Quelle ihr Wissen empfangen, weshalb die wahren Wissenden die Erben der Propheten sind.<sup>5</sup> Es sei ein Irrtum zu meinen, dass es diesen Ansatz im Christentum bzw. im Abendland nicht gebe und man deshalb dafür halte, dieses habe seine Bestimmung allein in der Herausbildung von Technik und Materialismus erfüllt. „Malheureusement, c’est quelque chose qu’il faut commencer par rappeler aux Occidentaux eux-mêmes, et c’est ce que nous voulons faire précisément en nous attachant au concept de ‘sciences traditionnelles’.“<sup>6</sup> Es ist also an diesem Punkt der Wiedererinnerung und Verteidigung, wo sich das Anliegen zur traditionellen Wissenschaft und zur Ritterschaft die Hand reichen. Damit ist auch der Bogen zum Anfang geschlagen, womit wir mit folgendem Fazit zur Anlage der USJJ

---

<sup>1</sup> Ebd., 34.

<sup>2</sup> So der Titel der fünften Tagung, wo Corbin in der Eröffnung das Thema aufnimmt, vgl. DERS., *Allocution d’ouverture* (1978). *Les yeux de chair et les yeux de feu: la science et la gnose*, in: Stella CORBIN / Jean-Louis VIEILLARD-BARON (Hg.), *Les yeux de chair et les yeux de feu. La science et la gnose. Colloque tenu à Paris les 2, 3 et 4 juin 1978*, Paris 1979, S. 17–22.

<sup>3</sup> Ebd., 20.

<sup>4</sup> DERS., *Science traditionnelle et renaissance spirituelle*, 36. Vgl. auch DERS., *Allocution d’ouverture* (1978), 18f: „Nous avons entendu émettre cette opinion que l’idéologie est par rapport à la science moderne, ce que la gnose est par rapport à la foi religieuse. Cette analogie de rapports est complètement fautive, pour la première raison que la laïcisation de la foi religieuse, ce n’est pas la science moderne, mais précisément l’idéologie. La gnose n’a rien à y voir; elle eût précisément évité cette laïcisation. Elle n’est pas une dogmatique, mais une symbolique.“

<sup>5</sup> Vgl. DERS., *Science traditionnelle et renaissance spirituelle*, 42.

<sup>6</sup> Ebd., 25f. Vgl. auch S. 48, wo er nochmals vom wahren Wissenden bzw. Weisen spricht: „Parce que celui-ci est à la fois homme de savoir et homme de désir, parce que pour lui la vie et la recherche intellectuelles ne sauraient jamais être isolées de la vie et de la recherche spirituelles, il offre un puissant contraste avec le type d’homme chez qui l’intellectualité se développe dans l’ignorance de toute spiritualité.“

schliessen können: Diese nämlich soll in Rückbindung an den alten Ritterorden der Johanniter und im Rahmen komparativer Studien der esoterischen Strömungen innerhalb der abrahamitischen Religionen ein Ort traditioneller Wissenschaften werden, an dem diese erstens erinnert, zweitens verteidigt und drittens im Sinne geistiger Ökumene erneuert werden. Ganz wesentlich geht es dabei jedoch nicht um eine ungebürende Vermengung, geschweige denn um die Stiftung einer Einheitsreligion, als vielmehr darum, die Einheit in der Vielheit unter den Geschwistern beginnen wahrzunehmen, ohne dadurch die Vielfalt aufheben zu wollen – diese sei im Gegenteil und bemerkenswerterweise notwendig, um ein Gleichgewicht im Wachsen des menschlichen Bewusstseins zu gewährleisten, wie Corbin zum Schluss der zweiten Sitzung der USJJ sagt, und zwar zunächst bezogen auf das Land Frankreich, was aber im Zusammenhang klar auch auf die USJJ zutrifft, welche ihr Zelt auf französischem Boden aufschlug: „Ce qui continue de faire la grandeur et le rayonnement de notre pays, c’est l’idée directrice que la pluralité des familles spirituelles est nécessaire pour l’équilibre et l’avancement de la conscience humaine.“<sup>1</sup>

#### 4.2.5. Die *Imago Templi* als verbündende Norm abrahamitischer Ritterschaft

Wir haben bereits gehört, dass für Corbin der Tod Gottes symbolisch in der Zerstörung des Tempels zum Ausdruck kommt. Das Symbol eben dieses Tempels liegt im Herzen der Aufgabenstellung der USJJ und findet seinen Ausdruck im Wappen derselben. Das ist auch der Grund, weshalb wir eingangs schon von einer ‚Temenologie‘ gesprochen haben. Zeitgleich mit der Gründung der USJJ hielt Corbin in Eranos einen Vortrag,<sup>2</sup> dessen Thema er in einer Art Kurzfassung anlässlich der zweiten Tagung der USJJ nochmals aufgreift.<sup>3</sup> Corbin spricht hier explizit nicht einfach vom Tempel, sondern eben von der *Imago Templi*, also dem Bild des Tempels, welches er als innere Norm allen drei abrahamitischen Religionen und ihrer spirituellen Ritterschaft zugrunde gelegt sieht. Es gilt auch heute noch als gängige Meinung, dass Jerusalem der Ort ist, an dem sich die Geschichten der drei allzu oft sich rivalisierenden Geschwisterreligionen auf einzigartige Weise verdichten. Nun führt die USJJ ganz offensichtlich den Namen Jerusalem in sich, und worauf dieser nach Corbin verweist, sei die „cité spirituelle. Ce n’est plus la Jérusalem terrestre; ce n’est pas encore la Jérusalem céleste, mais le Temple spirituel qui opère la jonction entre l’une et l’autre.“<sup>4</sup> Hier, in dieser Imago, liege die Wurzel einer allen dreien gemeinsamen Spiritualität, welche zwar nicht im chronologischen, sehr wohl aber im prinzipiellen Sinne allen zugrunde liege, negativerweise jedoch allzu oft in den Verwüstungen der Geschichte vergessen gegangen, positiv aber mit der spirituellen Ritterschaft verbunden sei: „dessiner notre appartenance commun à une même chevalerie spirituelle, c’est nous retrouver ensemble dans le Temple de la même cité spirituelle, un Temple que nous avons à la fois à construire et à préserver contre les assauts démoniaques.“<sup>5</sup> Mit

---

<sup>1</sup> DERS., Clôture de la session 1975, in: Henry CORBIN / Robert de CHATEAUBRIANT (Hg.), Jérusalem, la Cité spirituelle. Colloque tenu à Cambrai/Vaucelles les 20, 21 et 22 Juin 1975, Paris 1976, S. 177–178, 178. Es handelt sich hierbei um einen Zusammenschnitt von Aussagen Corbins als Antwort auf eine Willkommenheissung der USJJ in Cambrai durch einen Vertreter des Bürgermeisters.

<sup>2</sup> CORBIN, L’*imago Templi* face aux normes profanes. In Eranos hält Corbin nicht den ganzen Vortrag, denn es sollte einer seiner längsten und verschlungensten werden. Sein ganzer Umfang findet sich in DERS., L’*imago Templi* face aux normes profanes, in: DERS., Temple et Contemplation, Paris 1980, S. 285–422, woraus wir hier zitieren. Ein kürzerer Ausschnitt auf Englisch findet sich in DERS., The *Imago Templi* and secular norms, in: Spring: An Annual of archetypal psychology and Jungian Thought (1975), S. 163–185.

<sup>3</sup> Vgl. DERS., Spiritualité du temple et tradition abrahamique, in: Henry CORBIN / Robert de CHATEAUBRIANT (Hg.), Jérusalem, la Cité spirituelle. Colloque tenu à Cambrai/Vaucelles les 20, 21 et 22 Juin 1975, Paris 1976, S. 13–42.

<sup>4</sup> Ebd., 13f.

<sup>5</sup> Ebd., 14. Vgl. auch CORBIN, Allocution d’ouverture (1975), 9: „Reprendre les choses aux origines, c’est faire tout autre chose que du syncrétisme, mot que l’on prodigue d’ailleurs à tort et à travers pour échapper aux questions. Je dirai que rechercher comment plusieurs lumières s’enflamment originellement à une même lumière, c’est chercher tout autre chose qu’une combinaison de données de fait, tardives et dispersées. Il est entendu qu’en

anderen Worten, sollten sich die drei abrahamitischen Religionen nicht in einem Kampf gegeneinander befinden, sondern in einem verbündeten Kampf für eine gemeinsame Sache und gegen jene Kräfte, welche diese eine Sache kontinuierlich bedrohten. Diese eine Sache findet ihren symbolischen Niederschlag im Bild des Tempels,<sup>1</sup> welches deshalb ihre Norm ist, wogegen die Normen der Welt fortwährend anstürmen und heutzutage ein Höchstmass erreicht haben im Namen von Soziologie, Materialismus, Positivismus, Historismus wie auch der Psychoanalyse – von daher der Titel von Corbins Eranos-Vortrag: *L'Imago Templi face aux normes profanes*.<sup>2</sup> Diese profanen Normen kreisen den Menschen immer mehr ein in seine Diesseitigkeit und suggerieren ihm eine falsche Subjektivität, in der es keine Tiefe, d.h. Transzendierung ihrer selbst mehr gibt. Die interessante Konsequenz, die Corbin daraus zieht, ist, dass die Menschen in Ermangelung eben dieser Tiefe paradoxerweise ausserhalb ihrer selbst leben: „La difficulté, c'est que la plupart des hommes vivent en dehors d'eux-mêmes, pour la bonne raison qu'ils ne sont jamais rentrés en eux-mêmes. [...] La vertu de l'*Imago Templi*, voudrais-je dire, est de nous faire nous trouver à l'intérieur de nous-mêmes hors de nous-mêmes.“<sup>3</sup>

Worin also besteht diese *Imago Templi*? Wenn man zunächst den Tempel für sich betrachtet, so besteht sein Zweck v.a. in der Vermittlung zwischen Erde und Himmel, Gott und dieser Welt – der Tempel ist der Ort, wo Gott in dieser Welt gegenwärtig ist. Corbin legt aber v.a. Wert auf die Etymologie, welche ja von lat. *templum* als einem definierten Bezirk herrührt, von dem aus man freie Sicht auf den Himmel und den Flug der Vögel hat.<sup>4</sup> Durch die dadurch ermöglichte Sicht auf den Himmel und dessen Mitschau oder eben: *contemplatio*, wird der Bezirk des *templum* wiederum geheiligt, sodass dieses lateinische Wort später auch als Begriff für hebr. *Beit ha-Miqdash* bzw. arab. *Bayt al-maqdis* fungieren konnte. Tempel und Kontemplation gehören also eng zueinander, ja sie bedingen einander, denn der Tempel ist das Feld oder das Organ für die Kontemplation und ohne Kontemplation wiederum wird der Tempel nicht geheiligt. Corbin nun behauptet, dass von Israel ein Impuls ausgegangen sei, welcher die Idee des Tempels eng mit Israel verknüpft habe. Damit zusammenhängend verweist er auf eine spätere hebräische Etymologie, wonach *Israel* nichts anderes als ‚Er sieht Gott‘ bedeute. Philon von Alexandrien schreibt des Weiteren und damit übereinstimmend, dass der reine und höchste Teil der Seele das Auge sei, womit diese Gott schaue und den Namen *Israel* trage. *Israel* so gedeutet, wird damit einerseits zum mystischen oder spirituellen Israel als dem ‚Volk der Seher‘ bzw. Kontemplativen, andererseits zur individuellen Seele, welche Gott schaut. Damit aber ist der Mensch bzw. die Gemeinschaft von Menschen selbst zum Tempel geworden und eben dieses Motiv ist es, das sich nach der Zerstörung des ersten Tempels zu Jerusalem in der Geschichte immer wieder behauptet hat als dasjenige des ‚Tempel-Menschen‘ bzw. der ‚Tempel-Gemeinschaft‘, bei dem Tempel, Kontemplation und der Kontemplierende selbst zusammenfallen. Zugleich aber setzte sich auch die Zerstörung des Tempels fort

---

parlant d'origine, je ne donne pas à ce mot un sens purement chronologique. Le lieu de cette rencontre était tout indiqué. Il ne pouvait être que Jérusalem comme cité spirituelle.“

<sup>1</sup> Corbin ist sehr wohl der Ansicht, dass dies nicht ein beliebiges, sondern notwendiges Symbol von transzendenter Realität ist, welches sich in der Seele spiegelt: „Cependant, cette *Imago* n'est pas là pour nous cacher quelque chose, mais pour la manifester. C'est pourquoi je voudrais dire que l'*Imago Templi* n'est pas *allégorique* mais *tautégorique*, c'est-à-dire qu'elle n'est pas à interpréter comme dissimulant l'Autre dont elle est elle-même la forme; elle est à comprendre dans son identité avec cet Autre et comme étant elle-même ce qu'elle annonce elle-même.“ (DERS., *L'Imago Templi face aux normes profanes*, 289f.).

<sup>2</sup> Die betreffende Eranos-Tagung stand unter dem Motto *Normen im Wandel der Zeit*. Adolf Portmann und Rudolf Ritsema schreiben deshalb in ihrem Vorwort: „das Problem, das damit aufgeworfen wird, rührt schliesslich an die Grundlagen unseres Soziallebens in einer Zeit, in der mehr denn je die Autorität der Vergangenheit in Frage gestellt wird. [...] Zu dieser Eranos-Norm gehört es, dass unsere Umschau auch den ewigen menschlichen Drang der Überschreitung unserer selbstgesetzten Grenzen zu Wort kommen lässt.“ (Adolf PORTMANN / Rudolf RITSEMA, Vorwort, in: *Dies*. (Hg.), *Eranos-Jahrbuch 1974*. Norms in a changing world - Normen im Wandel der Zeit - Avenir et devenir des normes, Leiden 1977).

<sup>3</sup> CORBIN, *L'Imago Templi face aux normes profanes*, 420.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 418.

und diese bedeutet demnach nichts anderes als folgendes: „La destruction du Temple, c’est la destruction du champ de vision: la contemplation s’effondre faute d’espace, faute d’horizon au-delà de ce monde. Le Ciel et la terre ont cessé de communiquer: il n’y a plus ni temple ni contemplation.“<sup>1</sup> Ohne Tempel, welcher Spiegel in die andere Welt ist, gibt es auch kein Gottesbewusstsein. Die Verteidigung des Tempels, welcher seine Wurzel im Menschen selbst hat und wofür Israel exemplarisch steht, liegt deshalb im Zentrum abrahamitischer Ritterschaft, welche in einem ständigen Kampf ist gegen jenen Ansturm reiner Weltlichkeit und ihren Normen, welche diese innere Norm und damit den Spiegel selbst zu zerstören versucht.

Unter vielen anderen Referenzen greift Corbin auch hier wieder auf Friedrich Weinreb zurück, und zwar auf seine Abhandlung zum Buche Esther, welches nach jüdischer Überlieferung von nichts anderem spricht als von der Verbannung und dem Leben im Exil.<sup>2</sup> Der Tempel ist zerstört, und dies bedeutet nach derjenigen Überlieferung, in der Weinreb steht, sehr viel mehr als ein historisches Ereignis in der Zeit Nebukadnezars. Ganz im Sinne der esoterischen Lesart, wie Corbin sie immer wieder hochhält, haben hier alle Worte der Bibel eine „aktuelle und allgemeingültige Bedeutung“<sup>3</sup>. Der biblische Bericht der Tempelzerstörung bringt deshalb ein viel fundamentaleres Ereignis in Erinnerung als ein bloss historisches, wenngleich natürlich die historische Tempelzerstörung schon dramatisch genug gewesen war. Aber die Bedeutung geht tiefer, dahin gehend nämlich, dass eine ganze Welt in die Brüche geht: „Eine Welt stürzt in sich zusammen. Eine neue Welt wird geboren. Eine neue Welt, in der die alte nur noch eine Erinnerung ist, vor-weltliche Erinnerung. Sie lebt in der neuen Welt fort, ein unbewusstes, nicht erklärbares Gefühl, ein sich in dunkler Tiefe verlierendes Wissen.“<sup>4</sup> ‚Vor-weltlich‘ ist hier das Stichwort, mit dem Corbin auf leichte Weise die Brücke zu schlagen weiss zu einem der iranischen Grundmotive, nämlich der Frawarti, welche vom Himmel ausgehend den irdischen Kreis durchschreitet. Tatsächlich spricht Weinreb sozusagen vom hebräischen Äquivalent,<sup>5</sup> nämlich der *Neshamah*, welche sich, der Schechina folgend, inkarniert und dem Menschen sein eigentliches „Grundmuster vermittelt, das ihn zu Gottes Ebenbild macht, ihn als Gleichnis Gottes erscheinen lässt“<sup>6</sup>. Mit anderen Worten: Das tiefsitzende Bild der Tempelzerstörung rührt von diesem Moment der Inkarnation, Formwerdung und Veräusserlichung her, welches der eigentliche Gang ins Exil bedeutet, das Exil damit also ebenso wenig wie im Falle der Tempelzerstörung einzig eine historische Phase bezeichnet, sondern viel grundlegender das diesseitige Leben überhaupt charakterisiert. In diesem Exil bleibt deshalb der Wiederaufbau des Tempels eine tiefliegende Sehnsucht, und die Juden beten seit Jahrhunderten täglich mindestens dreimal dafür, dass der Tempel wiederhergestellt werden möge, wenngleich auch hier gründlich bzw. esoterisch verstanden nicht der Tempel dieser Welt gemeint ist, sondern der überzeitliche, überweltliche Tempel, ja letztlich die kosmische Restauration selbst.

Entscheidend nun ist für Corbin, was auch Weinreb gerade im Zusammenhang jenes täglichen jüdischen Gebets sagt: „Und der Tempel bleibt ein tief unter vielen Schichten verborgenes Wunschbild.“<sup>7</sup> Eben darauf verweist Corbins Begriff der *Imago Templi*, welche er entschieden, weil folgerichtig, nicht der Negativität eines Unbewussten entspringen sieht, sondern welche vielmehr heruntersteigt vom

---

<sup>1</sup> Ebd., 419.

<sup>2</sup> Esther bedeutet im Hebräischen ‚Ich verberge mich‘ bzw. ‚Ich bin verborgen‘, wobei sich dies sehr wohl auf Esther in der Erzählung bezieht, aber noch mehr auf Gott selbst, der ja im Buche Esther als einzigem der ganzen Bibel mit keinem Wort erwähnt wird, also abwesend, eben verborgen ist. (WEINREB, Die Rolle Esther, 65ff.).

<sup>3</sup> Ebd., 14.

<sup>4</sup> Ebd., 19.

<sup>5</sup> Vgl. CORBIN, L’Imago Templi face aux normes profanes, 301: „la descente de la *Neshâma* (l’âme céleste de l’homme, une des âmes ayant sa demeure près de Dieu, et dont le concept est extrêmement proche de l’idée zoroastrienne de la Frawarti/Forûhar).“

<sup>6</sup> WEINREB, Die Rolle Esther, 20.

<sup>7</sup> Ebd., 34.

Niveau des Überbewussten und als solche die Form einer transzendenten Wirklichkeit besitzt und jeglicher empirischen Wahrnehmung vorausgeht, diese also determiniert.<sup>1</sup> Dieses Bild, welches an der Grenze und im Kontakt zum Überbewussten entsteht und sich im inneren Sensorium des Menschen zeigt, ist der innere Motor, welcher durch die Menschheitsgeschichte hindurch am Werk ist und eine Vision der Welt entwirft, welche zwar immer wieder zu ersticken droht, sich aber auch immer wieder neu zu behaupten weiss und eine Verbindung zum wahren Himmel aufzurichten imstande ist, welche über diese Welt hinaus und aus ihr als dem Exil heraus zu führen vermag.<sup>2</sup> Diese Vision der Welt ist freilich eine andere als es heutige Philosophen in einem *Konzept* der Welt zu entwerfen versuchen. Der Phänomenologe hingegen entdeckt im *Phänomen* der Welt, wie sie ausgehend von dieser *Imago* erscheint, einen bestimmten Seinsmodus des damit verbundenen Subjekts – „*L'Imago Templi* dont nous traitons ici est, par excellence, le corrélat d'un phénomène du monde.“<sup>3</sup> Es ist dies die Seinsweise des ‚Über-sich-hinaus‘ und weist insofern auf die vertikale Dimension zum geschichtlichen Verlauf, welche ausserhalb seiner Kausalität liegt – vielmehr fällt es immer wieder quer dazu ein, weshalb man es verkennt, wollte man es historisch fassen. „On ne fait pas de l'histoire au sens ordinaire du mot, ni une philosophie de l'Histoire, avec les visions projetées du monde céleste dans le miroir qui est le *sensorium*. Réciproquement l'on manque ces visions et leur réalité signifiante, si l'on ne dispose pas de la catégorie de l'*imaginal*. La seule histoire en question ici, histoire sacrale ou hiérophistoire ou *hiérorologie*, ne se passe pas dans le temps continu de la causalité chronologique, qui est celui de l'histoire profane. Chaque manifestation de l'*Imago* forme une unité en elle-même, sans exiger de 'passation des pouvoirs'. [...] C'est chaque fois une *reprise* par l'âme, une décision, une *reconquête*. Ces unités de temps discontinu sont les temps de l'*Imago Templi*; elles font irruption dans notre temps pour donner à l'écartèlement de leur déchirure la dimension de l'éternité. C'est par cette déchirure qu'éclate enfin la vérité de toute histoire, parce que l'histoire s'en échappe pour se transmuier en parabole.“<sup>4</sup>

Erwähnt nun Corbin zwar auch die Linien, welches dieses Bild im islamischen Raum gezeichnet hat,<sup>5</sup> so geht es ihm in dieser Abhandlung v.a. um dessen Verlauf und sein wiederkehrendes Auftauchen im Westen, wobei er eine *tour de force* durch die betreffenden geistigen Landschaften begeht und damit seine enorme Belesenheit über sein Fachgebiet der Orientalistik hinaus demonstriert. Ausgangspunkt sind nach den biblischen Erzählungen die Visionen Ezechiels, welcher nach der Tempelzerstörung den kommenden Tempel schaut und also die *Imago Templi* folgeschwer zeichnet als denjenigen Pol, welcher die jüdische und – nach Corbin muss man nun sagen: bedauerlicherweise nur teilweise – auch die christliche Existenz eschatologisch orientiert hat. Ist der zweite Tempelbau nur ein Spiegel dessen, worum es tieferliegend geht, so erblickt Corbin dann v.a. in der Qumran-Gemeinschaft – „type exemplaire

<sup>1</sup> Vgl. CORBIN, *L'Imago Templi face aux normes profanes*, 289ff.

<sup>2</sup> Vgl. DERS., *Spiritualité du temple et tradition abrahamique*, 18: „Reconstruire le Temple, c'est rétablir la communication entre le Ciel et la Terre, car le Temple, c'est essentiellement cela, et c'est pourquoi le sanctuaire terrestre est placé au *nadir* du Temple céleste qui est au *zenith*. C'est cette relation verticale qui enraine chaque récurrence de l'*Imago Templi*“.

<sup>3</sup> Ebd., 16.

<sup>4</sup> DERS., *L'Imago Templi face aux normes profanes*, 290. Vgl. auch DERS., *Spiritualité du temple et tradition abrahamique*, 16f.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 27ff. und DERS., *L'Imago Templi face aux normes profanes*, 286ff. Vergessen wir nicht, dass die Kaaba als der erste Tempel der reinen Gottesanbetung gemäss Koran als von Abraham erbaut geglaubt wird (III:96f.). Von dort als dem Heiligen Haus der Anbetung (*al-masjad al-harām*) nahm denn auch die mystische Nachtreise (*mi'rāj*) Muhammads ihren Anfang, welche zunächst über Jerusalem mit dem fernen Hause der Anbetung (*al-masjad al-aqsā*), hinauf zum himmlischen Tempel führte (vgl. XVII,1). Diese Reise, welche eine grosse Fülle an Kommentaren bei muslimischen Gelehrten zur Folge hatte, wurde zum Prototypen des mystischen Aufstieges. In den visionären Erzählungen Avicennas und Suhrawardīs bspw. sagt der führende Engel über sich, er komme vom Tempel (*bayt al-maqdis* = Jerusalem) her bzw. vom Land des Nirgendwo (*nā-koja-ābād*) bzw. dem ‚Geistland‘ (*rūh-ābād*), was in diesem Zusammenhang laut Corbin alles nicht auf das irdische, sondern auf das himmlische Jerusalem verweist, also den himmlischen Tempel.

de la chevalerie spirituelle“<sup>1</sup> – eine eschatologische Existenz, welche sich um die Gleichzeitigkeit des ‚schon-und-noch-nicht‘ (*jam et nondum*) dreht.<sup>2</sup> Der ganze Tempelkult wurde hier spiritualisiert, denn die Gemeinschaft selbst bildet nun den Tempel, insofern sie sich in der liturgischen Zeit als der subtilen Zeit (*mysterium liturgicum*) mit dem himmlischen Tempelkult und den Engeln als ihre Verbündeten im Kampf gegen die Mächte verbindet. Noch in dieser Welt (*nondum*) nehmen sie schon (*jam*) Teil an der anderen, höheren Welt, womit die Eschatologie nicht in die Geschichte verwässert wird, sondern ‚orientierend‘ bleibt.<sup>3</sup> Nun gibt es einige wichtige Verbindungslinien zwischen der Qumrangemeinde und dem Urchristentum, wobei aber Corbin jene eschatologische Existenz im Christentum, v.a. was die Zeit nach dem Urchristentum betrifft und in der Herausbildung der offiziellen Christologie greifbar wird, nur teilweise durchgehalten sieht und darin denn auch das ganze Übel, weil man sich fortan in der Geschichte verfangen habe ohne eine *essentiell* eschatologische Orientierung – „la théologie juive de l’Alliance reste ouverte sur l’avenir, tandis que la théologie chrétienne est close sur le passé [...] où le christianisme, après avoir été essentiellement eschatologique comme *mysterium liturgicum*, a succombé au péril de l’Histoire.“<sup>4</sup>

Es ist dies die bekannte Transformation eines eschatologischen Christentums in ein historisches, welches zwar oft benannt werde, aber wo man sich fragen könne, inwieweit es auch wirklich verstanden worden sei.<sup>5</sup> Trotz der Parusieerwartung habe sich die Kirche nämlich immer mehr in dieser Welt eingenistet, weil das Entscheidende ja schon geschehen ist und keine neue Lehre, kein neuer Erlöser mehr erwartet wurde und die Geschichte damit irreversibel geworden ist.<sup>6</sup> Von hier aus lässt sich folgende entscheidende Frage stellen, welche für Corbin einer ‚kopernikanischen Wende‘ gleichkomme: „est-ce en raison du retard de la parousie, c’est-à-dire parce qu’elle ne se produisait pas, que l’on a cessé de l’attendre? Ou bien au contraire, est-ce parce que l’on a cessé de l’attendre, c’est-à-dire parce que disparaissait le sentiment eschatologique, que la parousie ne s’est pas produite?“<sup>7</sup> Ganz anders sah dies noch zu Beginn des Christentums aus, einerseits etwa im Falle der Gemeinschaft der Judenchristen zu Jerusalem,<sup>8</sup> andererseits im Falle der johanneischen Gemeinde, zu dessen *Corpus* für Corbin übrigens nebst den allgemein anerkannten johanneischen Schriften auch die JohOffb gehört.<sup>9</sup> Hier nämlich ist

<sup>1</sup> DERS., *Spiritualité du temple et tradition abrahamique*, 19.

<sup>2</sup> Vgl. DERS., *L’Imago Templi face aux normes profanes*, 337ff.

<sup>3</sup> Corbin sieht den Tempelmenschen typifiziert in Sach 3,8 (Vg): *Ecce vir Oriens nomen ejus!* (vgl. DERS., *Spiritualité du temple et tradition abrahamique*, 26).

<sup>4</sup> DERS., *L’Imago Templi face aux normes profanes*, 359.

<sup>5</sup> Vgl. DERS., *Spiritualité du temple et tradition abrahamique*, 35.

<sup>6</sup> Es ist interessant zu sehen, wie schon Martin Heidegger über diesem Phänomen grübelte und dies schon sehr früh in HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 98ff., wo er davon spricht, wie die Parusieerwartung (und er geht notabene von Paulus aus!) das Leben der ersten Christen in einem ganz neuen Lebensvollzug gehalten hat, wovon sie später ‚abgefallen‘ sind und die Erwartung ‚eingestellt‘ haben: „Die jetzige Betrachtung behandelt das Zentrum des christlichen Lebens: das eschatologische Problem. Schon zu Ende des ersten Jahrhunderts wurde das Eschatologische im Christentum verdeckt.“ (104).

<sup>7</sup> CORBIN, *Spiritualité du temple et tradition abrahamique*, 35. Vgl. auch DERS., *L’Imago Templi face aux normes profanes*, 366.

<sup>8</sup> Davon haben wir schon in einem anderen Zusammenhang gehört. Für die Judenchristen und in ihrem Gefolge die Ebioniten, für welche das Kommen des wahren Propheten (Verus Propheta) sich erst *in humilitate* ereignet habe und seiner Parusie *in gloria* deshalb entgegengeharrt wurde, hatte nicht etwa der Tod Jesu eine erlösende Bedeutung, sondern vielmehr hatte die Sendung Jesu die Bedeutung einer Erweckung, wohingegen die Erlösung erst mit seiner Parusie erwartet wurde. (vgl. DERS., *Spiritualité du temple et tradition abrahamique*, 34).

<sup>9</sup> Corbin bezieht sich in dieser Diskussion v.a. auf David Edward AUNE, *The cultic setting of realized eschatology in early Christianity*, Leiden 1972.

die Christologie wesentlicher Moment der Eschatologie und umgekehrt. Was deshalb im JohEv niedergeschrieben ist, ist nicht der Versuch eines historischen Berichts,<sup>1</sup> sondern Ausdruck der parakletischen Aktivität der Gemeinde, in deren liturgischer Zeit (*mysterium liturgicum*) und also im Sinne präsentischer Eschatologie das Kommen Christi sich immer schon vollzieht und in dessen Gegenwart die Schau Christi (Joh 1,51), die Neugeburt (Joh 3) und eine kontinuierliche Vertiefung von Lehre und Werk (Joh 14,12.26) vonstattengehen. „Certes, on ne confondait pas ces venues anticipées dans l'eschatologie liturgiquement réalisée, avec l'acte final de la Parousie, qui est la fin de l'eschatologie elle-même d'ores et déjà commencée. Mais il nous apparaît que précisément, sans cette actualisation au présent, la Parousie ne se produira jamais. Le schéma johannique demeure ouvert. Non, tout n'est pas consommé.“<sup>2</sup> Eben diese parakletische Grundgestimmtheit macht die johanneische Kirche (*ecclesia Johannis*) aus. Den Sieg aber hat die Kirche Petri errungen und sich als Ganze von jener essentiell eschatologischen Orientierung verabschiedet. Natürlich gab es hier auch ein eschatologisches Lehrstück, aber es bildete sozusagen nur noch eine Art Epilog, weil das Entscheidende bereits geschehen ist.<sup>3</sup> Orientierend im eigentlichen Sinne aber ist die Eschatologie nicht mehr, vielmehr hat sich die Kirche selbst mit dem Tempel identifiziert und damit das Heilige profaniert. Weil aber die *Imago Templi* als ein wirkendes ‚Inbild‘ eine bleibende und verborgene Kraft im Menschen darstellt, gab es parallel zur Geschichte der Kirche Petri so etwas wie eine „contre-histoire“<sup>4</sup>, in der immer wieder parakletische Aufbrüche geschehen sind. Pfingsten ist demnach nicht etwas, das in der Vergangenheit liegt, sondern ist vielmehr als etwas Kommendes zu begreifen: „le *nondum* équilibrant le *jam*. C'est par la vertu de cette attente, que l'*Imago Templi* continue de se manifester comme le Temple à venir, à l'horizon des mouvements paracletiques, de tout ce que typifient le concept et le terme d'*Ecclesia Johannis*.“<sup>5</sup>

Das grosse Thema, das den ganzen Vortrag einklammert und nun zum Zuge kommt, ist deshalb die *Imago Templi*, wie sie sich im Zyklus der Templer und des Grals entfaltet hat und deshalb für Corbin einen entscheidenden Moment in der Tempeltradition bildet. Es ist dabei klar, dass zumindest der Templerorden einen durchaus historisch greifbaren Ausgangs- wie auch Endpunkt hat. Was ebenso wenig zu bestreiten ist, sind die üppigen Legendenbildungen, welche sich rund um diesen Komplex entfaltet haben. Corbin wendet viele Seiten dafür auf, darzulegen, wie sich in der Legendenbildung rund um die Templer eine Rückprojektion bis in die urchristliche Zeit und darüber hinaus vollzogen habe (*a parte ante*), wobei die entscheidende Frage gar nicht diejenige nach der historischen Stichhaltigkeit sei, sondern die Tatsache, dass man sich hier offensichtlich mit einem anderen Strom hat verbinden und ihn in Anspruch nehmen wollen.<sup>6</sup> Desgleichen ist eine Nachwirkung der Templer bis ins 18. Jh. feststellbar, wobei auch hier dieselbe Fragerichtung leitend ist (*a parte post*). Zu jenen Legendenbildungen hinzu gesellte sich alsbald auch der Zyklus des Grals – der „trésor spirituel de notre Occident“<sup>7</sup> –, von welchem Corbin sich wünscht, man würde ihn weniger als einen Corpus von Schriften, als vielmehr im Sinne einer ‚Bibel des Heiligen Grals‘ lesen, denn für diejenigen, die sehen, gebe es hier

<sup>1</sup> Vgl. CORBIN, *L'Imago Templi face aux normes profanes*, 362f.: „Aussi bien l'Évangile de Jean n'a-t-il point pour propos de préserver un souvenir historique du Jésus terrestre. Ce qu'il nous fait connaître c'est une 'histoire' autre, telle qu'elle a pour lieu et siège la connaissance spirituelle de la communauté johannique [...]. L'histoire' johannique ne se divise pas en périodes ou époques, dans la série desquelles la période de l'Église se distinguerait qualitativement comme ayant été inaugurée par le ministère terrestre de Jésus. Sa mission réelle, éternelle, n'a pas été interrompue par sa passion, sa mort, sa résurrection, son ascension. Ces événements dans leur ensemble servent à amplifier, à rendre plus effectif le ministère de Jésus pas le don à la communauté de l'Esprit-Paraclet, l'*Alter Ego* de Jésus.“

<sup>2</sup> Ebd., 365.

<sup>3</sup> Vgl. DERS., *Spiritualité du temple et tradition abrahamique*, 35.

<sup>4</sup> DERS., *L'Imago Templi face aux normes profanes*, 367.

<sup>5</sup> DERS., *L'Imago Templi face aux normes profanes*, 211 (= ein Zitat aus einer Zusammenfassung, welche Corbin für die im *Eranos-Jahrbuch* nicht abgedruckten Teile nachlieferte).

<sup>6</sup> Vgl. DERS., *L'Imago Templi face aux normes profanes*, 354ff.

<sup>7</sup> DERS., *Spiritualité du temple et tradition abrahamique*, 38.

viel zu entdecken.<sup>1</sup> Wo für ihn nun die beiden Komplexe auf grandiose Weise zusammengefunden haben, sei Albrecht von Scharfenbergs Schrift *Der Junge Tituel* (Ende des 13. Jh.). Tituel wird hier als Gründer der Dynastie der Gralshüter und als Erbauer des Gralstempels gezeichnet, wobei eine ganze Tempeltheologie erkennbar sei, in der der Gralstempel die Verbindung zwischen dem Salomonischen Tempel und dem himmlischen Jerusalem markiere – Gral und Schechina scheinen sich zu entsprechen und all dies unter eschatologischer Perspektive.<sup>2</sup> Schwebte bis dahin der Gral, von Engeln behütet, noch zwischen Himmel und Erde, so sollte er nun unter Tituel einen Tempel bekommen im Lande Salveterre auf dem Berg Salvatsch. Hatte er den Bergboden von Kraut und Erde befreit, so erscheint darunter ein mondhaft spiegelnder Onyx, in dem am Morgen die Skizze des ganzen Tempels von oben herab aufscheint. Wie beim Tempel Salomons, so wird auch hier der Bau vom Himmel her begleitet und die edlen Materialien vom Gral selbst geliefert. Was dabei entsteht, ist ein übergrosser, die drei Welten (Wasser-Erde-Himmel) umfassender und in der Form einer Rotunde stehender Tempel mit 22+2 (=24) bzw. 72 Chören, die allesamt nach Osten ausgerichtet sind und deren Hauptchor dem Heiligen Geist und die nächst daneben stehenden der Maria (Sophia) und dem Apostel Johannes geweiht sind. In der Mitte selbst steht die Miniatur desselben Tempels noch einmal, worin der heilige Gral schwebt. Albrecht von Scharfenberg gibt in seinem Werk selbst eine Deutung des Gralstempels. Was dabei v.a. ins Auge sticht, ist der enge Zusammenhang vom Tempel und dem Erbauer des Tempels – nicht nur ist der Mensch so alt wie der Tempel, d.h. der Beginn seines Baus ist eine neue Geburt auf höherer Ebene, sondern auch die Steine desselben werden zu Symbolen menschlicher Tugenden, sodass der Bau des Tempels letztlich den Tempel des inneren Menschen wie auch der Gemeinschaft solcher Menschen darstellt:<sup>3</sup> „l’homme doit acquérir les vertus pour préparer en soi-même une demeure au saint Graal, mais ces vertus ne peuvent elles-mêmes procéder que du Graal. Point de départ et point d’aboutissement coïncident. [...] Jusqu’à la construction du Temple, le Graal ne pouvait être touché par les Anges. Désormais il tolérera le contact des hommes, mais de ceux-là qui ont acquis la vertu-*diamant*. Et c’est cela la chevalerie du Graal.“<sup>4</sup> Die wichtigste liturgische Feier in diesem Tempel ist Pfingsten, jedoch nicht jene der Vergangenheit, sondern die je kommende, sodass auch diese Gemeinschaft wie jene früheren in ständiger Erwartung ist und gleichzeitig ins Mysterium hineingenommen wird. „Le ‚temps de Tituel‘, c’est le ‚temps du Temple‘, c’est la récurrence du mystère liturgique ‚au présent‘. Le Graal peut maintenant être touché par la main de ses chevaliers, et se multiplier indéfiniment à l’avenir en toute âme qui aura atteint la pureté requise.“<sup>5</sup> Dass jede Seele gemeint ist,

<sup>1</sup> Vgl. DERS., *L’Imago Templi face aux normes profanes*, 385.

<sup>2</sup> Worauf Corbin in diesem Zusammenhang u.a. gerne Bezug nimmt, ist Lars-Ivar RINGBOM, *Graltempel und Paradies. Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter*, Stockholm 1951, und dies schon viel früher als an dieser Stelle, nämlich sehr bald nach dessen Erscheinen, u.a. in CORBIN, *Terre Céleste et Corps de Résurrection d’après quelques Traditions Iraniennes*, 114 FN 33. Ringbom versucht darin, ausgehend von literarischen Motiven und kunstgeschichtlichem Material, einen historischen Zusammenhang herzustellen zwischen der Burg- und Tempelvorstellung in Ost und West und legt dabei ein besonderes Augenmerk auf Albrecht Scharfenbergs *Der Junge Tituel* einerseits und den alten sassanidischen Tempelkomplex von *Takht-e Suleiman* im Nordwesten Irans andererseits. Es erstaunt dabei nicht, dass Corbin darin einiges findet, u.a. auch zur Bestätigung bereits früherer Gedanken, wenn wir bspw. an den in Vielem ähnelnden Motivkomplex von Gral und Chvarenah denken: „Das Chvarenah – ein Geheimnis von Glanz und Glück – erscheint somit als ein von höfisch-ritterlichen Sagen umwobenes, königliches Mysterium, das einige, und zwar sehr wesentliche Eigenschaften mit dem Gralsmysterium gemeinsam hat.“ (114) Dennoch räumt Corbin einen methodologischen Vorbehalt ein: „Le matériel mis en œuvre est considérable. Mais, quant à la portée des conclusions possibles, il y aurait à mieux tracer la frontière entre ce qui est recherche proprement historique et recherche phénoménologique comparative comme telle.“ (CORBIN, *L’Imago Templi face aux normes profanes*, 386 FN 236).

<sup>3</sup> Ebd., 393: „Il y a une connexion ésotérique entre ce que l’on peut appeler une ‚minéralogie sacrée‘ et l’anthropologie mystique, la conception de l’homme, que comporte la théologie du Temple du Graal.“

<sup>4</sup> Ebd., 394.

<sup>5</sup> Ebd., 395.



mithin die ganze Menschheit, daraufhin weise auch die Zahl 24 bzw. 72.<sup>1</sup> Jedoch sei es bezeichnend, dass die königlich runde Form als Ausdruck dieser esoterischen und alles umfassenden Bedeutung im Westen fast nicht überlebt hat. Die meisten Tempel-Rotunden sind zerstört worden, geblieben sind die halbrunden – „vestiges de l'unité mutilée. L'exotérique a triomphé. Alors l'idée du Temple royal retourne au pays d'où elle était venue, à cet 'Orient' mystique où elle est accueillie par celui qui est le gardien de la royauté-sacerdotale, le mystérieux Prêtre-Jean, lequel n'est pas un souverain de ce monde. Tel sera l'épisode final du 'Nouveau Tituel'.“<sup>2</sup> Natürlich glaubt Corbin nicht, dass es den Gralstempel je gegeben hat in dieser Welt – den gibt es nur in der Zwischenwelt. Dennoch ist das Verschwinden auch architektonischer Formen ein Zeichen, und damit sind wir wieder beim Thema der Tempelzerstörung.

Corbin geht noch weitere Stationen durch die Geschichte hindurch, in denen sich die *Imago Templi* immer wieder zu behaupten wusste. Wir aber runden diese *tour de force* nun ab gemäss Corbins eigenem Anfang und Schluss seiner verschlungenen Abhandlung. Es scheint nämlich heute tatsächlich so, wie er bemerkt, dass wir derart von den Normen dieser Welt gefangen genommen sind, dass uns all die Vorstellungen eines solchen Tempels ganz schön absurd vorkommen mögen. Als aber Parzival und Tituel nach der Erzählung von Albrecht von Scharfenberg den Gralstempel in den Osten brachten, hinterliessen sie in einer Stadt, welche sie durchquerten, ein *Bild* des Gralstempels. „Cette Image, c'est ce qui nous reste, à nous aussi. Rien de plus, mais aussi rien de moins.“<sup>3</sup> Corbin versteht es, die möglichen inneren Bedeutungen jener alten ‚Phänomene der Welt‘ aufzuschliessen, um Dimensionen zu sagen (*trans-ditio*), welche heute tatsächlich mehr denn je infrage gestellt werden und geradezu absurd vorkommen mögen. Mit dem Gang durch die Geschichte in Corbins Begleitung geschieht aber so etwas wie eine Umkehrung gewohnter Blickweisen und ihren entsprechenden Anschauungen. Sind wir es derart gewohnt und auch geschult, die Dinge von unten und vom Menschen her zu denken und deren Verlauf in der Geschichte kausal zu verstehen, so stellt Corbin einen fortwährend vor die Frage: Muss es zwingend so sein? Geht es nicht auch anders herum? Eröffnet die Spekulation im best gemeinten Sinne nicht auch neue Perspektiven, welche sonst verborgen blieben? Hat man aufgehört, auf die Parusie zu warten, weil sie ausgeblieben ist, oder ist sie eben deshalb ausgeblieben, weil man aufgehört hat, auf sie zu warten? Sind Legendenbildungen wie die um den Gral und die Tempel herum einfach nur Phantasie- und Wunschkonstruktionen romantischer Menschen oder spricht sich hier etwas aus, was sich im Menschen als ein Wesentliches gegen die Geschichte behaupten möchte? Solchen Umkehrungen entsprechend stellt auch Corbin ein Wort ganz an den Anfang seines Vortrages, welches eigentlich aus dem Talmud stammt, aber von Elie Wiesel seinem Buch *Der Schwur von Kolvillág* an den Anfang gesetzt wird: „Hätten die Völker und Nationen gewusst, welches Leid sie sich selbst zufügten, als sie den Tempel von Jerusalem zerstörten, hätten sie mehr geweint als die Kinder Israels.“<sup>4</sup>

#### 4.2.6. Zum Fortgang der USJJ mit und nach Corbin

Es würde zu weit führen, wenn wir hier nun jeden Vortrag Corbins im Rahmen der USJJ noch eigens besprechen wollten. Vieles wiederholt sich ja auch zu all dem Vorangegangenen, wenngleich doch auch neue Aspekte Erwähnung finden. So behandelt Corbin im Rahmen der dritten Tagung unter dem Leitthema *La foi prophétique et le sacré* das Barnabasevangelium, ein spätes Evangelium, geschrieben von einem Verfasser, welcher sein Herz offenbar der islamischen Prophetologie verschrieben habe,

---

<sup>1</sup> Corbin spricht von einer Arithmosophie (ebd., 396: 24 als die Verdoppelung von 12, scheint klar auf eine Vollständigkeit hinzuweisen, aber auch 72, wenn man bedenkt, dass es nach antiker Auffassung 72 Völker bzw. Sprachen gab: „Déjà chez Wolfram, l'idéal chevaleresque réunissait les chevaliers d'Orient et d'Occident dans une même chevalerie. Eschatologiquement, c'est toute l'humanité que le service du Graal doit réunir dans le Temple de Tituel. Le mystère de la Pentecôte, c'est au Temple du Graal l'eschatologie réalisée.“

<sup>2</sup> Ebd., 397. Vgl. auch RINGBOM, Graltempel und Paradies, 140ff.

<sup>3</sup> CORBIN, L'Imago Templi face aux normes profanes, 421.

<sup>4</sup> Zitiert nach Elie WIESEL, Der Schwur von Kolvillág. Roman, München 1986, 6.

weshalb man es auch als ‚das Evangelium des Islam‘ bezeichnen könnte. Seine Absicht steht dabei in jener bereits bekannten Stossrichtung, mehr an die judenchristliche Lesart des *Verus Propheta* anzuknüpfen und eine Christologie ‚en marche‘ voranzutreiben, welche offener wird gegenüber den abrahamitischen Geschwistern.<sup>1</sup> In der vierten Tagung zu *Les pèlerins de l'Orient et les vagabonds de l'Occident*<sup>2</sup> behandelt er die abrahamitischen Pilger, welche er als Pilger zum metaphysischen Orient hin beschreibt, wobei er ausgewählte Zeugnisse aus den drei Zweigen der Buchreligionen herbeizieht: Ezra ben Salomon von Gerona im Zusammenhang mit seiner Deutung des Lebens- bzw. Sephirothbaumes, sodann das Perlenlied und die Petrusakten und islamischerseits Avicenna und Suhrawardī. Für ihn haben diese Zeugnisse einen bleibenden Wert, gerade im Zusammenhang der heutigen Situation: „Le pèlerinage vers l'Orient est à la fois contemplation active et action contemplative, parfaitement opérative dans une sphère et au niveau d'un monde dont dépendent en fait les circonstances et les événements de ce monde-ci. [...] On parle de 'transformer' le monde. Le pèlerinage vers l'Orient est la première condition des métamorphoses. Car ce n'est pas la *chose* monde, mais le *phénomène* du monde qu'il s'agit de transformer. On ne le transformera pas sans 'faire remonter les étincelles de lumière.'<sup>3</sup> Die fünfte Tagung stand unter dem Thema *Les yeux de chair et les yeux de feu*, an der Corbin seinen letzten Vortrag darüber hielt, welche kosmogonische Schau der Welt die Feueraugen der Esoteriker bzw. Gnostiker in den drei abrahamitischen Religionen offenbaren, nämlich eine essentiell dramatische bzw. dramaturgische. Corbin rekurriert dabei auf die valentinianische<sup>4</sup> und ismaelitische Gnosis, wie auch auf die lurianische Kabbalah, wobei er im Epilog eine interessante Brücke zu schlagen weiss in unsere Zeit: „Depuis la clôture du cycle du Graal, je crois qu'il n'était pas paru en Occident une épopée à la fois héroïque, mystique et gnostique, dont les événements extérieurs puissent à la fois enchanter les adolescents et les vieux sages, pour que ceux-ci en perçoivent tout le sens caché. Cette épopée, nous la devons à un britannique: Tolkien. Elle a pour titre 'Le Seigneur des anneaux'.“<sup>5</sup> Die sechste Tagung stand unter dem Moto *Le combat pour l'âme du monde*, nun jedoch ohne Corbin, wenngleich er im Voraus schon eine Skizze seiner Ausführungen erstellt hat, welche in diesem Heft noch abgedruckt wurde.<sup>6</sup> Fortan geht die Gruppe den Weg ohne ihn weiter, aber es ist mit Händen zu greifen, wie prägend er bis zum Schluss geblieben ist. Denn nicht nur finden sich zu Beginn eines jeden

<sup>1</sup> Vgl. CORBIN, L'Évangile de Barnabé et la prophétologie islamique, 197: „Il y a eu un christianisme qui fut celui du Vrai Prophète en marche, et il y a le paulinisme qui a bloqué cette marche. Telle est la situation devant laquelle nous met l'EVB.“

<sup>2</sup> In seiner Einführung umschreibt er die Pilgerreise so: „Un pèlerinage intérieur qui n'est nullement une simple introspection psychologique, mais une ascèse personnelle mobilisant toutes les forces de l'âme au service d'une puissance visionnaire qui est l'Imagination métaphysique.“ (DERS., Allocution d'ouverture (1977), 11).

<sup>3</sup> DERS., L'Orient des pèlerins abrahamiques, in: Henry CORBIN / Robert de CHATEAUBRIANT (Hg.), Les Pèlerins de l'Orient et les Vagabonds de l'Occident. Colloque tenu à Paris les 17, 18 et 19 juin 1977, Paris 1978, S. 67–98, 90.

<sup>4</sup> Corbin macht schon in seiner Einführung eine wichtige Bemerkung betreffend die gnostischen Systeme der frühen Christenheit, welche in diesem Rahmen der abrahamitischen Ökumene nicht unwichtig ist: Man unterscheide nämlich oft zu wenig zwischen denjenigen Gnostikern, welche den Gott des Alten Testaments zu würdigen wüssten und denjenigen, welche dies nicht taten. Valentin gehörte zu den ersteren, Markion bekanntlich nicht. (vgl. DERS., Allocution d'ouverture (1978), 20).

<sup>5</sup> DERS., L'Element dramatique commun aux cosmogonies gnostiques des religions du livre, 166f. Er verdeutlicht auch den Zusammenhang mit dem Gralszyklus. „Ce que le héros accomplit ainsi, apparaît comme une Quête à rebours de la Quête du saint Graal. Mais cette Quête nous apparaît en même temps comme un préalable nécessaire, une Quête sans laquelle la Quête du Graal ne peut réussir.“ (167) Den Grund sieht Corbin darin, dass in *Herr der Ringe* ‚der Wille zur Macht‘, symbolisiert im Ring, zunächst vernichtet werden muss, wonach erst der Gral als nur mit Feueraugen gefunden werden kann, „car ce n'est pas avec les armes de la volonté de puissance mais par un service de chevalerie, que l'on est le partenaire d'un Dieu en exil, et que l'on délivre les étincelles de lumière captives dans les *gellipoth*.“ (168).

<sup>6</sup> Vgl. DERS., Le combat pour l'âme du monde ou urgence de la sophiologie. Suggestions pour la session 1979, in: Stella CORBIN / Jean-Louis VIEILLARD-BARON (Hg.), Le Combat pour l'Âme du monde. Urgence de la sophiologie. Colloque tenu à Paris les 15, 16 et 17 juin 1979, Paris 1980, S. 11–15. Wir behandeln diesen Text im nächsten Kapitel.

neuen Heftes ein oder zwei Zitate allein von Corbin, sondern er wird auch immer wieder ehrerbietig als Meister (maître), als grosse Seele oder gar als Botschafter bezeichnet.<sup>1</sup> Aber auch die Themen, die im Laufe dieser vierzehn Tagungen behandelt wurden, tragen allesamt die Handschrift Corbins.<sup>2</sup> Schon in seinen Eröffnungsreden betonte er immer wieder, wie sich die Themen organisch eines aus dem anderen ergeben.<sup>3</sup> Das ist denn wohl auch der Grund, weshalb die Themenreihe schliesslich zu einem Ende gefunden hat und zwar durch die Initiative seiner Frau Stella, welche nach seinem Tod als Präsidentin der USJJ die Herausgabe der Hefte zusammen mit Vieillard-Baron bestritten hat. Im letzten Heft nämlich steht als Frontinformation: „La création de l'Université Saint Jean de Jérusalem correspondait dans l'esprit du professeur Henry Corbin à l'étude d'un certain cycle spirituel pour lequel il avait établi plusieurs thèmes qu'il désirait traiter. Ce fut le programme de ces quatorze années. C'est pourquoi, selon l'intention de son fondateur, ce quatorzième Cahier clôture les activités de l'U.S.J.J.“<sup>4</sup> So wie der *Académie Impériale* infolge der bald darauf einsetzenden Islamischen Revolution ein relativ kurzes Leben beschieden war, so dauerte also auch die Institution der USJJ – gemessen bspw. an der Lebensdauer vom Eranos – nicht sehr lange. Sie war wohl zu sehr gebunden an die Person von Henry Corbin. Es ist denn auch nicht diese Einrichtung und ihr Vermächtnis, welche man heute sofort mit dem Namen Corbins in Verbindung bringt, als vielmehr sein Konzept vom *mundus imaginalis*.

#### 4.3. *Mundus imaginalis*: Das alles verbindende sophianische Glied

Das iranische Universum ist für Corbin nicht nur vermittelnde Welt zwischen dem Indischen und dem Semitischen, zwischen apersonaler und personaler Mystik, wobei die Vermittlung wesentlich angelologisch gedacht wird. Vielmehr hat sich gerade im iranischen Universum aus eben dem Grund dieser Vermittlung und wie aus innerer Notwendigkeit heraus zudem eine Linie von Spiritualen entfaltet, welche auch im ontologischen Sinne vertiefter über eine vermittelnde Welt meditiert haben – eine Welt, welche sie u.a. als *‘ālam al-mithāl* bezeichnet haben, was Corbin später dann wörtlich mit *mundus imaginalis* übersetzt hat. Die angelologisch gestimmte Mystik erhält damit ein weiteres Charakteristikum, welches man der Mystik gemeinhin abzusprechen geneigt ist, nämlich die Bildhaftigkeit. Sowohl für die erste wie auch für die zweite Vermittlung steht Suhrawardī nach Corbin sowohl paradigmatisch wie initiierend, wenngleich die Gedanken darüber im Fortgang der Geschichte – so insbesondere durch Ibn ‘Arabī, den Meister der Imagination – weiter und tiefer entfaltet worden sind. Nun findet sich auch

<sup>1</sup> Vgl. Jean-Louis VIEILLARD-BARON, Avertissement, in: Stella CORBIN / Jean-Louis VIEILLARD-BARON (Hg.), *Les yeux de chair et les yeux de feu. La science et la gnose. Colloque tenu à Paris les 2, 3 et 4 juin 1978*, Paris 1979, S. 7–8, 7; Gilbert DURAND, Allocution d'ouverture, in: Stella CORBIN / Jean-Louis VIEILLARD-BARON (Hg.), *Le Combat pour l'Âme du monde. Urgence de la sophiologie. Colloque tenu à Paris les 15, 16 et 17 juin 1979*, Paris 1980, S. 7–9, 7. Auf die genannte Skizze für die sechste Tagung Bezug nehmend, welche als die letzte Schrift Corbins in diesem Heft noch abgedruckt wurde, schreibt Durand: „Par là, nous assurerons la présence spirituelle du messager et la pérennité de l'ultime message que l'honneur de notre cœur doit à la fidélité de notre cher Henry Corbin. Pour ouvrir nos travaux, pour entendre encore le bruissement de cette grande âme, nous ne pouvons faire mieux que de reproduire ici le texte même de cette suprême convocation.“ (8f.).

<sup>2</sup> Die folgenden Titel lauten der Reihe nach: Stella CORBIN / Jean-Louis VIEILLARD-BARON (Hg.), *L'Herméneutique permanente ou le buisson ardent. Colloque tenu à Paris les 6, 7 et 8 juin 1980*, Paris 1981, DIES. (Hg.), *Le Désert et la Queste. Colloque tenu à Paris les 12, 13, 14 juin 1981*, Paris 1982, DIES. (Hg.), *Apocalypse et sens de l'Histoire. Colloque tenu à Paris les 11, 12, 13 juin 1982*, Paris 1983, DIES. (Hg.), *La Chevalerie Spirituelle. Colloque tenu à Paris les 10, 11 et 12 juin 1983*, Paris 1984, DIES. (Hg.), *La Contemplation comme Action nécessaire. Colloque tenu à Paris les 18, 19, 20 mai 1984*, Paris 1985, DIES. (Hg.), *Face de Dieu et Théophanies. Colloque tenu à Paris les 10, 11, 12 mai 1985*, Paris 1986, DIES. (Hg.), *La Matière Spirituelle. Colloque tenu à Paris les 6, 7, 8 juin 1986*, Paris 1987, und DIES. (Hg.), *Temps et Hiérophistoire. Colloque tenu à Paris les 22, 23, 24 mai 1987*, Paris 1988.

<sup>3</sup> Vgl. bspw. CORBIN, Allocution d'ouverture (1977), 9.

<sup>4</sup> CORBIN / VIEILLARD-BARON, *Temps et Hiérophistoire*. Laut HAKL, Eranos, 524, habe Stella Corbin infolge eines Traumes, in dem ihr die Zahl 14 erschienen sei, relativ eigenhändig das Ende der USJJ erklärt.

bei Corbin selbst entlang seiner Forschungsreise eine wachsende Einsicht und konzisere Begrifflichkeit betreffend diese vermittelnde Welt und das ihr entsprechende Organ der Imagination. In einem seiner letzten Texte, welcher das Vorwort zur zweiten Ausgabe desjenigen Buches bildet, welches zu einem Standardwerk zur Imagination geworden ist, schreibt er, dass sich ihm das Thema von Jahr zu Jahr weiter vertieft habe.<sup>1</sup> Zwar nimmt er an dieser Stelle Bezug auf die Jahre seit dem ersten Erscheinen des Buches, das wäre also 1960. Dass ihn aber das Thema schon weit früher umtrieb, erwähnt er zwei Seiten später, wenn er auf die Engelswelt als eine reale Welt im ‚Dazwischen‘ zu sprechen kommt: „La clef de ce monde réel, qui n’est ni le monde sensible ni le monde abstrait des concepts, nous l’avons cherchée longtemps, comme jeune philosophe. C’est en Iran même que nous devons la trouver, aux deux âges du monde spirituel iranien.“<sup>2</sup> Um also zu verstehen, worum es ihm hier geht, müssen wir an dieser Stelle nochmals zurück zu den Anfängen seiner philosophischen Suche, um von da aus seinen Entfaltungen zu folgen, welche schliesslich und nach längerem Ringen über die treffende Begrifflichkeit zum Konzept des *mundus imaginalis* geführt haben. Es wird uns dabei bewusst werden, wie zentral dieses Konzept bei ihm ist, weshalb es geradezu als das pulsierende Herz seiner ‚Vision‘ bezeichnet werden kann, sodass hier all das Vorangehende in gewisser Weise rekapituliert werden wird. Es ist dies auch der eigentliche Horizont seines oftmals erwähnten geistlichen Kampfes im Sinne eines *jawān-mard*: Dieser nämlich besteht nicht nur in einem Kampf für den Engel, sondern damit zusammenhängend auch für die Weltseele selbst, deren Matrix der Erscheinungsort eben der Engel ist – so schreibt er in seinem *Post-Scriptum* aus demselben Jahr 1978 mit dem wichtigen und zugleich relativierenden Hinweis auf C.G. Jung: „C’est tout un ‚combat pour l’Âme du monde‘ qu’il nous faut livrer. La psychologie jungienne peut fort opportunément préparer le terrain du combat, mais l’issue victorieuse du combat dépend d’autres armes que celle de la psychologie.“<sup>3</sup>

#### 4.3.1. Hinweise aus der Frühzeit der 30er und 40er Jahre

Wenn wir an die Anfänge zurückreichen wollen, so haben wir es hier mit mehr vagen Andeutungen zu tun als mit klaren Hinweisen. Es ist dies wesentlich die Zeit vor Corbins Auftreten in Eranos, also die 30er und 40er Jahre. Wenn man auf den Begriff der Imagination schaut, so taucht dieser zwar da und dort auf, bspw. im Sinne einer „Imagination métaphysique“<sup>4</sup>. Und schon in seiner ersten Suhrawardī-Edition aus dem Jahre 1945 erwähnt er die zentrale Bedeutung einer vermittelnden Welt „entre le monde intelligible pur et le monde sensible, monde de l’Imaginable [...] ou des ‚Idées de l’individuel‘, qui joue un rôle si important dans toute cette théosophie.“<sup>5</sup> Da es sich bei seiner Suche aber zunächst nicht so sehr um das Auffinden einer adäquaten Begrifflichkeit, als vielmehr um ein Fassbarmachen und Bewältigen eines hermeneutischen Problems zu gehen scheint, wird es ertragreicher sein, sich auf der Suche in der Frühzeit weniger auf den Begriff der Imagination zu verengen, als vielmehr auf das

<sup>1</sup> Vgl. CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste*, 7.

<sup>2</sup> Ebd., 9.

<sup>3</sup> DERS., *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 49.

<sup>4</sup> Vgl. DERS., *L’Iran, Patrie des Philosophes et des Poètes*, 28, oder schon im Rahmen von Eranos, DERS., *Rituel Sabéen et Exégèse Ismaélienne du Rituel*, 198.

<sup>5</sup> SUHRAWARDĪ / CORBIN, *Opera metaphysica et mystica*, XXXIII. Vgl. auch S. LIlf., wo er schreibt: „les lieux d’épiphanie (maẓāhir) des Formes qui sont aperçues dans les rêves authentiques, non moins que tout ce qui est éprouvé dans les extases, dans un état intermédiaire entre la veille et le sommeil, de tout cela rien n’est dans le monde sensible, mais dans cet intermonde qui a sa réalité ontologique propre. C’est un monde immédiatement situé au-dessous du Monde des Âmes (le second degré du Monde intelligible), ce qui justifie l’appellation d’‘Orient moyen’, intermédiaire entre l’‘Orient mineur’ et l’‘Exil occidental’. Dans le sens du Retour (ma’ād), c’est à la fois l’‘Occident’ où sombre le monde des corps et l’‘Orient’ auquel ‘se lèvent’ les âmes, lorsqu’elles laissent au-dessous d’elles les corps matériels qu’elles gouvernaient, amis qui étaient leurs tombeaux. Dans l’élaboration du problème central de l’Iṣrāq, au cours des siècles, ce que nous voyons ainsi grandir et se préciser, c’est cet horizon de l’‘Orient’ qui va se multipliant par toutes les phases d’une cosmologie de plus en plus complexe, auxquelles correspondent chaque fois les mêmes implications herméneutiques.“

zugrunde liegende Thema aufmerksam zu werden. Daraufhin weisen auch folgende Worte im Rückblick: „Sans la fonction médiatrice de ce monde qui assure l’articulation entre l’Intelligible pur et le monde sensible, nous sommes privés de la *clavis hermeneutica* qui nous ouvre le sens réel, vrai et concret“<sup>1</sup>. Bekanntlich war das, worum er schon als junger Philosoph gerungen hatte, wesentlich hermeneutischer Natur. Wenn wir uns erinnern an eine seiner Grundfragen zur damaligen Zeit und in dieser Hinsicht, so stossen wir schnell auf das Thema von Existenz und Geschichtlichkeit, und damit insbesondere auf Hamann. Darauf weist auch noch ein ganz anderer Faden, nämlich eine Rezension Corbins aus dem Jahre 1939 zu Charles Williams *He Came Down From Heaven*<sup>2</sup> – dem englischen Theologen also, der eng mit dem Themenfeld der Imagination in Verbindung gebracht wird, bediente er sich doch des *fantasy*-Genres wie C.S. Lewis und J.R.R. Tolkien, mit denen er in engem Austausch war und auf welch letzteren wir bereits Bezug genommen haben.<sup>3</sup> In jener Rezension also schreibt Corbin zu Williams: „Dans ces thèses initiales, nous trouvons comme un écho de ce qui fut en somme le programme de Hamann [...]. Si son [Williams] inspiration et son point de départ éveillent en nous plus d’un écho et par là notre sympathie, elle n’en suit par moins sa voie propre. [...] Quiconque n’est ni ‘critique’, ni ‘fondamentaliste’, se trouve devant des *mots* qui expriment et cohèrent ce nexus d’états humains et de passions divines; la tâche de ‘comprendre’ est essentiellement une tâche *sémantique*, une sémantique supérieure, sans doute, puisque dans le mot doit être saisi le présent de ce qui fut.“<sup>4</sup> Corbin weist hier schön auf die vermeintlich einzigen Alternativen biblischen Verständnisses hin: Entweder man liest sie kritisch im Sinne der historischen Kritik oder man liest sie fundamentalistisch wie ein Gesetzestext aus blossen Buchstaben ohne Geist. Es gibt aber noch ein Drittes und dies wäre die präsentische Lesart, in welcher aus der glaubenden Existenz heraus verstanden wird in dem Sinne, dass das Wort als ein göttliches Wort gehört wird – oder um es mit einem früheren Zitat aus seiner Hamann-Studie zu sagen: „pour le *présent* de chaque existence, celle-ci [la Parole de Dieu] est à la fois le fondement et la transcendance, l’origine et la fin, *prôton* et *eschaton*.“<sup>5</sup> Vom Weg her, den wir bisher zurückgelegt haben, hören wir mit ‚prôton‘ und ‚eschaton‘ natürlich jene beiden ‚Aufhängepunkte‘, welche Corbin in der Schia so sehr herausgestrichen hatte und mit denen er die glaubende Existenz des Menschen in einer Metahistorie aufgehoben sieht. Es überrascht deshalb nicht, dass Corbin schon damals im Zusammenhang von Hamann von einer *Philosophie prophétique* gesprochen hatte, wobei er dem entsprechenden Kapitel sinngemäss ein Zitat von R. Kassner voranstellt: „Je vous le dis: il existe un temps des prophètes et le temps des hommes... c’est le même temps et ce n’est pas le même temps.“<sup>6</sup> Demgemäss muss man also fragen, in welcher Geschichte sich der Mensch eigentlich befindet und sich findet und wie sich dadurch seine Existenz konstituiert. Hamann machte auf eine andere Geschichte als die bloss historische aufmerksam, eine Geschichte, welche zugleich offenbar wie auch verborgen ist, weil sie durch das Wort Gottes im glaubenden Menschen konstituiert wird. Es war diese Zweideutigkeit, welche ihn dazu bewog, die glaubende Existenz in solcher Geschichte unter das Motto der *coincidentia oppositorum* zu stellen. Und wie wir nun sehen werden, ist dies genau auch eine Charakterisierung des *mundus imaginalis*, jener Zwischenwelt also, in die hinein ein über diese sinnliche

<sup>1</sup> CORBIN, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 52.

<sup>2</sup> DERS., Rezension zu Charles Williams, *He came down from Heaven*, in: *Hermès* 3e série 3 (1939), S. 123–125.

<sup>3</sup> Vgl. Mark R. HILLEGAS (Hg.), *Shadows of Imagination. The Fantasies of C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, and Charles Williams*, Carbondale 1979. In seiner Einleitung schreibt Hillegas zum Thema *fantasy* in den Werken der drei Autoren, welche sich im Geist der Romantik u.a. deshalb gegen den rationalisierenden Geist der modernen Wissenschaft auflehnten, weil dieser die Natur getrennt vom Menschen verobjektiviert und sie damit von Sinn entleert: „In their shared belief, it is a mode valuable for presenting moral or spiritual values, which could not be presented in realistic fiction: a way of transcending the limitations of human existence to attain new perspectives and insights.“ (xii).

<sup>4</sup> CORBIN, Rezension zu Charles Williams, *He came down from Heaven*, 124.

<sup>5</sup> DERS., *Hamann, philosophe du luthéranisme*, 28.

<sup>6</sup> Ebd., 76.

Welt heraus glaubender und heraus lebender Mensch ragt und sich eben *da* vorfindet und sich noch wesentlicher als in der hiesigen Geschichte befindet.

Nun erhob Hamann gerade zu jener Zeit seine Stimme, in der man Geschichte mehr und mehr auf die empirische Historie eingrenzte, währenddem zugleich und im Gegensatz dazu abstrakte Vernunftwahrheiten gesucht wurden. Demgegenüber reklamierte er in seiner *Æsthetica in Nuce* die Poesie als die Muttersprache der Menschheit, weil sie durch ihre Bildhaftigkeit und Symbolik angemessener die Wirklichkeit zu erfassen vermag als die Abstraktion. Damit wurde er zum Mitbegründer einer Bewegung, welche über die Romantik bis ins 20. Jahrhundert reichte und deren unterschiedliche Vertreter dem Symbol und der Symbolisierung – „the force to unify (*sun-ballein*) spirit and matter“ – besondere Aufmerksamkeit schenkten.<sup>1</sup> Diese Linie führt u.a. auch zu C.G. Jung und Ernst Cassirer. Liegen in den Schriften Corbins zu Ersterem bekanntlich direkte Bezüge und eine fortwährende intensive Auseinandersetzung vor, so gibt es zu Cassirer fast nur diesen einen kurzen, aber bedeutsamen Hinweis in seinem *Post-Scriptum* als eines Rückblicks auf die 30er Jahre: „Il me faudrait évoquer deux séjours à Hambourg où enseignait Ernst Cassirer, le philosophe des formes symboliques, qui élargit ma voie vers ce que je cherchais et presentais encore obscurément, et qui devait devenir plus tard toute ma philosophie du *mundus imaginalis*, dont je dois le nom à nos Platoniciens de Perse. Cassirer connaissait fort bien les Platoniciens de Cambridge et me révélait ainsi d'autres membres de ma famille spirituelle.“<sup>2</sup> Ernst Cassirer versuchte als Neukantianer der ‚Kopernikanischen Wende‘ in der Erkenntniskritik Kants weiterhin treu zu bleiben, wonach sich das Sein im Denken nicht einfachhin abbildet, sondern sich das Sein vielmehr vom Denken und seiner Struktur her zu erkennen gibt.<sup>3</sup> Jedoch wollte Cassirer als Kulturphilosoph diesen Sachverhalt nicht weiter auf die (natur-)wissenschaftliche Erkenntnis beschränkt wissen, sondern ihn vielmehr als grundlegend betrachten für jegliche geistige Formen, wie sie in Sprache, Mythos, Religion oder Kultur im Allgemeinen zum Ausdruck kommen. „Die *Philosophie der symbolischen Formen* ‚sucht die Kategorien des Gegenstandsbewusstseins nicht nur in der theoretisch-intellektuellen Sphäre auf, sondern sie geht davon aus, dass derartige Kategorien überall dort wirksam sein müssen, wo überhaupt aus dem Chaos der Eindrücke ein Kosmos, ein charakteristisches und typisches ‚Weltbild‘ sich formt‘.“<sup>4</sup> Cassirer ist dabei der Ansicht, dass diese Formierung zu einem Kosmos nie eine ‚buchstäbliche‘ Abbildung der Wirklichkeit ist, selbst in der naturwissenschaftlichen Formierung nicht. Vielmehr stellt er jegliche Formierung unter den weit gefassten Oberbegriff des Symbolischen als dem eigentlichen Medium der Welterschliessung und Sinnschöpfung. Dabei versteht er „[u]nter ‚einer symbolischen Form‘ [...] jede Energie des Geistes [...], durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird.“<sup>5</sup> Damit erweist sich nebst dem (natur-)wissenschaftlichen Denken jegliche symbolische Form „wie die Sprache und der Mythos, die Religion und die Kunst [...] als ein eigentümliches Organ des Weltverständnisses und gleichsam der ideellen Welterschöpfung“<sup>6</sup>. Die Symbolisierung ist dabei nicht aus dem Gegenstand ableitbar, sondern vielmehr Ausdruck der Produktivität des Geistes. In Cassirers Anthropologie erscheint der Mensch deshalb als ein *animal symbolicum*, welches sich „durch fundamentale Freiheit, d.h. Spontaneität und Produktivität eigentümliche Medien erschafft, um sich kraft

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Peter T. STRUCK, Art. Symbol and Symbolism, in: Lindsay JONES / et al. (Hg.), *Encyclopedia of Religion*. Second Edition, Detroit <sup>2</sup>2005, Bd. 13, S. 8906–8915, insb. 8908ff. Die zitierte Formulierung taucht zwar im Zusammenhang von Georg Friedrich Creuzer auf (S. 8909), hat aber allgemeinere Bedeutung und trifft insbesondere ins Schwarze dessen, was Corbin später mit dem *mundus imaginalis* meinte.

<sup>2</sup> CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, 43. Vgl. auch die Andeutung in DERS., *Histoire de la philosophie islamique*, 36.

<sup>3</sup> Zum Folgenden vgl. Peter MÜLLER, *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt 2010, und Donald Phillip VERENE, Art. Cassirer, Ernst, in: Lindsay JONES / et al. (Hg.), *Encyclopedia of Religion*. Second Edition, Detroit <sup>2</sup>2005, Bd. 3, S. 1448–1450.

<sup>4</sup> MÜLLER, *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, 13 [Zitat aus PsF II, in ECW 12, 35].

<sup>5</sup> Zitiert nach ebd., 13 [aus ECW 16, 79].

<sup>6</sup> Zitiert nach ebd., 13f. [aus ECW 16, 236].

ihrer zwar in Distanz zur Welt zu setzen, aber zugleich sich mit ihr sehr fest zu verbinden.“<sup>1</sup> Den Menschen also auf diese Weise und nicht nach klassischer Definition als ein *animal rationale* zu bezeichnen, erweitert die Perspektive auf das Menschsein um ein Vielfaches.<sup>2</sup> Die Ratio hat hier sehr wohl ihren Platz, ist aber nur ein Teil der formalen Welterschliessung. Neben ihr stehen gleichermassen die emotionalen, religiösen oder poetischen Aspekte derselben und bilden in ihrer Gesamtheit das „geistige Medium“<sup>3</sup>, welches zwischen dem Menschen und der ‚Welt‘ sich ausbreitet und in das hinein er verwoben ist: „Sprache, Mythos, Kunst und Religion sind Bestandteile dieses Universums. Sie sind die vielgestaltigen Fäden, aus denen das Symbolnetz, das Gespinnst menschlicher Erfahrung gewebt ist.“<sup>4</sup> Damit sind wir ein weiteres Mal an dem Ort, wo sich mit Corbin fragen lässt, wo sich der Mensch in seiner Welterschliessung eigentlich befindet. Sein Hauptaugenmerk legte sich mehr und mehr auf jenes ‚Universum‘ als Medium, in dem sich sein Begriff des Symbolischen jedoch enger fassen sollte als hier bei Ernst Cassirer.

Was nun die Cambridge Platoniker betrifft, die in Corbins Worten zu Cassirer ebenfalls zur Sprache kommen und auf welche Corbin in seinem Werk da und dort verweist als Zugehörige zur selben spirituellen Familie wie die persischen Platoniker, so ist diese Verwandtschaft zunächst einfach ihrem Platonismus geschuldet und zwar als dem letzten grossen Wurf im Rahmen der Renaissance-Philosophie in der Tradition einer zusammenschauenden (oder negativer: synkretistischen) *philosophia perennis*.<sup>5</sup> In der Tatsache dieser ‚letzten Bastion‘ liegt vielleicht auch das Bedeutsame für Corbin, waren sie es doch, welche das Band zwischen christlichem Glauben und Naturwissenschaft bzw. Philosophie in einer Zeit des anhebenden materialistischen Atheismus‘ erneuern und bestärken wollten. Im Gegenzug zu Thomas Hobbes‘ Empirismus wie auch Descartes‘ Dualismus machte sich gerade ein Henry More (1614-1687) stark für die Realität und Gegenwart des Geistes in der Welt wie auch einer vermittelnden Grösse zwischen Geist und Natur, nämlich der platonischen Weltseele. Er scheute diesbezüglich auch nicht davor zurück, Untersuchungen von Geisterscheinungen zu machen und hatte hierzu auch seine Theorien. Wichtig war ihm dabei der Begriff der ‚Plastic Nature‘: „In this medium, God’s spirit is able to display a simultaneous immanence and transcendence to the world, and More could joyfully maintain that nothing exists as a material body; God’s ‘vicarious power’ pervades all the matter of the universe.“<sup>6</sup> Es ist wohl in diesem Zusammenhang, in dem Corbin oft den Begriff der *spissitudo spiritualis* (geistige Dichte) einbringt und dabei eben auf Henry More verweist.<sup>7</sup> Dieser meinte damit eben eine Art ‚vierter Dimension‘ über der blossen Materie, die dennoch Ausdehnung besitzt und eben mit jener ‚plastischen Natur‘ zusammenhängt.

#### 4.3.2. Eranos in medio mundi pro mundo mediatrix

Mit Eranos bzw. der Eingliederung Corbins in diesen Kreis ab 1949 betreten wir eine neue Phase, in der Corbins Idee eines *mundus imaginalis* immer klarere Konturen annimmt. Ein erster Blick auf den grösseren Zusammenhang scheint klar zu Tage zu fördern, dass es der Kontext von Eranos war, der als Katalysator zur Herausbildung seiner bereits angelegten Idee wirkte. War nämlich der Begriff *mundus*

<sup>1</sup> Ebd., 15.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 128ff.

<sup>3</sup> Ebd., 129f.

<sup>4</sup> Zitiert nach ebd., 129 [aus *An Essay on Man*, 50].

<sup>5</sup> Vgl. Cees LEIJENHORST, Art. Neoplatonism III. Since the Renaissance, in: Wouter J. HANEGRAAFF (Hg.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden u.a. 2006, S. 841–846, 844. Vgl. auch Einleitung zu Charles TALIAFERRO / Alison J. TEPLY (Hg.), *Cambridge Platonist Spirituality*, New York u.a. 2004, 5-53, besonders 15ff.

<sup>6</sup> Ebd., 18

<sup>7</sup> Vgl. CORBIN, *La Place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî* (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, 107, oder DERS., *En Islam iranien*, Bd. 4, 92.



*imaginalis* 1963 geboren, so schrieb Adolf Portmann ein oder zwei Jahre zuvor von jenem „Mediokosmos, wie wir diesen Bereich immer öfter nennen“<sup>1</sup> und dem im Eranos laut seinem Dafürhalten die ganze Aufmerksamkeit gegolten habe. Es braucht nicht viel, diesen Mediokosmos in einem ersten Schritt im Zusammenhang von Cassirers ‚geistigem Medium‘ zu verstehen, wenn Portmann schreibt: „Diese Zwischenwelt ist, seit es Menschen gibt, ein Glied alles Humanen“<sup>2</sup>. In einem zweiten Schritt wird aber zugleich die entscheidende Differenz gegenüber Cassirer sichtbar, wenn Portmann bemerkt, dass die vielgestaltige Arbeit von Eranos „wieder ahnen lässt, was eine Sakralisierung des ganzen Lebens und des Kosmos an Geborgenheit und Grösse des Lebensgefühls zu schenken vermag.“<sup>3</sup> Ist nämlich bei Cassirer jegliche menschliche geistige Form – das bildhaft Emotionale wie das geistig Intellektuelle, das Poetische wie das Rationale, Religion und Mythos wie auch Wissenschaft und Technik – Bestandteil bzw. symbolische Form dieser humanen ‚Mittelwelt‘, so legt die Arbeit von Eranos das Augenmerk laut Portmann ganz besonders auf den jeweils ersten Aspekt der beschriebenen Reihe. Es geht ihr nämlich geradezu um die Verteidigung der Legitimität und unerschöpflichen Sinnhaftigkeit des bildhaft Seelischen in Religion, Mythos und Poesie – bzw. ‚dem Archaischen‘, wie Portmann es lieber nennt. Ja, es läuft letztlich darauf hinaus, dass es genau dieses allein ist, welches für Eranos das Eigentliche des Mediokosmos ausmacht und für welches Eranos kämpft inmitten der Welt, d.h. im Herzen desjenigen Europas, welches von einer heillosen Einseitigkeit überschwemmt werde. Weil aufgrund der rasenden Rationalisierung und Technisierung eine gründliche Verarmung des menschlichen Daseins auf dem Spiel steht und faktisch schon überall geschieht, geht es Eranos geradezu um eine Verteidigung im Sinne einer Bewusstmachung jener Welt: „Unsere menschliche Eigenwelt, den uns gemässen Mediokosmos zu erfahren, musste in der Bedrohung durch die technische Entwicklung für Eranos zu einer zentralen Aufgabe werden.“<sup>4</sup> Nicht aber so, dass es Eranos um eine einseitige Betonung des Archaischen, Archetypischen oder Bildhaften ginge – die Aufgabe besteht vielmehr darin, das gebührende Gegengewicht zur einseitig rationalistisch und technizistisch sich entwickelten Gesellschaft zu geben: „Die Eranos-Tagungen haben immer einem Leben im Mediokosmos dienen wollen. Sie haben das archaische Geistesgut nicht um des Irrationalen schlechthin aufgesucht und erschlossen, nicht in einer prinzipiellen Gegenstellung zum rationalen Welterleben. Die Pflege dieser archaischen Welt sieht geschah, weil hier die Harmonie von rationalem und irrationalen Erleben reicher und reiner sich zeigt, weil hier die schöpferischen Mächte in ihren mächtigsten Zeugnissen von der Grösse des Geistigen künden und so auf Heilkräfte hinweisen, die zu verlieren wir in Gefahr sind – ja, die viele Menschen des Abendlandes in erschreckendem Ausmass bereits aus dem Blick und aus ihrem Umgang verloren haben.“<sup>5</sup> Eranos ist damit inmitten der westlichen Welt der Ort eines Kampfes für den Mediokosmos,

---

<sup>1</sup> PORTMANN, Vom Sinn und Auftrag der Eranos-Tagungen, 23.

<sup>2</sup> Ebd., 24.

<sup>3</sup> Ebd., 27.

<sup>4</sup> Ebd., 23.

<sup>5</sup> Ebd., 25f. Vgl. dazu Walter Robert CORTI, Eranos, in: Du. Kulturelle Monatsschrift 4 (April 1955), S. 7, wo Corti unter dem wachsenden Eindruck einer durch Ratio und Technik genormten Welt mit wuchtigen Worten in dieselbe Richtung argumentiert: „Alle grossen Mythen, Evangelien, alle die Visionen und Symbole der Gnostiker, Mystiker und Theosophen stammen aus dem nämlichen Grund der sinndeutenden, sinnbildenden Seele. Anima naturaliter religiosa. Hier lebt das Reich des Glaubens, Ahnens, der Scheu und Angst, hier wird die Bitte zum Gebet, der Schwur zur Beschwörung, hier lauscht das Ohr nach innen, myein, das dem Wort Mystik die Substanz gibt, heisst die Augen schliessen. [...] Nun ist aber längst der kalte, rechnende, zählende Geist der unsichere Herr der Welt geworden, seinen eigenen Anfälligkeiten ausgeliefert. Wo er machtsüchtig, machtkrank alles über seinen Leisten zu schlagen sucht, ein tyrannischer Rechthaber und Schulmeister, mit böse durchbrechenden Aufklärerlaunen, ein Bilderstürmer und Kindausbader, ein mörderischer Widersacher der Seele, da zerstört er zuletzt den eigenen Grund, aus dem er lebt. Frau Seele darbt in den genormten Neonräumen und den hygienischen Kinderstuben, wo ihr alter Ammenkram von Gruselmären verboten ist, wo neben der chemisch gereinigten Milch die psychologisch gereinigte Erziehung das Feld behauptet und die Träume behandelt werden wie ein innerer Ausschlag, der verschwinden muss. Aber die verscheuchten Kräfte stauen sich in der Tiefe wie vulkanische Massen und brechen nach ihren eigenen Gesetzen furchtbar in den schein hellen Tag einer falsch geordneten Welt.“



ein Kampf auch für die Seele bzw. das Seelische: *Eranos in medio mundi pro mundo mediatrix*. Aus dem Vorangegangenen versteht sich, dass nach Corbin dasselbe ‚Werk‘ des Eranos auch bezogen auf Iran zutreffend ist, jenes geistige Universum, welches inmitten der Welten steht und für die vermittelnde Welt entsteht.<sup>1</sup>

Nun scheint es, dass Corbin durch seine iranische Formierung eine Schlüsselrolle in diesem eranischen Kampf für die Seele des Mediokosmos einnimmt. Darauf weist nicht nur, dass er ein eigenes Konzept ausarbeitete, sondern auch, dass bei ihm schon von Beginn weg eine Begrifflichkeit auftaucht, welche genau in diese Richtung tendiert. Es ist bemerkenswert, dass es Corbin ist, der im eranischen Gefüge von Anfang an und als Einziger von einem Mesokosmos zwischen Mikro- und Makrokosmos spricht – „ce mésocosme, ce Troisième cosmos ou monde intermédiaire“<sup>2</sup> – und dies zunächst einmal im Kontext der Alchemie.<sup>3</sup> Aber auch der Begriff der Imagination taucht bei ihm von den ersten Eranos-Beiträgen weg auf – einmal im Zusammenhang der „‘Imagination active‘“<sup>4</sup>, andere Male einer „Imagination métaphysique“<sup>5</sup> oder „Imagination mythique“<sup>6</sup>. Und auch in diesem Falle wird klar, dass ihr Begriff in einem bestimmten Zusammenhang mit der Alchemie steht. Dies zeigt sich exemplarisch an seinem allerersten Eranos-Beitrag, welcher Suhrawardī gewidmet war und den wir schon im dritten Teil v.a. im Zusammenhang seines Plädoyers für eine Fundamentalangelologie aufgenommen haben. Das Tagungsthema stand bekanntlich unter dem Titel *Der Mensch und die mythische Welt*, und es ist nun Corbins Bezugnahme zu diesem zweiten Teil des Titels, welche uns hier interessiert. Auf das Mythische nimmt Corbin nämlich insofern Bezug, als Suhrawardī die Begegnung des Menschen mit seinem Engel in Erzählungen wiedergibt, welche nicht etwa allegorisch verstanden werden wollen, sondern in ihrer lebendigen Symbolik vielmehr verortet sind in der Erfahrung einer Bildwelt, welche zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen zu liegen kommt und kraft der „*illuminatio matutina*“ auf dem mystischen Weg aufleuchtet und als „l’Orient moyen ou intermédiaire“<sup>7</sup> erscheint. Es ist dies die Welt der

---

Alles kommt darauf an, wie sich die Klarheit des Geistes mit dem tiefen Dunkel der Seele verständigt. Geht er freundlich mit ihr um, hingegeben, was sie ihm zu sagen hat, mitdeutend, mitschaffend, da rührt sich der willige Grund, da fängt ein Blühen und Singen an, ein Schimmern und Blitzen, ein Quellen und Duften, eine grosse Heimkehr des Trostes und der Innerlichkeit, die unser Leben reich macht. Die Mächte der Seele vermögen in blinder Gewalt die Werke des Geistes zu zerrütten, die Gewalten des Geistes die Kräfte der Seele zu drosseln und zu würgen – erst ihre liebende Ehe, die Ehe zwischen Hirn und Herz, Wissen und Leben, Erkennen und Fühlen, Einsicht und Glaube – Geist und Seele formt das heile Ganze. Was soll der blinde, gewaltige Riese mit seiner Kraft, was soll der scharf sehende Gelähmte mit all seinem klugen Wissen? Nimmt ihn der Riese auf die Schultern, so ergänzen sie sich und bauen ihre gemeinsame Welt.“

<sup>1</sup> Vgl. auch HAKL, Eranos, 268, wonach „Jung die Schweizer Berge gar als eine Art Schutzwall angesehen habe[...], der wie ein magischer Kreis den Eranos beschützt und dabei einem Erd-Mandala gleichkäme, in dessen Mittelpunkt – eben Eranos – die Sinnsuche auch während des Krieges unbedingt weiter gehen müsse.“

<sup>2</sup> CORBIN, *Le Livre du Glorieux de Jâbir Ibn Hayyân*, 60.

<sup>3</sup> Diese genaue Eruierung ist dank des äusserst detaillierten Indexes von Stichwörtern in den Eranos-Jahrbüchern möglich, den Magda Kerényi für die Jahre 1933-1956 erstellt hat (Magda KERÉNYI, *Eranos-Index. Für die Jahrbücher I-XXI, 1933-1956*, Zürich 1961), mit einem Supplement der Jahre 1957-1961 (DERS., *Eranos-Index. Für die Jahrbücher XXVI-XXX, 1957-1961*, Zürich 1965). Zum Stichwort *Mesokosmos* finden sich im ersten Index Hinweise *allein* auf drei Beiträge Corbins, nämlich CORBIN, *Le Livre du Glorieux de Jâbir Ibn Hayyân*, 60, 75, 86, 108; CORBIN, *Rituel Sabéen et Exégèse Ismaélienne du Rituel*, 187, 198, 211, 223, 224, 225, 228, 244; CORBIN, *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, 212 FN 92. Einer näheren Präzisierung wegen verschiebt sich dann bei Corbin jedoch der Begriff, sodass bei ihm der Begriff Mesokosmos später nicht mehr auftaucht. Im zweiten Index erscheint der Begriff nur noch im Zusammenhang eines Beitrages von Joseph Campbell (*Eranos-Jahrbuch XXVI*, 440f.).

<sup>4</sup> CORBIN, *Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran*, 127.

<sup>5</sup> DERS., *Rituel Sabéen et Exégèse Ismaélienne du Rituel*, 198. Vgl. auch DERS., *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, 153: „l’Imagination métaphysique mazdéenne“.

<sup>6</sup> DERS., *Rituel Sabéen et Exégèse Ismaélienne du Rituel*, 204.

<sup>7</sup> DERS., *Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran*, 134.

Imagination, „monde des Idées de l'individuel, c'est-à-dire de l'actualisation des Archétypes en leurs individus permanents, les *muthul mo'allaqa* dans la terminologie des philosophes *Ischrâqîyûn*.“<sup>1</sup>

Nun hat Jung zur Erforschung dieser Zwischenwelt Bedeutsames geleistet, so bspw. in seinem Eranos-Vortrag 1936, auf den Corbin hier besonders zurückgreift.<sup>2</sup> Hierbei wird klar ersichtlich, dass die in Corbins Aufsatz einsetzenden und bis an sein Lebensende sich fortsetzenden Formulierungen über diese Welt als eine Welt, in der Körper sich vergeistigen und Geister sich verkörpern, bei Jungs Forschungen zur Alchemie einen wichtigen, wenn auch nicht einzigen Ausgangspunkt haben. Dieser nämlich schreibt im besagten Eranos-Beitrag aus dem Jahre 1936 in Bezug auf die alten Alchemisten: „es gab für jene Zeit kein Entweder-Oder, sondern es gab ein Zwischenreich zwischen Stoff und Geist, nämlich ein seelisches Reich subtiler Körper, denen sowohl geistige, wie stoffliche Erscheinungsweise eignete.“<sup>3</sup> Denn für diese war nicht differenziert, was für uns Heutige eher differenziert sein mag, sondern im Dunkel des Stoffes lasen sie die Signaturen ihrer eigenen Seele: „Um das Geheimnis des Stoffes zu erklären, projizierte er ein anderes Geheimnis, nämlich seinen unbekannten, seelischen Hintergrund in das zu Erklärende: *obscurum per obscurius, ignotum per ignotius!*“<sup>4</sup> Gewisse Alchemisten waren sich dabei durchaus bewusst, dass ein bestimmtes Organ wesentlich sei bei ihrem Werk (*opus*), nämlich eben die *imaginatio*.<sup>5</sup> Es sei die Imagination eine Kunst und Fähigkeit der Seele, welche über das Körperliche hinauswirke und – so der Kommentar Jungs – in Entsprechung „der weltschöpferischen Imagination Gottes“<sup>6</sup> Grösseres und Höheres als das rein Empirische hervorzubringen imstande sei und damit das eigentlich alchemische Werk ausmache. „Der Ort oder das Medium der Verwirklichung ist weder der Stoff noch der Geist, sondern jenes Zwischenreich subtiler Wirklichkeit, die einzig durch das Symbol zureichend ausgedrückt werden kann. Das Symbol ist weder abstrakt noch konkret, weder rational noch irrational, weder real noch unreal.“<sup>7</sup>

Corbin weist diesbezüglich zunächst v.a. auf die phänomenologischen Implikationen hin. Es ist tatsächlich eine phänomenologische Frage, unter welchen Umständen sich das alchemistische Phänomen zeigt, wie und als was es sich zeigt – denn es ist ein psychisches Phänomen und nicht ein chemisches im naturwissenschaftlichen Sinne.<sup>8</sup> Er schliesst deshalb: „Si l'on s'interroge sur l'organe essentiel de

---

<sup>1</sup> Ebd., 133. Corbin vergleicht unmittelbar im Anschluss: „C'est un monde qui correspond à celui de la Magia-*Imaginatio* de Jacob Boehme, un troisième règne comme celui qui est instauré par l'alchimie ismaélienne de Jâbir ibn Ḥayyân.“

<sup>2</sup> Vgl. JUNG, Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie, und CORBIN, Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, 146ff.

<sup>3</sup> JUNG, Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie, 34f.

<sup>4</sup> Ebd., 19. Jung führt S.19f. weiter aus: „Projektion wird, streng genommen, nie gemacht, sie geschieht, sie wird vorgefunden. Im Dunkel eines Äusserlichen finde ich, ohne es als solches zu erkennen, mein eigenes Innerliches oder Seelisches. [...] Nicht weil der Alchemist aus theoretischen Gründen an eine Entsprechung glaubt, betreibt er seine Kunst, sondern vielmehr hat er eine Theorie der Entsprechungen, weil er die Gegenwart der Idee in der Physis erlebt. Ich bin deshalb geneigt anzunehmen, dass die wirkliche Wurzel der Alchemie weniger in überlieferten philosophischen Anschauungen zu suchen ist, als vielmehr in gewissen Projektionserlebnissen der einzelnen Forscher.“

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 33ff. Jung spricht nebst der *imaginatio* auch von der *meditatio*, wobei er für beide Begriffe zunächst aus dem 1612 erschienen Ruland'schen Lexikon zitiert. Dort heisst es zur *meditatio*, sie sei – weit davon entfernt, blosses Nachdenken zu sein –, ein inneres Zwiegespräch „mit Gott, oder mit sich selbst oder mit seinem guten Engel“ (zitiert nach ebd., 31), währenddem es zur *imaginatio* heisst, sie sei „das Gestirn im Menschen“ (zitiert nach ebd., 33). Offensichtlich sind dies hervorragende Beschreibungen für Corbins eigene Anliegen!

<sup>6</sup> Ebd., 38.

<sup>7</sup> Ebd., 39.

<sup>8</sup> Vgl. CORBIN, Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, 14. Auf die alchemistischen Erkenntnisse Jungs zu rekurrieren bedeutet folgendes: „C'est également en présupposant la phénoménologie que requiert au préalable toute enquête: savoir à quelle conditions un phénomène s'épiphänise, quelle chose le sujet se montre à lui-même et comment il se la montre, en suivant l'indication que donne le verbe ἀποφαινεῖσθαι rigoureusement

l'opération alchimique, celui par lequel elle se révèle à *soi-même* son phénomène, nous savons que cet organe était désigné par les alchimistes latins comme 'Imaginatio', nullement au sens vulgaire que le mot 'imagination' a en français (fictif, irréel), mais précisément 'imaginatio vera et non phantastica'. Cette Imagination au *sens vrai* est la capacité de produire un monde au sens même où toute la Création est une Imagination divine (comme pouvaient l'entendre un Boehme ou un Novalis). Elle réalise les choses 'quae extra naturam sunt', qui ne sont pas données dans notre monde empirique, dont il n'y a pas d'expérience sensible, ce pour quoi Jung lui reconnaît une nature d'*archétype a priori*. [...] Le processus de cette 'Imaginatio' est une méditation active, prolongée et créatrice, 'immensa diuturnitas meditationis' (Ryland), qui a le caractère d'un dialogue intérieur, 'colloquium internum' de l'homme avec soi-même, avec Dieu ou avec son Ange. Or la structure du Récit d'initiation sohrawardienne est essentiellement ce dialogue."<sup>1</sup> Durch Rekurreren auf Jungs Studien bedeutet das alchemische Werk für Corbin den Horizont, innerhalb dessen sich Suhrawardīs *Erzählung vom westlichen Exil* als eine besondere Form seiner Symbolik anbietet.<sup>2</sup> Wie die wahren Alchemisten in ihrer inneren Imagination zwar auf der Grundlage des Stoffes, aber doch noch wesentlicher im psychischen Reich subtiler Körper ihre psychische Verwandlung oder Transmutation voranbrachten, so imaginiert und realisiert sich der Held in Suhrawardīs Erzählung über die alchemischen Stufen von *nigredo*, *albedo* und *rubedo* über den Bereich des sinnlichen Universums hinaus in eben dieses Reich subtiler Körper. Solche Imagination ist weit davon entfernt, imaginär zu sein, d.h. phantastisch, fiktiv oder unreal<sup>3</sup> – sie ist vielmehr wahr und schöpferisch („Imagination créatrice“<sup>4</sup>) und verwirklicht Seinsformen, welche selbst nicht ‚in der Natur‘ liegen, sondern der empirischen Welt voran gehen. Insofern ist solche Imagination der Stern im Menschen (*astrum in homine*), das Organ, welches ihn über sich selbst und zum Selbst als dem Höheren seiner selbst hinaus zu heben vermag und sich dort nicht etwa als abstrakten Geist vorfindet, sondern, dem bereits erörterten spirituellen Realismus gemäss, seinem konkreten Du als seiner höheren Form. Die Welt der Imagination bezeichnet damit den Ort, in welchem sich die jedem Phänomen inhärente Natur des Medialen, d.h. die Dialektik von passiv und aktiv, von Realisieren und Erleiden ausspielt: „L'*Imagination vera* comme *subtile corpus*, ‚corps subtil‘, est à la fois l'organe et le fruit de sa propre hiérurgie: elle doit produire à l'acte le corps transfiguré de la Résurrection, celui que l'alchimie chinoise appelle ‚Corps de Diamant‘. L'enfantement et la pérennisation du corps spirituel psychique, c'est cela la naissance de l'homme pneumatique.“<sup>5</sup>

Aber auch hier nun müssen wir die Geister wieder unterscheiden, welche Corbin von Jung und umgekehrt in Abstand bringen. Es war schon einmal Thema, in welchem Masse Corbin mit seinem Eintritt in Eranos Jung zu rezipieren begann, sodass es den Anschein gemacht haben könnte, er sei Jungianer geworden, was ihm denn naive Interpreten auch unterstellten.<sup>6</sup> Corbin möchte deshalb besonders im Rückblick keine Mehrdeutigkeit offen lassen und bemerkt trotz seiner ausdrücklichen und intensiven Freundschaft mit Jung: „il faut accepter la séparation inévitable au moment où il le faut.“<sup>7</sup> Was ihn zunächst bleibend mit ihm verband, war seine hohe Wertschätzung, in welchem Masse es Jung verstanden habe, das Reich der Seele und des Seelischen wieder in den Fokus zu nehmen, und zwar entgegen alle Versuche, sie nach und nach der Auflösung preiszugeben. Der Seele wesentlich aber ist das Bildhafte, und es sei Jungs Verdienst gerade auch im Hinblick auf Corbins eigenen Weg gewesen, auf

---

pris à la voix moyenne. Or, la *materia prima* sur laquelle travaillent les alchimistes n'est pas une matière chimiquement constatable ni même un processus pensable en termes de chimie moderne. Il s'agit essentiellement d'un phénomène psychique.“

<sup>1</sup> Ebd., 146f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 146.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 146. Diese Differenzierung wiederholt Corbin fortan gebetsmühlenartig bis an sein Lebensende.

<sup>4</sup> Ebd., 148. Vgl. den späteren Titel seiner wichtigen Monographie zu Ibn 'Arabi: CORBIN, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi.

<sup>5</sup> DERS., Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, 148.

<sup>6</sup> Vgl. dazu DERS., Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 48f.

<sup>7</sup> Ebd., 49.

das innere Bild der Seele aufmerksam gemacht zu haben: „la voie sur laquelle nous mettais Jung était celle de la découverte de l'*Imago* intérieure. Reconnaître sur un visage les traits et l'éclat de cette *Imago*, c'est alors non plus s'agiter en une vaine quête extérieure de l'inaccessible, mais comprendre que cette *Imago* est d'abord présente en moi-même, et que c'est cette présence intérieure qui me la fait reconnaître à l'extérieur.“<sup>1</sup> Stehen sie hier noch auf demselben Boden, so trennen sich ihre Wege ab dem Zeitpunkte, wo es um den ontologischen Status dieser Welt und ihrer Bilder geht. Denn ist der eine wesentlich Psychologe, so sieht sich der andere wesentlich als ‚Metaphysiker‘.<sup>2</sup> Aus seiner Sicht habe Jung zwar eine tiefe Intuition gehabt, als er aus seinen Studien zur Alchemie von einem Reich subtiler Körper zu sprechen begann. Aber zur Verteidigung dieser Welt der Seele fehle es dem westlichen Psychologen an ‚metaphysischem Rüstzeug‘. Es waren deshalb vielmehr die muslimischen Theosophen, welche diese Welt in ihrem ontologischen Status und ihrer vermittelnden Funktion definierten und bis auf den heutigen Tag auch verteidigten.

#### 4.3.3. Frau Erde ist ein Engel

Ein Meilenstein in der Herausbildung von Corbins Konzept des *mundus imaginalis* stellt sicherlich sein Eranos-Vortrag aus dem Jahre 1953 dar, unter dem Titel *Terre Céleste et Corps de Résurrection d'après quelques Traditions Iraniennes*, wobei das Leitthema der Tagung *Mensch und Erde* war.<sup>3</sup> Es ist dies auch die Vorlage für seine spätere und gleichnamige Monographie aus dem Jahre 1961 und die viel beachtete Neuauflage 1979.<sup>4</sup> In seinem Vortrag aus dem Jahre 1953 entfaltet Corbin erstmals ausführlich seine Gedanken rund um die imaginale Wahrnehmung, und zwar ausgehend von der mazdäischen Weltanschauung, wonach die Erde als Engel erscheint. Gewissermassen löst er hier ein, was er rund 20 Jahre früher am Ufer eines Sees und umgeben vom Wald ahnend erfasste: „Terre, Ange, Femme, tout cela en une seule chose, que j'adore et qui est dans cette forêt.“<sup>5</sup> Es ist zwar fraglich, ob ihm damals, 1932, dieser ganze Zusammenhang der mazdäischen Anschauung bereits bekannt war. Gut möglich aber ist, dass er Gustav Fechners *Über die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden* schon gekannt hatte, mit dem er nun, 1953, seinen Vortrag beginnt: Corbin berichtet von einer Erfahrung Fechners, bei der anzunehmen ist, dass Corbin damit auch seine eigene Erfahrung in Erinnerung rufen möchte, jedoch sozusagen mit vorgehaltener Hand – entspricht es doch nicht der ‚étiquette‘, solche Erfahrungen einer breiten Öffentlichkeit auszulegen.<sup>6</sup> Fechner jedenfalls erlebte im Lichte eines Frühlingmorgens die Erde visionär als Engel und zwar in greifbarer wie ergreifender Evidenz. Ging es nicht auch dem jungen Corbin so? Aber wem kann man denn heute noch ernst-

<sup>1</sup> Ebd., 49.

<sup>2</sup> Vgl. ebd.: „J'étais un métaphysicien non pas un psychologue, Jung était un psychologue non pas un métaphysicien, quoiqu'il ait souvent côtoyé la métaphysique. Nos formations et nos visées respectives étaient toutes différentes“ (48). „Tout ce que le psychologue énonce sur l'*Imago* prend, pour le métaphysicien, un sens métaphysique. Tout ce que celui-ci énonce, est interprété par le psychologue en termes de psychologie. D'où tous les malentendus possibles.“ (49).

<sup>3</sup> Vgl. Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1953. Mensch und Erde, Zürich 1954, bzw. CORBIN, *Terre Céleste et Corps de Résurrection d'après quelques Traditions Iraniennes*.

<sup>4</sup> DERS., *Terre céleste et corps de résurrection*. Die Zweitaufgabe aus dem Jahre 1979 trug einen leicht veränderten Titel: DERS., *Corps spirituel et Terre céleste*.

<sup>5</sup> DERS., *Théologie au bord du lac*, 62.

<sup>6</sup> Etwas Ähnliches trug sich übrigens auch bei Gershom Scholem zu, als er zu Beginn seines allerersten Eranos-Vortrags von einem jungen Mann berichtete, der ihm dazu noch gut bekannt war (!) und 1924 absichtsvoll nach Jerusalem ging: „Mit dem bescheidenen Mantel der modernen Philologie und Historie bekleidet, kam er nach Jerusalem und suchte Verbindung zu dem Kreis der letzten Kabbalisten, die dort seit 200 Jahren die esoterische Tradition der orientalischen Juden bewahren.“ (Gershom SCHOLEM, *Kabbalah und Mythos*, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1949. Der Mensch und die mythische Welt, Zürich 1950, S. 287–334, 287). In Tat und Wahrheit handelte es sich hierbei um Scholem selbst, wobei ich leider nicht mehr nachverfolgen kann, wo ich dies gelesen habe.

haft und damit auch im Rahmen einer durchaus philosophischen Suche eine solche spirituelle Erfahrung mitteilen und mit ihm erörtern, ohne sofort der Phantasmagorien bezichtigt und damit als Phantast abgestempelt zu werden? Und so liegt ganz klar auch Corbins eigene Melancholie in der Frage Fechners, wenn er diesen fragen lässt: „Mais, ajoutez-il avec mélancolie, une telle expérience passe de nos jours pour *imaginaire*.“<sup>1</sup> Was die Erde sei, scheint klar zu sein, nämlich ein sphärischer Körper, welcher mit der Mineralogie bzw. Geologie hinlänglich beschrieben und erkannt wird – alles andere ist imaginär. Damit ist das Stichwort freilich gegeben, um das herum sich die folgenden hundert Seiten entfalten und welche später in der Monographie ab 1961 ergänzt werden durch rund 140 Seiten Quellentexte aus der vorwiegend iranisch islamischen Tradition, beginnend mit Suhrawardī (gest. 1191) und bis hin zu Shaykh Abū'l Qāsem Khān Ebrāhīmī (gest. 1969) aus der Shaykhī Schule. Die Sichtbarmachung dieser Tradition fördert klar zu Tage, dass das, worum diese Gelehrten in ihren Meditationen kreisten, nicht im bloss Imaginären aufging, sondern im Sinne des *Imaginaren* zu verstehen ist, wie es Corbin bald nennen wird, um es damit vom bloss Imaginären abzugrenzen. Das Todesjahr des letzt Genannten zeigt schliesslich auch an, wie hier dieser ganze Gegenstandsbereich nicht der Vergangenheit angehört, sondern noch heute als wirklich meditiert und erfahren wird.

Für Corbin geht diese Anschauung jedoch noch wesentlich weiter zurück als bis auf Suhrawardī, wenngleich sie dieser wie auch die Schia in einer *progressio harmonica* auf eine neue Oktave zu heben vermochten. Ihre Wurzeln bzw. Grundtöne aber reichen zurück in den zoroastrischen bzw. mazdäischen Iran. Wie in vielen archaischen Gesellschaften auch, wurde hier das Heimatland als in der Mitte der Welt liegend – *in medio mundi* – wahrgenommen.<sup>2</sup> Es ist dabei auch für das Verständnis von Corbin nicht ohne Bedeutung, welche Länder bzw. Weltgegenden (und damit auch geistigen Universen!) sich laut sassanidischer Kartographie um Iran als dem Mittelpunkt ihrer Welt gruppierten: Im Osten China und Tibet, im Südosten Indien, im Südwesten Arabien und Abessinien, im Westen Syrien und Ägypten, im Nordwesten Byzanz und Slavien und im Nordosten Turkestan. Im Herzen Irans als der Mitte der Welt liegt wiederum der heilige Bezirk *Erān-Vēj* oder ‚die Wiege der Arier‘, dort, wo die Heiligen der Vorzeit geboren wurden und wohin sich auch Zarathustra laut dem *Zarātusht-Nāma* zwecks prophetischer Investitur aufmachte und wo schliesslich auch der Saoshyant der letzten Tage erscheinen wird.<sup>3</sup> *Erān-Vēj* ist also die heilige Mitte dieser Welt aus *sieben* Gliedern. Hier geschehen die entscheidenden Ereignisse der Geschichte und sind ihr zugleich enthoben, und solcherart hat sie *vermittelnde* Funktion. Bei den betreffenden islamischen Spiritualen nun wurde diese vermittelnde Funktion gewissermassen transponiert auf eine distinkte ontologische Ebene zwischen dem Intelligiblen und dem Sensiblen und wurde entsprechend auch als das *achte* Klima bezeichnet, d.h. jenseits der sieben Weltgegenden liegend. Corbin resümiert deshalb: „Ce monde intermédiaire n'est plus seulement le centre *du monde* comme Erān-Vēj, mais le centre *des mondes*.“<sup>4</sup> Durch die *progressio harmonica* vom mazdäischen zum schiitisch theosophischen Iran<sup>5</sup> kann in den Augen Corbins insofern in einem noch viel eminenteren Sinn als bezogen auf Eranos gesagt werden: *Iran in medio mundi pro mundo mediatrix!*

Nun schwingt mit dem Namen Gustav Fechners ganz zu Beginn des Vortrages zugleich ein Stichwort mit, welches mit ihm gemeinhin assoziiert wird und gleichsam als Richtungsangabe der Gedankenent-

<sup>1</sup> CORBIN, Terre Céleste et Corps de Résurrection d'après quelques Traditions Iraniennes, 97 (31). Ich zitiere hier aus der ursprünglichen Eranos-Ausgabe, gebe aber allfällige Veränderungen im Wortlaut aus der Spätausgabe 1979 in [] an und füge im Zitationshinweis immer noch in () die entsprechenden Seitenzahl derselben an. Gerade in diesem Fall nämlich wird ersichtlich, wie sich Corbins Gedanken entwickelt und langsam zu einer festen Begrifflichkeit gefunden haben.

<sup>2</sup> Zur Symbolik des Mittelpunkts, vgl. Mircea ELIADE, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Frankfurt am Main 1994, 28ff. Corbin selber verwendet den Begriff *in medio mundo* mehrmals, vgl. CORBIN, Terre Céleste et Corps de Résurrection d'après quelques Traditions Iraniennes, 112ff. (41ff.).

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 113ff. (42ff.).

<sup>4</sup> Ebd., 155 (69).

<sup>5</sup> Dementsprechend heisst auch der Untertitel der Monographie deutlich: „De l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite“!

faltung Corbins verstanden werden kann, auch wenn er davon nicht explizit spricht, nämlich das Stichwort (Pan-)psychismus.<sup>1</sup> Für Corbin nämlich ist die mazdäische Wahrnehmung und Erfahrung der Erde als Engel, in welcher die zwei für ihn zusammenhängenden Fragekomplexe der Angelologie wie auch dieser bestimmten Art von Wahrnehmung gegeben sind, im Wesentlichen eine *psychische* Erfahrung. Nach (pan-)psychistischer Auffassung avanciert das Psychische zum eigentlichen Erklärungsprinzip. Damit zusammenhängend ist sein hinlänglich bekannter Anspruch als Phänomenologe derjenige, die Erfahrung sozusagen von innen heraus, d.h. aus der mazdäischen Erfahrungsperspektive und nicht nach äusserlichen, historischen Kriterien zu erfassen. Der Avesta soll dementsprechend nicht historisierend auseinanderdividiert und zerteilt werden, sondern vielmehr in seiner Gesamtheit wahrgenommen, d.h. für wahr genommen werden, was wesentlich auch zu Ende denken bedeutet. Der Frage nach historischen Filiationen stellt er deshalb folgendes (pan-)psychistisches Motto gegenüber: „Si en revanche nous nous demandons plutôt, à quoi tout cela tend-il?, l'âme interrogée peut du moins nous attester irrécusablement ce qu'elle a voulu. Ce n'est pas elle que l'on peut expliquer; c'est elle-même plutôt qui est le principe et la clef de toute explication.“<sup>2</sup>

So sehr Corbin auch immer wieder Anleihen an seinen Freund und Kollegen Mircea Eliade macht, so geht er mit dieser Auffassung doch entscheidend über ihn hinaus.<sup>3</sup> Ähnlich wie Jung wollte Eliade ebenfalls weniger Metaphysiker als vielmehr Hermeneut sein, währenddem Corbins Intentionen, ausgehend vom Hermeneutischen, immer eine Stossrichtung ins Metaphysische hinein haben, näherhin zur Frage nach der psycho-spirituellen Struktur der Seele.<sup>4</sup> Eliade macht so wenig wie Jung einen solchen Schritt.<sup>5</sup> Den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit geflissentlich im Auge, möchte Eliade zunächst einen rein deskriptiven Ansatz verfolgen, wonach sich seiner Meinung nach aufzeigen lässt, wie sich das Dasein des Menschen als *homo religiosus* in der Masse verändert und vertieft, wie ihm das Heilige als das Tor zur Tiefe gegenüber dem Profanen dieser Welt präsent ist und damit sein Dasein grundlegend *strukturiert*.<sup>6</sup> Die in einem nächsten Schritt bestehende Aufgabe des Religionshistorikers wäre sodann diejenige, in einer Art Synthese diese  *kreativen* und heiligen ‚Vertiefungen‘ in ihrer Geschichte und Morphologie zu einer Gesamthermeneutik des Menschen zusammenzuführen.<sup>7</sup> Dabei folgt er ganz im Geiste von Eranos ebenfalls der Wegrichtung ins Archetypische, auch wenn er wie Corbin nur teilweise mit dem Jung'schen Begriff des Archetypen übereinstimmt.<sup>8</sup> Zentral aber ist die Ansicht, dass das Symbol aufgrund existenzieller Spannungen aus der Kreativität der Psyche hervorgeht, dabei gewissen

<sup>1</sup> Vgl. L. +. H. SPRUNG, Art. Panpsychismus, in: Joachim RITTER (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel ab 1971, 50f.

<sup>2</sup> CORBIN, *Terre Céleste et Corps de Résurrection d'après quelques Traditions Iraniennes*, 100 (33).

<sup>3</sup> Corbin macht in diesem Werk einen Verweis auf Eliade, nämlich in ebd., 104 FN 15 (71 FN 15). Anknüpfungspunkt ist dabei Eliades Rede von der „Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies“ (vgl. ELIADE, *Kosmos und Geschichte*, 104f.) Voraus geht Corbins Grundsatzfrage: „c'est formuler un jugement tout à fait superficiel que de dire ‚l'homme organise toujours le Ciel à l'image de la Terre‘. Car si c'était l'inverse? Si l'homme cherchait, du moins dans ses rituels sacrés, à organiser la Terre en y projetant une *Imago* qui est précisément l'image de son Paradis?“

<sup>4</sup> Vgl. CORBIN, *Terre Céleste et Corps de Résurrection d'après quelques Traditions Iraniennes*, 98 (32): „Le fait que puisse être repoussée dans l'imaginaire comme dans l'irréel la perception de l'Ange de la Terre, signifie et annonce qu'inversement cette manière de percevoir et de méditer la Terre est liée à une structure psycho-spirituelle qu'il nous faut redécouvrir, en vue de valoriser les moyens de connaissance dont elle dispose.“

<sup>5</sup> Zum Folgenden vgl. v.a. Douglas ALLEN, *Structure and creativity in religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's phenomenology and new directions*, Den Haag 1978.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 123ff.

<sup>7</sup> Es sind eben diese beiden Momente, welche den Titel von Allens Buch bilden: Nämlich erstens die *Struktur* der Dichotomie von heilig und profan, sodann zweitens die *Kreativität* der Symbolisierung, durch welche ein profanes Stück Welt durchscheinend wird für das Transzendente.

<sup>8</sup> Laut ebd., 145, ist Eliades Begriff des Archetypen demjenigen Jungs sehr nahe, dann wieder möchte er ihn verstehen im Sinne eines „exemplary model“ bzw. „paradigm“.

Mustern folgt und in der gewordenen Form einen autonomen Erkenntnismodus darstellt. Eliade bedient sich zur Erhellung dieser Symbolik morphologischer Vergleiche, sodass er eine partikuläre Symbolisierung aus einem bestimmten historischen Kontext in Beziehung setzt mit entsprechenden Symbolisierungen aus anderen historischen Kontexten. Das partikuläre Symbol wird dabei reintegriert in einen universalen Rahmen symbolischer Assoziationen gleicher Art, bspw. der Symbolkomplex von Sonne und Sonnenkulten, von Mond und Mondmystik oder von Frau, Erde und Fruchtbarkeit.<sup>1</sup>

Corbin folgt gewissen Linien, wie sie Eliade gezogen hat, so gerade der Einsicht in den autonomen Modus der Erkenntnis symbolischer, oder in seinem Begriff und damit mit neuer Nuance: imaginaler Anschauung. Aber er hat darin doch eine ganz eigene Stossrichtung, welche wir als viel innerlicher charakterisieren können. Ihr Prinzip liegt im Seelischen und zur Erkenntnis der Seele und ihrer geistigen Struktur selbst soll sie führen. So kann Corbin im Zusammenhang eines Begriffes, der auch bei Eliade zentral ist, nämlich zur Hierophanie, sagen: „C’est dans l’*âme*, ce n’est pas dans les *choses*, que s’accomplissent les hiérophanies.“<sup>2</sup> Mit was er sich auch beschäftigt, schliesslich kommt er im Spiegel der entfalteten Symbole immer auf die Seele selbst zu sprechen. Anders als Eliade klopft er dazu nicht das ganze Panorama der Religionsgeschichte ab, sondern er beschränkt sich, abgesehen von einigen Abstechern bspw. in den Neuplatonismus, zur Hermetik oder zum protestantischen Spiritualismus, mehr oder weniger auf das iranische Universum, weil hier seiner Meinung nach der Grundarchetyp des Seelischen ohnegleichen zur Darstellung gekommen ist und zu endlosen Meditationen geführt hat. Es geht dabei immer um das Bild, welches seiner Meinung nach die Seele des religiösen Menschen nach aussen hin projiziert, um darin seiner selbst ansichtig zu werden und so über sich selbst zum Anderen seiner selbst zu gelangen. Im Zusammenhang bspw. eines Avicennas haben wir dies gesehen in Auseinandersetzung mit dessen Kosmologie insofern, als in seinen Erzählungen ein Bruch geschieht weg von einem objektivierten kosmologischen System hin zu einem mystischen Aufstieg der Seele, und also eine Umwandlung geschieht von der kosmologischen Funktion der Engel hin zu ihrer soteriologischen. Hier nun nimmt er den Ausgangspunkt beim vorgegebenen Leitthema *Mensch und Erde* und entfaltet in einem ersten Schritt die mazdäische Weltanschauung, wie sie in ihrer visionären Geographie entworfen wurde und wo klar wird, wie die Selbsterkenntnis der Seele eine spirituelle Wissenschaft der Erde mit sich bringt – ist doch nach mazdäischer Anschauung der Erzengel der Erde, *Spenta Armaiti*, zugleich die Mutter des himmlischen Ichs des Menschen, nämlich seiner *Daēnā*. Corbin fasst den Sachverhalt dieser bespiegelnden Selbsterkenntnis deshalb folgendermassen zusammen: „Bref, c’est par cette projection de l’Image d’elle-même, que l’âme opérant ici la transmutation de la Terre matérielle, instaure initialement aussi [une Forme imaginaire de la terre,] une *Imago Terrae* qui lui réfléchît et [lui] annonce sa propre Image, c’est-à-dire une Image dont le Xvarnah est aussi son propre Xvarnah.“<sup>3</sup>

Wie in seinen Darlegungen zu Avicenna, welche ja in etwa zeitgleich erfolgt sind, so entfaltet er also auch hier seine Projektionslehre, welche wir nun im Zusammenhang seiner Ideen zur Welt des Imaginalen schärfer fassen können. Die mazdäische Weltanschauung, in der die Landschaften der Erde mit ihren Bergen, Flüssen und Pflanzen mitsamt den dort sich ereignenden Geschehnissen in einem schillernden Ineinander von sensorisch ‚real‘ und imaginiert ‚imaginal‘ erscheinen, skizziert demnach keine positive Geographie, als vielmehr eine *visionäre* Geographie, deren Kern laut Corbin eine ‚Geosophie‘ ist. Das darin präsente Subjekt als die wahrnehmende Seele wird darin nicht situiert oder verortet, vielmehr wirkt sie selbst situierend und verordnend, indem sie von ihrer Mitte her dem Ganzen eine ihr spezifische Anschauungsgestalt verleiht, welche wesentlich mit ihr selbst korreliert. „Au lieu de ‚tomber‘, d’avoir à *se situer dans* un espace préalable, c’est elle qui ‚spatialise‘, c’est-à-dire qui est l’origine, chaque fois, des références spatiales et en détermine la structure. [C’est pourquoi nous

---

<sup>1</sup> So dargestellt in Mircea ELIADE, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt am Main u.a. 1998 (= *Traité d’histoire des religions*, Paris 1949), wo die einzelnen Kapitel so strukturiert sind.

<sup>2</sup> CORBIN, *Terre Céleste et Corps de Résurrection d’après quelques Traditions Iraniennes*, 119 (47).

<sup>3</sup> Ebd., 111 (40).

n'avons pas ici une représentation empirique, mais une figure-archétype.]“<sup>1</sup> Was sich die mazdäische Seele so *in medio mundi* vorstellt als die sieben Lande (*keshvar*), erscheint damit als eine Art Mandala, welches nicht nach syllogistischer oder dialektischer Manier, sondern auf dem Weg von *ta'wīl* zurück zum Ursprung ihrer selbst führt. Einmal mehr haben wir hier also eine visionäre oder intuitive Art von Philosophie oder besser: Philo-Sophie, welche mehr in der Form einer Exegese als einer Syllogistik operiert und noch mehr schauend meditiert. Was die Seele so ent-deckt, ist ihr eigenes Bild und zwar in dem Masse, wie das rein Sensorische ‚ver-deckt‘ oder besser überlagert oder noch besser: transfiguriert wird. Corbin sieht darin geradezu den Schlüssel zu jeder spirituellen Exegese, sei es die Exegese des Kosmos oder des Buches:<sup>2</sup> „Et c'est là en effet transmuier le texte ([texte] écrit ou [texte] cosmique) en symboles, c'est-à-dire le porter à l'incandescence où la signification cachée transparaît à travers l'enveloppe devenu diaphane.“<sup>3</sup>

Diaphanische Hochauflösung durch ein Heben zur Inkandescenz des bloss Sinnlichen mittels der Kraft der Imagination – das ist der Grundvorgang, den Corbin hier entfaltet! Keine Phantasmagorie der Erde erscheint so, sondern vielmehr eine ‚hochaufgelöste‘ Einsicht in ihr Wesen, welche nicht so sehr auf die Frage nach einem *Was ist sie?*, sondern vielmehr *Wer ist sie?* Antwort gibt.<sup>4</sup> Der Ort dieser Erscheinung ist damit angezeigt und mit dieser Anzeige berühren wir eine beliebte Wendung Corbins gerade im Zusammenhang des *mundus imaginalis*, insofern er immer wieder auf den Ort verweisen möchte, *wo* dies alles *stattfindet*, nämlich *woanders*, als man annehmen würde.<sup>5</sup> Anders als nach neuzeitlicher Geistesart des westlichen Menschen, wonach es für sicheres Wissen nur noch die beiden Quellen der äusseren Empirie und der unpersönlichen Abstraktion gebe, liegt hier jene spezifische Anschauungs-gestalt der Erde im Zentrum, welche nicht minder real und auch nicht von geringerem Erkenntniswert ist – im Gegenteil!<sup>6</sup> Denn was hier geschaut wird, ist unlösbar mit dem personhaften Charakter einer Seele verbunden, bleibt damit im Unterschied zu einer sinnlichen oder abstrakten Erkenntnis eng mit ihr verbunden und hat eben dadurch ihren Ort wesentlich im Seelischen, als zwischen dem Sinnlichen und Abstrakten liegend. Einer Philosophie der Selbsterkenntnis verpflichtet und damit mit einem bis zu seinem Lebensende nie verklungenen Imperativ zum Personalismus verbunden, schreibt Corbin deshalb: „Rencontrer la Terre non point comme un ensemble de faits physiques, mais dans la personne de son Ange, c'est là un événement essentiellement psychique qui ne peut 'avoir lieu' ni dans le monde des concepts abstraits impersonnels, ni sur le plan des simples données sensibles. Il faut que la Terre soit perçue non point par les sens, mais par une Image primordiale, et parce que cette Image porte les traits d'une figure personnelle, elle s'avèrera comme ‚symbolisant avec‘ la propre Image de soi-même que l'âme porte en son fond intime.“<sup>7</sup> Die *Imago Terrae* ist also Spiegel der *Imago Animae*.<sup>8</sup> Erscheint die Erde in der Anschauung der mazdäischen Seele als ein Engel, so ist dies ein Reflex ihrer eigenen Angelizität, wobei das entscheidende Medium solcher Erkenntnis die Imagination ist und ihr Ort in der Seele selbst liegt. Denn die Seele hält ein Bild in sich bereit, welches jedem sinnlichen Datum vorausgeht und ist also *a priori*, d.h. jeder Erfahrung vorausgehend bzw. *archetypisch*, d.h. das Muster der

<sup>1</sup> Ebd., 116 (45). Vgl. auch S. 113 (42): „les plantes, les eaux, les montagnes sont transmuées en symboles, c'est-à-dire perçues par l'organe d'une Image [resp. Forme imaginaire] qui est elle-même la présence d'un état visionnaire [, et par là même sont toutes perçues *in mundo imaginali* [sic.!]].“

<sup>2</sup> Vgl. auch ebd., 107 (38): „Celle-ci [Cette Imagination] ne *construit* pas de l'irréel, elle *dévoile* le réel caché; son action est en somme celle du *ta'wīl*, l'exégèse spirituelle [pratiquée par tous les Spirituels de l'Islam et] dont la méditation alchimique est un cas privilégié: occulter l'apparent, manifester le caché.“

<sup>3</sup> Ebd., 117 (45).

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 99 (32).

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 99 (32).

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 106f. (37f.).

<sup>7</sup> Ebd., 99 (32).

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 134 (57).



Erfahrung aktiv mitgestaltend.<sup>1</sup> Die Imagination ist damit ein eigenes Organ, wobei das Organ näherhin als ein Archetypbild zu fassen ist, sodass er über sie auch schreiben kann: „elle percevra à sa manière propre: son organe, ce n’est pas une faculté sensible, c’est une *Image-archétype* [resp. Forme imaginaire] qu’elle possède dès l’origine, sans avoir eu à la dériver de quelque perception extérieure. Et le propre de cette Image [resp. Forme imaginaire] sera justement d’opérer la transmutation des données sensibles, leur résolution en la pureté du monde subtil, pour les restituer en symboles à déchiffrer, et dont le ‘chiffre’ est le propre chiffre de l’âme. Cette perception par l’Imagination équivaut donc à une ‘dématisation’; elle change en un pur miroir, en une transparence spirituelle, la donnée physique imposée aux sens“<sup>2</sup>.

Geschieht so die Hierophanie nicht in den Dingen, sondern in der Seele, so ist sie zugleich Ausdruck ihrer eigenen Natur. Corbin weist darauf u.a. hin, wonach der Schlüssel (chiffre) in der Seele selbst liege und womit er auf die psycho-spirituelle Struktur des Menschen verweist, welche mit der bereits bekannten Differenzierung in einen *menōk*- und einen *gētīk*-Zustand zu tun hat: Alles besteht in einem sichtbaren und unsichtbaren, einem dichten und subtilen oder irdischen und himmlischen Zustand, der Mensch wie auch die Erde selbst. In dieser Unterscheidung liegt der eigentliche Grund für jene eigentümliche Wahrnehmung, wonach nicht mehr ein Ding, sondern eine Person erfahren wird, nämlich der Engel der Erde. Solche Wahrnehmung entstammt nichts Imaginärem, sondern vielmehr der „*Imaginatio vera*“ oder dem „*astrum in homine*“<sup>3</sup>. Diese Art der Erfahrung steht dabei in direktem Zusammenhang mit der Erweckung zum subtilen Zustand selbst, mit der Lichtwerdung des Menschen. Und es ist eben dieses Licht (*Chvarenah*), in dem die Welt für den Menschen durchsichtig oder durchscheinend wird.<sup>4</sup> Corbin schreibt: „Cette Lumière-de-Gloire qui est l’Image-archétype [resp. la Forme imaginaire] de l’âme mazdéenne, c’est elle en effet qui est l’organe par lequel l’âme perçoit le monde de lumière qui lui est homogène, et par lequel elle opère [...] la transmutation des données physiques [...]. C’est cette Image [resp. Forme imaginaire] même que l’âme projette dans les êtres et les choses, les portant à l’incandescence de ce Feu victorial dont l’âme mazdéenne a embrasé toute la Création“<sup>5</sup>. Damit kommen wir schliesslich auf den inneren Zusammenhang von Erde und Seele zu sprechen, die eigentliche Geosophie bzw. das *sacramentum Terrae*, wie Corbin es auch nennt.<sup>6</sup> Die Klammer dieses Mysteriums ist dabei im Heilsplan zu suchen, wie sich ihn der Mazdäismus im *frashkart* (der ‚Frischmachung‘) als die Wiederherstellung oder Transfiguration der ganzen Schöpfung zu ihrem vollendeten Zustand vorstellt und u.a. im mazdäischen Gebet zum Ausdruck kommt, welche in den vielfachen Li-

<sup>1</sup> Beide Begriffe liefert Corbin in einem Zug, vgl. ebd. 127 (52): „Nous pouvons alors dire ceci: *Imago Terrae* signifie, avec [resp. en même temps que] l’organe même de perception, ce qui est perçu des aspects et des figures de la Terre, non plus simplement par les sens ni comme données sensibles empiriques, mais par [la Forme imaginaire,] l’Image-archétype, [l’Image] *a priori* de l’âme elle-même. La Terre est alors une vision [resp. *vision*], et la géographie une *géographie visionnaire* [, une ‘géographie imaginaire’].“ Oder 102 (34): „L’univers ainsi imaginé, libre à l’égard des données sensibles trompeuses et caduques, est donc une fonction de la pure Imagination transcendante et ne relève que de ses catégories, lesquelles sont des Images-archétypes *a priori*.“

<sup>2</sup> Ebd., 107 (38). Vgl. auch S. 118 (47).

<sup>3</sup> Ebd., 107 (37).

<sup>4</sup> Zum *Chvarenah*, vgl. ebd., 109f. (39f.): „Entre en jeu ici une Énergie qui sacralise aussi bien l’état *mênōk* que l’état *gētīk* de l’être, et dont la représentation est si fondamentale pour toute la vision mazdéenne du monde, qu’elle passa intégralement dans la restauration philosophique qui fut l’œuvre de Sohrawardī. Cette Énergie est à l’œuvre depuis l’instant initial de la formation du monde jusqu’à l’acte final annoncé et pressenti sous le terme technique de *Frashkart* [...]. Elle est l’Énergie de lumière sacrale qui cohère leur être, qui mesure à la fois la puissance et le destin impartis à un être, qui assure aux êtres de lumière la victoire contre la corruption et la mort [...]. Elle est donc associée essentiellement aux espérances eschatologiques“.

<sup>5</sup> Ebd., 111 (40).

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 112, 135ff. (41 und 58ff.).

turgien ihren Platz hat: ‚Mögen wir zu denjenigen gehören, welche die Verwandlung der Erde herbeiführen.‘ (Yasna XXX,9).<sup>1</sup> Diese Verwandlung der Erde hat nämlich ihr reziprokes Äquivalent im zunehmenden Licht des Menschen (*Chvarenah*), was schliesslich zur Geburt seines himmlischen Ichs, seiner *Daēnā*, führen soll, sodass Corbin gegen Ende des ersten Teils seiner Darlegung sagen kann: „Naissance au Moi céleste et Transfiguration de la Terre composent le cycle de ce que nous avons essayé de décrire ici comme une ‚géo-sophie‘.“<sup>2</sup> Eine zentrale Rolle hierbei spielt die bereits erwähnte *Spenta Armaiti*, unter deren Obhut einerseits die Erde steht und welche andererseits aber auch als Mutter der *Daēnā* imaginiert wird und einer jener zoroastrischen Erzengel ist, welche die Siebenschaft der *Amahraspands* ausmachen. Den Begriff der Geosophie sieht Corbin dabei in direktem Zusammenhang mit dem Namen von *Spenta Armaiti* selbst, ist sie doch die Sophia bzw. der weibliche Engel der Erde, und habe doch einst Plutarch selbst ihren Namen völlig zurecht mit Sophia übersetzt.<sup>3</sup> Sie bildet sozusagen den Stoff, aus dem die *Daēnā* der menschlichen Individuen geformt werden und ist damit die Matrix des menschlichen Auferstehungsleibes. Von hier her erklärt sich auch der spätere Begriff der *Spendarmatīkih*, ein abstrakter Begriff im Pahlavi, den Corbin als Sophianität wiedergibt und denjenigen Sachverhalt bezeichnet, wonach ein Mensch diejenige Natur annimmt, die es ihm ermöglicht, die Erde und sich selbst in diesem höheren Zustand wahrzunehmen und zu restituieren.<sup>4</sup> Von hier her erklärt sich schliesslich auch der zunächst schwer zugängliche Titel seines Eranos-Beitrags, welcher ursprünglich *Terre Céleste et Corps de Résurrection* und in der entsprechenden, späteren Monographie: *Corps spirituel et Terre céleste* lautet.

Es versteht sich von selbst, dass die Darlegungen Corbins weit komplexer sind, als wir sie hier darzustellen vermochten – gerade was die verschiedenen Figuren wie die geschwisterlichen Zamyat, Ardvishura oder Ushidarena mit ihren Korrelationen innerhalb der mazdäisch imaginierten Landschaft betreffen. Es sei hier aber eine Art Zusammenfassung dieses faszinierenden und in einer Art visionärer Sprache verfassten Textes wiedergegeben: „L’Imagination active perçoit, se montre à elle-même une autre Terre que cette Terre qui est visible à l’expérience sensible commune. Cette autre Terre, c’est la Terre qu’irradie et que transfigure le Xvarnah. [...] phénoménologiquement, nous devons la comprendre comme étant à la fois la Lumière céleste qui constitue, nimbe et illumine l’âme, et comme l’Image primordiale d’elle-même que l’âme projette, et qui est ainsi l’organe par lequel elle se montre à elle-même les choses terrestres transfigurées, ou dans l’attente de la Transfiguration finale. [...] C’est dans l’âme portée à l’incandescence par cette Lumière-de-Gloire, avec laquelle finalement elle s’identifie, qu’il devient possible de voir, comme Fechner, que ‘la Terre est un Ange’, ou plutôt que la Terre soit vue en sa personne céleste, et que soient vus, par et avec celle-ci, tous les Anges féminins de la Terre, comme ‘sœurs’ ou comme ‘mère’ de l’Ange Daēnā, le Moi céleste, *Anima caelestis*. C’est parce que l’Image de la Terre est imaginée à l’Image de l’âme qu’elle se révèle ici sous la forme d’un Ange; leur homologie se révèle dans la parenté même de leurs Anges.“<sup>5</sup> Wenn wir diesen wichtigen Text, besonders seinen ersten Teil, schliesslich zu überblicken und in den Zusammenhang der Begriffs- und Konzeptentwicklung zu stellen versuchen, so tritt klar zutage, dass es an diesem Punkt war, wo Corbin zum ersten Mal das ganze Thema rund um das Imaginale in seinen Grundzügen fasste. Mit den ergänzenden Klammerbemerkungen ist dabei einerseits zutage getreten, dass sich seine Begrifflichkeit zwar noch entwickeln sollte – insbesondere vom „Image (archétype)“ zur „Forme Imaginale“ –, dass aber andererseits aufgrund der nur geringfügigen Veränderungen schon eine erstaunliche Stabilität der Anschauung auszumachen ist.

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 111 (41): „Et tel est le sens profond de la prière mazdéenne maintes fois répétée au cours des liturgies: ‘Puissions-nous être ceux qui opéreront la Transfiguration de la Terre’ (Yasna 30:9).“

<sup>2</sup> Ebd., 150 (66).

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 135 bzw. FN 84 und 93 (58 bzw. FN 83 und 92).

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 138f. (59).

<sup>5</sup> Ebd., 127f. (52).

#### 4.3.4. Die kreativen Imaginationen bei Ibn 'Arabī

Im Zusammenhang der Imagination darf ein Name natürlich nicht fehlen, und das ist Ibn 'Arabī, der eigentliche Meister der Imagination. Damit ist hier zugleich eine Art blinder Fleck Corbins benannt, denn Ibn 'Arabī war weder Schiit noch Iraner! Wie wir aber gesehen haben, hebt er diese Spannung u.a. damit auf, dass die Gedankenwelt desjenigen, der in den Osten pilgerte, im geistigen Universum Irans auf sehr fruchtbaren Boden gefallen ist, weshalb Corbin ihn denn auch aufnimmt in seine Anthologie von Texten rund um das Thema der Imagination, welche eigentlich unter dem Stichwort Iran steht.<sup>1</sup> In derselben Arbeit, welche wir schon in einem anderen Zusammenhang behandelt haben, taucht denn auch der Begriff der Imagination auf zentrale Weise auf.<sup>2</sup> Haben wir soeben von der imaginalen Wahrnehmung als einem Schlüssel der Welt- und Selbsterkenntnis gesprochen, so umfasst die Imagination hier nun einen alles umfassenden Horizont, ja, sie wird zum Schlüsselbegriff einer ganzen Theogonie, Kosmogonie und Psychologie, insofern nämlich bei Ibn 'Arabī sich die ganze Existenz im Sinne eines *barzakh*, d.h. einer projektiven Schranke zwischen absolutem Sein (*wujūd*) und Nichtsein, als Imagination Gottes ausspielt.<sup>3</sup> Dieses ‚Phänomen der Welt‘ ausbuchstabierend, geht es Corbin hier wesentlich um eine Rehabilitierung der Imagination als einer legitimen noetischen Fakultät zur kreativen Schöpfung sinnhafter Existenz.<sup>4</sup> Jedoch hat seiner Meinung nach die Imagination heutzutage nicht mehr diesen Stellenwert, vielmehr wird deren Werk eben pejorativ als imaginär bezeichnet. Natürlich spricht man auch heute noch von Kreativität, welche ihre Quelle in der Imagination hat und sie verwirklicht sieht bspw. in der Kunst. Damit ist aber noch nicht die zugrundeliegende Frage nach dem Sinn dieser Kraft im Menschen beantwortet, welche offenbar darauf aus ist, die gegebene weltliche Situation und damit auch die Verslossenheit der Ichheit zu übersteigen. Corbin fragt deshalb: „quel est le sens du besoin créateur de l'homme? Ces objets eux-mêmes [bspw. Kunstwerke] prennent place dans un certain monde, mais leur apparition et leur signification procèdent en premier lieu du monde intérieur où ils furent conçus; ce n'est rien de moins que ce monde, ou plutôt la création de ce monde intérieur, qui puisse être à la dimension de l'activité créatrice de l'homme, et qui par là fournisse une indication quant au sens de sa créativité et quant à l'organe créateur qui est l'Imagination. Dès lors aussi, tout va dépendre du degré de réalité que l'on reconnaîtra à cet univers imaginé; et partant quel pouvoir réel on reconnaîtra à l'Imagination qui l'imagine; mais à leur tour l'une et l'autre question dépendent de l'idée que l'on se fait de la création et de l'acte créateur.“<sup>5</sup> Tatsächlich besteht heute in einer agnostisch gestimmten Welt die vielfach anzutreffende Neigung, die Vorstellung eines Schöpfergottes selbst als Schöpfung der menschlichen Imagination abzutun, was denn nichts anderes heißen soll, sie als imaginär und das heißt als unwirklich zu diskreditieren. So wie die alte Vorstellung einer Schöpfung *ex nihilo* konzipiert wurde, so ist sie hier unter dem Zeichen des agnostischen Reflexes zu einer Schöpfung aus dem Nichts, d.h. zur Sinnlosigkeit verkommen. Und Corbin erwägt, ob nicht eben

---

<sup>1</sup> Vgl. DERS., *Corps spirituel et Terre céleste*, 164ff.

<sup>2</sup> So v.a. im zweiten Teil, vgl. DERS., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, 133ff.

<sup>3</sup> Vgl. bspw. CHITTICK, *The Sufi path of knowledge*, 112ff. Auf S. 113 schreibt er: „The more deeply we delve into our own imagination, the more clearly we see that its characteristics coincide with those of existence itself. Just as our imagination is the *barzakh* between our spirits and bodies, so also existence is the *barzakh* between Being and nothingness. Everything that we observe in imagination on a microcosmic scale takes place on a macrocosmic scale in the Nondelimited World of Imagination, which is existence. Just as the world we observe in dreams is spiritual and corporeal, intelligible and sensory, meaning and form, so also the world that God observes in His 'dream' is built of Being and nothingness. When we wake up and want to understand our dreams, we try to interpret them or go to an interpreter to do this for us. So also, when we die and thereby 'wake up' to the cosmic dream of God, we will find the interpretation of our dream (even though that 'waking up' is itself another stage in the cosmic dream.)“

<sup>4</sup> Vgl. Corbin im Epilog: „Là même, nous pouvons saisir combien nous sommes imaginativement et spirituellement désarmés, par comparaison avec les Spirituels dont nous venons d'évoquer les certitudes au cours de ces pages.“ (CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, 210).

<sup>5</sup> Ebd., 134.

gerade jene *ex nihilo*-Konzeption zu einer solchen Aushöhlung hat führen können.<sup>1</sup> Denn wenn man demgegenüber jene Konzeption in Augenschein nimmt, bei der die Imagination zu höchsten Ehren gekommen ist wie im Falle Ibn 'Arabī, so zeigt sich, dass Schöpfung hier theophanisch (*tajallī*) gedacht wird, d.h. als eine Schöpfung, die nicht etwa aus dem Nichts hervorgegangen ist, sondern vielmehr Ausdruck der Imagination von Gottes ewiger Potentialität als seinem verborgenen Schatz ist. Sehnsucht ist damit nicht eine Qualität, welche dem Geschöpf allein zugeschrieben, sondern in Gott selbst hinein verlagert und dort zur eigentlichen Quelle seiner ganzen Kreativität und damit seiner Schöpfung wird.<sup>2</sup>

Es ist solch konzipierte theophanische Imagination, in und durch die sich Gott in seinem unergründlichen Wesen verschleiert und eben damit zugleich auch offenbart nach Massgabe ihrer Transparenz. Bei Ibn 'Arabī geht dies nun so weit und tief, dass die menschliche Imagination selbst in eben diese göttliche aufgehoben wird, insofern sie ja selbst Teil der göttlichen Imagination ist. Das Bild von Gott, welches sich der Mensch vorzüglich im Gebet imaginiert, ist damit nichts Imaginäres im Sinne einer Unwirklichkeit, sondern selbst eine Theophanie Gottes nach Massgabe der imaginativen Kraft im Menschen selbst und also einer der Orte, wo Gott sich selbst in seiner Potentialität offenbart. So schreibt Corbin: „L'Imagination active est essentiellement l'organe des théophanies, parce qu'elle est l'organe de la Création, et que la Création est essentiellement théophanie. Aussi bien, avons-nous dit, dans la mesure même où l'Être Divin est Créateur parce qu'il a voulu se connaître dans des êtres qui le connaissent, il est impossible de dire que l'Imagination soit 'illusoire', puisqu'elle est l'organe et la substance de cette auto-révélation. Notre être manifesté est cette Imagination divine; notre propre Imagination est Imagination dans la sienne.“<sup>3</sup> Theophanische Imagination meint also einerseits diejenige göttliche kreative Imagination, welche den Kosmos imaginiert, anderseits diejenige kreatürliche Imagination, welche den Schöpfer imaginiert. Nun hat dies natürlich weitreichende Konsequenzen, deren Komplexität hier auf einen Begriff bezogen und beschränkt werden soll, welcher bei Corbin im Zusammenhang der medialen Welt bereits aufgetaucht ist, nämlich die *coincidentia oppositorum*. Der Zusammenfall der Gegensätze ist zunächst damit gegeben, weil sich Gott in seiner kreativen Imagination als dem intermediären Ort seiner Erscheinung zugleich verschleiert wie auch offenbart. Denn Gott kann aus dem ewigen Geheimnis seiner Unergründlichkeit nur hervortreten, indem er dem Gestaltlosen Gestalt gibt, in deren Erscheinung er sich einerseits zeigt und in deren Begrenzung er sich anderseits zugleich verbirgt. Alles, was deshalb im göttlichen Universum aufscheint, ist zugleich Er und nicht Er (*huwa lā huwa*).<sup>4</sup> Ibn 'Arabī System deshalb als platten, d.h. existenziellen Monismus zu kennzeichnen, greift deshalb viel zu kurz. Corbin spricht lieber von einem essentiellen Monismus, wonach alles Ausdruck göttlichen Wesens ist, zugleich aber verschleiert wird, bedingt durch die fundamental duale Struktur der *unio sympathetica* zwischen Schöpfer und Geschöpf (*ḥaqq* und *khalq*), Göttlichkeit und Menschlichkeit (*lāhūt* und *nāsūt*), Herr und Vasall (*rabb* und *'abd*).<sup>5</sup> Weit entfernt von der Konzeption einer hypostatischen Union, muss man hier, doketisch denkend, von einer theophanischen Union ausgehen, bei der ein Wesen die epiphanische Form, d.h. der Erscheinungsort (*mazhar*) ihres göttlichen Archetypen, d.h. in diesem Falle eines göttlichen Namens ist. Was Gott so als eine *coincidentia oppositorum*, typifiziert in jedem Schöpfungsakt, hervorbringt, ist nicht etwa eine Schöpfung aus dem Nichts, sondern theophaner Ausdruck seiner selbst (*tajallī*), womit seiner Ausdruckspotentialität aber auch keine Grenzen gesetzt sind, denn zwischen den beiden Polen gibt es eine unendliche Abstufung imaginativer Fassungen. „C'est parce que le monde est Imagination théophanique, qu'il est constitué d'apparitions' demandant à l'être interprétées et dépassées. Mais alors aussi c'est par la seule Imagi-

---

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 135f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 137f.

<sup>3</sup> Ebd., 142.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 140.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 154ff.

nation active que la conscience, éveillée à la vraie nature du monde comme 'apparition', peut en dépasser les données, et par là se rendre apte à de nouvelles théophanies, c'est-à-dire à une ascension continue. L'opération imaginative initiale sera de typifier (*tamthîl*) les réalités immatérielles et spirituelles dans les formes extérieures ou sensibles, celles-ci devenant alors le 'chiffre' de ce qu'elles manifestent. L'Imagination reste ensuite la motrice de ce *ta'wîl* qui est *ascension continue de l'âme*. En bref, parce qu'il y a de l'Imagination, il y a du *ta'wîl*; parce qu'il y a du *ta'wîl*, il y a du symbolisme; parce qu'il y a du symbolisme, il y a deux dimensions dans les êtres."<sup>1</sup>

Wenn es heisst, dass es die Imagination allein ist, welche die überschreitende Funktion zu erfüllen vermag, so bedeutet dies zugleich, dass dies weder die sinnliche noch die intellektuelle noetische Fakultät vermöchten. Vielmehr haben diese die Tendenz, ein sensorisches oder konzeptuelles Datum einzufrieden und es damit seiner symbolischen Funktion zu berauben, womit es seine theophanische Transparenz verliert.<sup>2</sup> Dies ist besonders bei doktrinalen Fassungen Gottes von Bedeutung, wo ein ,im Glauben erschaffener Gott'<sup>3</sup>, d.h. ein in einem einst lebendigen Glauben imaginierter Gott als Teil göttlicher Imagination, eingefroren und zur kollektiven Norm geworden ist, durch welche alle Teile dieses Kollektivs in gleichen Abstand kommen zu diesem als höchstem Seienden deklarierten Gott.<sup>4</sup> „Investi des Noms et des Attributs estimés les plus dignes de lui, il est *Summum Ens* au-delà duquel plus rien n'est à imaginer. Dépouillée de sa fonction transcendante, l'Imagination active ne semble plus sécréter que de l'irréel, de l'imaginaire', parce qu'elle est dès lors isolée, comme l'est de son créateur une créature créée *ex nihilo*."<sup>5</sup> Nach Ibn 'Arabî ist dies v.a. bei einer bestimmten Klasse von Gläubigen der Fall, nämlich den Verfechtern des rationalen Intellekts (*aṣḥāb al-'uqūl*), d.h. den Theologen oder Mutakallimūn, welche ein bestimmtes Gottesbild im Dogma eingefroren, bzw. verknotet – nichts anderes heisst ,Dogma' in der arabischen Wortwurzel<sup>6</sup> – haben und kraft der Vernunft die absolute Transzendenz Gottes bekräftigen, womit jeglicher Verbildlichung ein Riegel geschoben wird.<sup>7</sup> Der Gott, welcher so argumentativ begründet bzw. verschlossen wird, ist ein Gott der Gedanken, in denen er selbst abwesend wird und als Vision einer Augenzeugenschaft erlischt. Dieser Klasse von Gläubigen stellt Ibn 'Arabî mit den Schülern der Wissenschaft des Herzens (*aṣḥāb al-qulūb*) und den einfachen Gläubigen (*mu'minūn*) zwei weitere Gruppen gegenüber, welche trotz des Unterschiedes ihrer Glaubenstiefe bzw. visionären Augenzeugenschaft doch etwas gemein haben gegenüber den Theologen: Sie machen sich nämlich ein Bild von Gott, was die Theologen sich selbst und andern verbieten.

Corbin legt im Selbstverständnis und im Anschluss an Ibn 'Arabî den Schwerpunkt natürlich ganz auf die Gnostiker als die Schüler der Herzenswissenschaft, welche in der Spannung einer weiteren bzw. folgerichtigen *coincidentia oppositorum* leben, nämlich einerseits dem koranischen Postulat von Gottes Unsichtbarkeit einerseits und einem zentralen Hadithen andererseits, wonach der Prophet seinen Herrn in der Form überwältigender Schönheit geschaut habe.<sup>8</sup> Es sind dies die beiden ,Augen', mit

<sup>1</sup> Ebd., 155. William Chittick macht jedoch klar, dass Corbin in seiner Fixierung auf die Schia den Begriff von *ta'wîl* zu Unrecht in die Gedankenwelt von Ibn 'Arabî einführt, wenngleich er natürlich auch interpretierte: „One cannot object to Corbin for saying that Ibn al-'Arabî interprets the verses of the Koran, but one can object to his choosing the word *ta'wîl* to designate the process“. (CHITTICK, *The Sufi path of knowledge*, 199) Desgleichen betont Chittick, dass Corbins Spekulationen über eine mögliche Verbindung zwischen der Schia und Ibn 'Arabî in dessen Schriften keinen Anhalt haben, vgl. ebd., 199 und 402 FN 13.

<sup>2</sup> Vgl. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, 144.

<sup>3</sup> Ebd., 145: „Dieu créé dans la croyance“.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 143, wo Corbin einen solchen Monotheismus als „monothéisme monolithique, abstrait et unilatéral“ bezeichnet.

<sup>5</sup> Ebd., 144f.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 148 bzw. 257 FN 185. Knoten (*'oqda*) und Dogma (*'aqida*) gehen auf dieselbe Wortwurzel *'qd* zurück, was soviel wie knüpfen, verknüpfen, schliessen, folgern bedeutet.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 171.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 203ff.

welchen ein wahrer Gnostiker seinen Weg erhellt, und welche damit das nötige Gleichgewicht göttlicher Erkenntnis gewährleisten, nämlich das Auge des Intellekts, welches die Unvergleichbarkeit Gottes bezeugt und das Auge der Imagination, welches die Vergleichbarkeit Gottes schaut.<sup>1</sup> Corbin legt seinen Schwerpunkt auf letzteres und betont mit eben diesen Gnostikern diejenigen, welche nach Ibn 'Arabî den wahren Schlüssel der ‚Religionswissenschaft‘ besitzen.<sup>2</sup> Diese nämlich haben das wahre Potential des menschlichen Herzens als eines subtilen Organs erkannt, wobei Corbin geradezu von seiner ‚theandrischen Funktion‘ spricht, ist es doch der Ort, worin Gott sich selbst offenbart.<sup>3</sup> Es ist hier, in der Imagination des Herzens, d.h. in seiner kreativen Kraft (*himma*) zur imaginalen Formbildung,<sup>4</sup> wo jener erwähnte kontinuierliche Aufstieg der menschlichen Seele stattfindet in immer tieferen Fassungen Gottes, „commençant avec le dénouement du nœud (*'aqd*) des croyances dogmatiques (*i'tiqâd*), lorsque la science dogmatique (*'ilm al- i'tiqâd*) fait place à la science de vision (*'ilm shohûdi*)“<sup>5</sup>. Hier im Herzen als dem Ort der Imagination geschieht für Corbin das Entscheidende insofern, als sich die dogmatische Lehre wieder in ein Symbol verwandelt und die Opazität der Transparenz Platz macht, was im eigentlichen Sinne einer Auferstehung gleichkommt: „Comprendre le dogme comme un *mazhar*, un symbole, c'est en ‚dénouer‘ le dogmatisme, et la Résurrection, l'autre monde, c'est cela, ou plutôt, *cela l'est déjà*. Et c'est pourquoi Ibn 'Arabî déclare: ‚La connaissance de Dieu n'a pas de limite, puisqu'elle s'alimente aux formes théophaniques de l'être qui sont en perpétuelle métamorphose, et alors que la récurrence de la Création, laquelle signifie ces métamorphoses des théophanies [...] est la règle même de l'être“<sup>6</sup>. Währenddem dogmatisch Gläubige aus Unwissenheit über die kontinuierlichen Metamorphosen göttlicher Theophanien an eben der Form festhalten, welche allein ihr Glaube offenbart und damit andere Formen als unwahr abtun und diese ab und an bekämpfen, so erkennt in diesen der Gnostiker, durch die Auflockerung dogmatischer Knoten kraft der Kreativität seines Herzens, verschiedene Ansichten des einen Gottes bzw. Benennungen des einen Gottes – oder kurz und

<sup>1</sup> Während Corbin in seiner Studie v.a. letzteres betont, so weist Chittick mit allem Nachdruck immer wieder auf dieses fundamentale Gleichgewicht in der Gedankenwelt Ibn 'Arabîs hin, vgl. bspw. William C. CHITTICK, *Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity*, New York 1994, 23ff.: „The position of incomparability was affirmed by theologians long before Ibn al-'Arabî, and he accepts it as true. However, he points out that this description of the divine Reality does not provide a full picture of *wujûd*, because it does not account satisfactorily for the 'signs' of God that appear in the cosmos and in scripture. In fact, says the Shaykh, the theologians based their analysis of the divine nature on rational analysis, and reason (*'aql*) understands only what God is not. [...] If rational thought tends to negate attributes from God and affirms His incomparability, 'imagination' (*khayâl*) has the power to grasp God's similarity (*tashbîh*). The Shaykh devotes hundreds of pages to contrasting these two ways of gaining knowledge. His constant theme is that perfect knowledge of God demands that He be recognized as both incomparable and similar: God in Himself – absolute *wujûd* – is incomparable with all existent things, but *wujûd* makes its properties manifest in the cosmos, and in this respect God is somehow similar to the created things.“ (24).

<sup>2</sup> Vgl. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, 147.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 165: „On pourrait même parler ici également de sa fonction 'théandrique', puisque sa suprême vision sera celle de la Forme du Dieu (*sûrat al-Haqq*), et cela parce que le cœur du gnostique est l'œil, l'organe par lequel Dieu se connaît lui-même, se révèle à lui-même dans les formes de ses épiphanies [...]. Il est simultanément vrai de dire que le gnostique, comme Homme Parfait, est le foyer de la conscience divine de Dieu, et que Dieu est le foyer et l'essence de la conscience du gnostique“.

<sup>4</sup> Zur *himma* vgl. ebd., 165ff. Im Unterschied zu *wahm*, einer imaginativen Fähigkeit der Repräsentation im Innern des Subjekts, bezeichnet *himma* eine projektive Kraft, welche vom Subjekt losgelöste imaginale Formen erschafft: „Dans le cas de gnostique (*'ârîf*), l'Imagination active est au service de la *himma* qui, par sa concentration, est à même de créer des objets, de produire des changements dans le monde extérieur. Autrement dit: grâce à l'Imagination active, le cœur du gnostique projette ce qui se trouve réfléchi en lui (ce dont il est le miroir), et l'objet sur lequel il concentre ainsi sa puissance créatrice, sa méditation imaginante, fait son *apparition* comme ayant une réalité extérieure, extramentale.“ (166f.).

<sup>5</sup> Ebd., 153.

<sup>6</sup> Ebd., 148. Vgl. auch S. 145.

bündig auf den Punkt gebracht: „Pour celui-ci, ce sont toutes les croyances qui deviennent alors autant de visions théophaniques dans lesquelles il contemple l'Être Divin“<sup>1</sup>.

Hat der Gnostiker so den Schlüssel der ‚Religionswissenschaft‘ in der Hand, indem er die verschiedenen Glaubensformen als verschiedene Formen der Gottesansicht oder Gottesbenennung betrachtet, so hält er doch zugleich fest an derjenigen Theophanie, welche sich aufgrund seines eigenen Wesens ergibt.<sup>2</sup> Es ist an diesem Punkt, an dem der ‚Getreue der Liebe‘ in Anbindung an seinen Herrn sich immer mehr loslöst von der kollektiven Norm eines Gottesbildes und sich jener Form Gottes (*ṣūrat al-ḥaqq*) kontinuierlich und in wachsendem Masse öffnet, deren Behältnis er selbst ist. „C'est que cette vision ne lui est plus donnée sous la forme de telle ou telle croyance prescrite et imposée par telle ou telle collectivité religieuse ou sociale. Ce qui se montre au gnostique, c'est la forme sous laquelle lui-même est connu de Celui qui évoqua son être, c'est-à-dire son *heccéité* éternelle, celle qui Le connaît sous la forme où Lui-même la connaît.“<sup>3</sup> Corbin macht diesen Prozess der Individualisierung insbesondere am ‚theophanischen Gebet‘ sichtbar, wie es Ibn 'Arabī anhand der *Fātiḥa* auslegt nicht als ein Gebet an die göttliche Essenz, sondern als einen intimen Dialog zwischen dem Getreuen und seinem Herrn.<sup>4</sup> Hier im Gebet findet die kreative Imagination zu ihrer höchsten Blüte, denn wie das Gebet Gottes darin besteht, aus seiner Verborgtheit heraus bekannt zu werden, so erfüllt sich eben dies im Gebet des Menschen, der sich Gott imaginiert und dieser hierin in immer höheren Formen entsprechend der Kapazität des menschlichen Herzens in ihm und durch es in Erscheinung tritt. Die Funktion des Gebets ist hier also weit davon entfernt, sich im Erbitten bestimmter Güter zu erschöpfen. Vielmehr steht das so verstandene theophanische Gebet im Herzen der dualen Struktur der *unio sympathetica* als einer *coincidentia oppositorum* und färbt den Seinsmodus eines Wesens dahingehend, dass in diesem ein göttlicher Name seine *significatio passiva* findet.<sup>5</sup> „L'Être Divin a besoin de son fidèle pour se manifester; réciproquement, ce dernier a besoin de lui pour être investi de l'existence. En ce sens, c'est son *être* même, la capacité même de son être, qui est sa Prière [...], l'être de son heccéité demandant l'actuation plénière, intégrale; or cette demande implique son exaucement même, puisqu'elle n'est rien d'autre que le vœu exprimé par la Divinité encore cachée dans sa solitude d'inconnaissance: 'J'étais un Trésor caché, j'ai aspiré à être connu.'“<sup>6</sup>

Dies wäre stark vereinfacht die Rolle, welche die Imagination bei Ibn 'Arabī nach Corbin spielt. Nebst den bereits erwähnten Anfragen Chitticks an Corbins Interpretation von Ibn 'Arabīs Metaphysik der Imagination, betont ersterer aber auch das Verdienst Corbins, diese Wirklichkeitsebene überhaupt erst zurück in die Diskussion gebracht zu haben. Chittick schreibt deshalb: „Once we lose sight of the imaginal nature of certain realities, the true import of a great body of mythic and religious teachings slips from our grasp. [...] By granting an independent ontological status to imagination and seeing the visionary realm as the self-revelation of God, Islamic philosophy has gone against the mainstream of Western thought. [...] Corbin performed the great service of introducing the Western world to many uniquely Islamic ways of expressing philosophical positions, but it is beyond the capacity of a single individual to bring out everything worthy of consideration. Moreover, in his zeal to revive the honor due to the imaginal realm, Corbin tended to de-emphasize the cornerstone of Islamic teachings, *tawḥīd*, the 'declaration of God's Unity'. It is as if Corbin was so entranced by the recovery of the imaginal that he had difficulty seeing beyond it.“<sup>7</sup> Ein Muster, wie wir es bereits kennen, wird aber auch

<sup>1</sup> Ebd., 147. Vgl. dazu auch CHITTICK, *Imaginal Worlds*, 138ff.

<sup>2</sup> Man könnte sich hier geradezu an jene Formel erinnert fühlen, in der Corbin einmal sagte: „Plus chaque monade intègre de perceptions et de représentations de l'univers, plus elle déploie sa perfection propre et se différencie de chaque être.“ (CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, 11).

<sup>3</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, 147f.

<sup>4</sup> Vgl. dazu ebd., 184ff.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 155f.

<sup>6</sup> Ebd., 192.

<sup>7</sup> CHITTICK, *The Sufi path of knowledge*, IXf.

in diesem Zusammenhang aktiv: Corbin ging es nicht nur darum, einen fremden Traditionsstrom dem Westen bekannt zu machen, sondern auf dessen Hintergrund auch eigene, mehr unbewusste und deshalb dem Mainstream entgegengesetzte Strömungen wieder ans Licht zu bringen. Ganz entsprechend beginnt denn auch der Prolog zum zweiten Teil seiner Arbeit mit einem Zitat seines früheren Lehrers Alexandre Koyré, welcher in seiner Paracelsusstudie einen Gedanken festhält, welcher den eigentlichen Bogen bildet zum letzt angeführten Zitat Corbins: „Der Begriff der Imagination als magischer Vermittlung von Denken und Sein – Verkörperung des Denkens im Bild und Setzung des Bildes im Sein – ist eine Konzeption, die von grösster Bedeutung ist. Sie spielt eine erstrangige Rolle in der Renaissancephilosophie und wird uns in der Philosophie der Romantik wiederbegegnen.“<sup>1</sup> Die wohl engste und bedeutsamste Verbindung, welche sich in diesem Zusammenhang zwischen Ost und West für Corbin anbietet, ist jene zwischen der dargelegten Imaginationskonzeption Ibn ‘Arabîs und dem Gesamtentwurf, wie ihn Jakob Böhme entfaltet hat.

#### 4.3.5. Die sophianischen Imaginationen bei Jakob Böhme

Böhme ist es denn auch, ein Seelenfreund der hier besprochenen islamischen Spiritualen,<sup>2</sup> auf den, zusammen mit einigen Renaissance-Theosophen, Corbin später in seiner Abhandlung zu Ibn ‘Arabî nochmals kurz verweist mit der Bemerkung, dass ein Vergleich zwischen all diesen äusserst reizvoll wäre.<sup>3</sup> Obwohl er sich selbst bekanntermassen als ein Anhänger der Theosophie Böhmies verstand, es jedoch unterliess, auf diesen in seinen Schriften – im Gegensatz zu Swedenborg – näher einzugehen, so sei an dieser Stelle doch ein Exkurs zu Jakob Böhme eingeschaltet und zwar einmal mehr v.a. aufgrund einiger Ausführungen von Corbins Freund Ernst Benz, welcher sich in einem flüchtigen Hinweis zum Schluss seines Beitrags zur Festschrift für Henry Corbin aus dem Jahre 1977 selbst auch als Schüler Böhmies offenbart hat.<sup>4</sup> In seinen einleitenden Worten bezieht er das Darzulegende andeutungsweise

<sup>1</sup> Alexandre KOYRÉ, Paracelsus (1493-1541), Zürich 2012, 38 FN 51, vgl. auch DERS., *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI<sup>e</sup> siècle allemand*, Paris 1971, 99 FN 1. Corbin kommentiert dazu: „Cette observation relevée chez l’un de nos meilleurs interprètes des doctrines de Bœhme et de Paracelse, nous fournit la meilleure introduction à la seconde partie du présent livre.“ (CORBIN, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabî*, 133).

<sup>2</sup> So in DERS., *Corps spirituel et Terre céleste*, 24, wo er von den „frères d’âme“ spricht. Auch Benz nimmt dies in seinem hier zu besprechenden Aufsatz auf, vgl. Ernst BENZ, *Ueber die Leiblichkeit des Geistigen*. Zur Theologie der Leiblichkeit bei Jacob Boehme, in: Seyyed Hossein NASR / Henry CORBIN (Hg.), *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Tehran 1977 = 1397 h, S. 451–520, 453.

<sup>3</sup> Vgl. CORBIN, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabî*, 135: „De part et de l’autre nous rencontrons l’idée que la divinité possède la puissance d’imaginer, et que c’est en l’*imaginant* que Dieu a créé l’univers; que cet univers il l’a tiré de son propre sein, des virtualités et puissances éternelles de son propre être; qu’il existe entre l’univers de l’esprit pur et le monde sensible un monde intermédiaire qui est le monde des Idées-Images (monde de la ‘sensibilité suprasensible’, celui du corps *magique* subtil, ‘le monde où se matérialisent les esprit et où se spiritualisent les corps’, dira-t-on dans le soufisme); que ce monde est celui sur lequel a puissance en propre l’Imagination; qu’elle y produit des effets si réels qu’ils peuvent ‘modeler’ le sujet imaginant, et que l’Imagination ‘coule’ l’homme dans la forme (le *corps mental*) imaginée par lui.“

<sup>4</sup> Vgl. BENZ, *Ueber die Leiblichkeit des Geistigen*, 512. M.W. ist dies der einzige Ort, wo Benz Corbin in seinen Schriften überhaupt erwähnt, jedoch sehr wertschätzend: „In den fast 20 Jahren meiner Teilnahme an den Eranos-Tagungen in Ascona hat mich immer wieder aufs neue fasziniert, mit welcher tiefen geistigen und seelischen Ergriffenheit Henry Corbin die religiösen Erfahrungen und Anschauungen der iranischen Mystik vortrug. [...] Aber Henry Corbin hat nicht nur neue Quellen erschlossen und interpretiert, er hat sie auch in einer ungemein fruchtbaren Weise mit analogen Formen religiöser Erfahrung und Anschauung der wesentlichen Mystik und Spiritualität in Verbindung gebracht und dadurch dem westlichen Verständnis unmittelbar zugänglich gemacht.“ Wir beziehen uns im Folgenden auf diesen Beitrag, aber auch auf DERS., *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*, Stuttgart 1937, und DERS., *Adam. Der Mythos vom Urmenschen*, München 1955, wie auch auf die guten Übersichten gerade zur Figur der Sophia in Roland PIETSCH, *Jacob Böhmies Lehre von der göttlichen Weisheit und der himmlischen Jungfrau Sophia*, in: Oberlausitzische Gesellschaft der Wissenschaften e.V. zu Görlitz (Hg.), *Erkenntnis und Wissenschaft bei Jacob Böhme (1575-1624)*. Internationales Jacob-Böhme-Symposium, Görlitz 2000, Oetel 2001, S. 35–51, und Ursula FUCHS, *Sophia - Das Gesicht der Weisheit. Matrix und Signatur des Weiblichen bei*



nicht nur auf Corbins *mundus imaginalis*, sondern er zeigt auch den theologischen Rahmen an, innerhalb dessen Böhmes Anschauung in einen diametralen Gegensatz zur allgemeinen Meinung zu stehen kommt und damit wohl einmal mehr die Dialektische Theologie meint, deren Dialektik „eine unüberbrückbare Kluft zwischen Gott und der Welt aufzureissen“<sup>1</sup> bemüht war und damit u.a. durch das ‚Entmythologosierungsprogramm‘ jeder religiösen Anschauung den Boden unter den Füßen hinweg zöge. Gegen ihre eigene Intention stand solch eine Theologie damit im Grunde in der Nachwirkung einer Tendenz, welche sich v.a. seit der Aufklärung den Weg bahnte und „unausrottbar im Allgemeinbewusstsein festgesetzt [hat], dass nämlich das Geistige identisch sei mit dem Abstrakten.“<sup>2</sup> „Das Geistige kann uns nicht geistig, nicht abstrakt, nicht formal und leiblos genug sein, um uns seines geistigen Wesens zu versichern, und wir können uns nicht beruhigen bis der letzte Dunst einer Leibhaftigkeit und Leiblichkeit an ihm verdampft ist.“<sup>3</sup> Demgegenüber wissen die Urkunden gerade auch des Christentums von einer Anschaulichkeit geistigen Lebens zu berichten, welche weit entfernt ist von abstrahierten und damit blossen Begriffen wie etwa dem vom Reiche Gottes.<sup>4</sup>

Wie anders sind da die Worte eines Jakob Böhme zu vernehmen, welche in ihrer Blumigkeit und ‚Quirlichkeit‘ das Geistige dem Leser ganz plastisch vor Augen führen. Böhme stand dabei initiiert in einer Reihe von Denkern, welche einen alternativen Weg einschlugen und in deren Echo auch Corbins Rede von einem *mundus imaginalis* zu verstehen ist, insofern ja in diesem als einer *coincidentia oppositorum* alles durch und durch vermittelt wird dahingehend, dass das Geistige hier verkörpert und das Materielle vergeistigt wird. Und so schreibt auch Benz bezogen auf Böhme: „Anstelle des platonisch-christlichen Gegensatzes von Geist und Leiblichkeit eröffnet sich hier dem staunenden ‚Blick‘ des Propheten das geheimnisvolle, unzertrennbare Ineinander der beiden, die Verborgenheit des Geistigen im Leiblichen, des Leiblichen im Geistigen, die Transparenz der geistigen Gestalt in der leiblichen Form, die Konkretisierung des geistlichen Lebens im Fleische.“<sup>5</sup> Wegweisend in den geschauten Gedanken Böhmes ist deshalb geradezu die Leibwerdung Gottes, denn dieser möchte aus seiner Verborgenheit sich seiner selbst greifbar werden, sodass unter Leiblichkeit nichts Gegensätzliches zum Wesen Gottes zu verstehen ist, sondern diese vielmehr den Endpunkt seiner Offenbarung bezeichnet.<sup>6</sup> Wesentliche Momente in dieser Verleiblichung stellen einerseits die Sophia, andererseits die Imagination dar, welche

---

Jakob Böhme (1575-1624), in: Elisabeth GÖSSMANN (Hg.), Weisheit. Eine schöne Rose auf dem Dornenstrauche, München 2004, S. 70–122. Zur Imagination und Epistemologie vgl. Ferdinand VAN INGEN, Jacob Böhmes Begriff der Imagination, in: ProQuest 22 (1993), S. 515–530, und Russell H. HVOLBEK, Being and Knowing. Spiritualist Epistemology and Anthropology from Schwenckfeld to Böhme, in: Sixteenth Century Journal XXII, No. 1 (1991), S. 97–113. Zu Böhmes ganzem System, welches erstaunlich geschlossen und komplex erscheint, vgl. Hans GRUNSKY, Jacob Boehme, Stuttgart 1984.

<sup>1</sup> BENZ, Ueber die Leiblichkeit des Geistigen, 455.

<sup>2</sup> Ebd., 455.

<sup>3</sup> Ebd., 456.

<sup>4</sup> Ebd., 456: „Aus den konkretesten Inhalten der Offenbarung sind dialektische Begriffe geworden, aus dem Reich Gottes der Begriff des Reiches Gottes, aus der Sünde der Begriff der Sünde, aus dem Gericht der Begriff des Gerichts, aus dem neuen Leben der ‚Anspruch‘ und die ‚Entscheidung‘, aus der Auferstehung der Begriff der ‚Ewigkeit des Augenblicks‘.“

<sup>5</sup> Ebd., 460.

<sup>6</sup> Es war denn auch Friedrich Christoph Oettinger (1702-1782), dem Wiederentdecker Böhmes im 18. Jh. und Bekanntmacher von Swedenborg, welcher jenen grossen Satz geprägt hat, in dem es heisst: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes“ (zitiert nach BENZ, Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme, 41). Kurze Hinweise auf Oettinger, der zudem zu den christlichen Kabbalisten zu zählen ist (vgl. DERS., Die christliche Kabbala. Ein Stiefkind der Theologie, Zürich 1958, 15ff.), finden sich bei Corbin viele, vgl. bspw. CORBIN, Corps spirituel et Terre céleste, 14, 24, 60.

beide in einem besonderen Verhältnis zu Corbins Ideengeflecht stehen. Bezogen auf die Sophia beginnt dies schon damit, dass Böhme vom „Ritterkränzlein“<sup>1</sup> spricht, welches die suchende Seele durch Sophia – ritterlich! – wieder zu erringen hat. Aber beginnen wir ganz vorne, nämlich im innergöttlichen Prozess. Hier nämlich nimmt die Sophia insofern jene bereits erwähnte Funktion der Verleiblichung ein, als Gott, der sich in der innertrinitarischen Transzendenz zu fassen beginnt, seiner selbst anschaulich greifbar wird in der Weisheit.<sup>2</sup> Denn ist Gott in seinem Ungrund schlechthinnige Transzendenz, welche in einem dunklen Wallen und Wollen nach einem Grund in sich selbst sucht und diesen im göttlichen Wort, dem Sohn als der ‚Findlichkeit‘ und Infassung seiner selbst hat, so wird dieser Gott im Ausgang im Heiligen Geist aus eben dieser Fassung in seiner ganzen Fülle bildhaft anschaulich im Spiegel der Weisheit.<sup>3</sup> Die Sophia ist damit also das aus diesem innertrinitarischen Vorgang Ausgegangene, das Gefundene, das Haus oder die Wohnung Gottes, ja, „des Heiligen Geistes Leiblichkeit“<sup>4</sup>. Böhme versteht diesen Vorgang der Selbstfassung in verschiedenen Phasen,<sup>5</sup> wovon die erste sich in der Dimension der ‚klaren Gottheit‘ oder ‚ewigen Freiheit‘ oder ‚ewigen Dreiheit‘ abspielt, um sodann in der ‚ewigen Natur in Gott‘, der geistleiblichen Schöpfung der Engel, konkreter zu werden, wobei Böhme hier den Vorgang durch die sieben Quellgeister veranschaulicht, deren Interdependenz entscheidend ist und deren siebter Geist die Funktion der Verleiblichung einnimmt.<sup>6</sup> Hier wie dort aber gilt, dass die Weisheit der Spiegel ist, durch den diese Selbstfassungen geschehen. „Sie ist die erste Matrix, in der sich Gott zur Schöpfung bewegt“<sup>7</sup>.

Korrelativ zur Sophia ist weiter die Imagination ins Auge zu fassen. Wie es die Identifizierung des Vaters mit seinem Willen schon nahelegt, ist Böhmes Anschauung stark voluntaristisch gestimmt. Böhme betont gerade im mystischen Vollzug nicht die Passivität,<sup>8</sup> sondern vielmehr den Willen, da dieser darüber entscheidet, worin sich ein Wesen, dessen Ausdruck er ist, imaginiert: „Als ins Bild gefasster Wille ist die Imagination Ausdruck der Wesensart.“<sup>9</sup> Im Falle des göttlichen Hervorganges nun ist es der göttliche Wille, welcher sich im Spiegel der Sophia zu seiner ganzen göttlichen Fülle imaginiert, was bei

<sup>1</sup> Jakob BÖHME, *Christosophia*. Ein christlicher Einweihungsweg. Herausgegeben und erläutert von Gerhard Wehr, Freiburg im Breisgau 1976, 35: „Denn, will die Seele Christi Ritterkränzlein von der edlen Jungfrau Sophia erlangen, so muss sie in grosser Liebesbegierde mit ihr darum buhlen.“

<sup>2</sup> Sophia spielt übrigens diese zentrale Rolle bei Böhme erst nach dem Erscheinen seiner Erstlingsschrift *Aurora*, und zwar infolge einer einschneidenden Sophienerfahrung, vgl. BENZ, Ueber die Leiblichkeit des Geistigen, 481f.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Böhmes eigene Beschreibung: „6. Also: (1) heisset der ungründliche Wille ewiger Vater; (2) und der gefundene, gefasste, geborne Wille des Ungrundes heisset Ens, darinnen sich der Ungrund im Grund fasset. (3) Und der Ausgang des ungründlichen Willens, durch den gefassten Sohn oder Ens heisset Geist, denn er führet das gefasste Ens aus sich aus in ein Weben und Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes. (4) Und das Ausgegangene ist die Lust als das Gefundene des ewigen Nichts, da sich der Vater, Sohn und Geist innen siehet und findet, und heisset Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit. 7. Dieses dreifaltige Wesen in seiner Geburt, in seiner Selbst-Beschaulichkeit der Weisheit, ist von Ewigkeit je gewesen und besitzt in sich selber keinen andern Grund noch Stätte als nur sich selber.“ (Jakob BÖHME, *Von der Gnadenwahl*. Herausgegeben von Gerhard Wehr, Freiburg im Breisgau u.a. 1995, 47f. [Kap. 1, § 6f.]) Zum Unterschied zwischen der innergöttlichen Fassung im Sohn und der anschaulichen in der Weisheit, vgl. BENZ, *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*, 13: „Ist die Zeugung des Sohnes die Darstellung und Fassung seines Wesens in sich selbst, wie sie in der göttlichen Transzendenz verborgen ist, so ist die Weisheit die Darstellung dieser verborgenen Form in einem sichtbaren Bild und in einer gefassten wesenhaften Leiblichkeit.“

<sup>4</sup> Zitiert nach DERS., Ueber die Leiblichkeit des Geistigen, 483. Vgl. auch DERS., *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*, 12ff.

<sup>5</sup> Vgl. PIETSCH, *Jacob Böhmes Lehre von der göttlichen Weisheit und der himmlischen Jungfrau Sophia*, 37ff.

<sup>6</sup> Vgl. BENZ, Ueber die Leiblichkeit des Geistigen, 462ff., wie auch FUCHS, *Sophia - Das Gesicht der Weisheit*, 85ff., und PIETSCH, *Jacob Böhmes Lehre von der göttlichen Weisheit und der himmlischen Jungfrau Sophia*, 40ff.

<sup>7</sup> BENZ, *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*, 25. Vgl. auch FUCHS, *Sophia - Das Gesicht der Weisheit*, 83.

<sup>8</sup> „Im Gegenteil fordert er angestrenzte Aktivität und unausgesetztes Bemühen, um den menschlichen Willen in Gottes Willen hineinzulenken.“ (VAN INGEN, *Jacob Böhmes Begriff der Imagination*, 518).

<sup>9</sup> Ebd., 520.

Böhme auch *Magia* heisst.<sup>1</sup> Damit erscheinen die beiden Begriff der Sophia und der Imagination in engem Zusammenhang, ja einer engen Korrelation, denn es ist der Spiegel der Weisheit eine Art Projektionsfläche, in welcher sich Gott seiner selbst bewusst wird und sich in seinem Reichtum beschaut und in eben dieser Beschaulichkeit seine Imagination belebt und vorantreibt. Aus all dem erkennen wir die Gemeinsamkeiten zu Ibn 'Arabī, welche Corbin schon bemerkte: Dass nämlich erstens das Universum aus göttlicher Imagination entsteht und dass es zweitens und folgerichtig nicht aus einem Nichts (*ex nihilo*) erschaffen wird, sondern imaginierend dem göttlichen Ungrund (als dem göttlichen Nichts) entspringt und also Ausdruck und Verleiblichung seines eigenen Wesens ist. Die Verleiblichung findet schon dort statt, wo es sich nicht um materiale oder fleischliche Leiblichkeit handelt, sondern eben um Geistleiblichkeit. Von Anfang an ist die Infassung in ein Bild ein Vorgang der Verleiblichung, und Sophia ist die Grundlage oder die Matrix, in der sich der Geist verkörpert.

Die Sophia wie auch die Imagination spielen aber nicht nur in der Theo- und Kosmogonie eine wesentliche Rolle, sondern auch in der Falls- und Heilsgeschichte, welche um das Schicksal des Menschen kreist, wobei gerade dessen Bild im Spiegel der Sophia auftaucht. Bezogen auf die Sophia schreibt deshalb Böhme, sie sei „die göttliche Imagination, darinnen die Ideen der Engel und Selen sind von Ewigkeit in Göttlicher Ebenbildniss gesehen worden; nicht als Creaturen / sondern in einem Gegenwurf / wie sich ein Mensch in einem Spigel besihet: deswegen die englische und menschliche Idea aus der Weisheit geflossen ist / und in ein Bilde formiret worden / wie Mosis saget: GOtt schuf den Menschen zu seinem Bilde / Gen. 1:27: das ist / Er schuf den Leib, und hauchete ihm ein den Odem göttliches Ausflusses / göttlicher Verständnis / aus allen dreyen Principien Göttlicher Offenbarung.“<sup>2</sup> Sophia ist also auch Zwischenglied in der Erschaffung des Menschen. Denn es geschieht in ihr als dem wesentlichen Spiegel, in dem Gott sein eigenes Bild erblickt und nach eben diesem Bilde den Menschen erschafft. Sophia ist damit nicht nur der weibliche ‚Gegenwurf‘ Gottes, sondern das ‚ewig Weibliche‘ im Menschen – oder wie Benz es schreibt: „Wie Sophia die Braut Gottes ist, als seine Gestalt und Leiblichkeit, so wird sie die Braut Adams, als sein inneres, himmlisches Bild, als die Gestalt, in der er sein transzendentes Urbild erkennt, liebt und umarmt und ihm in beständiger Liebe anhängt.“<sup>3</sup> In dieser Bezo-genheit zur Sophia lebt Adam zunächst in der reinen Geistleiblichkeit als der vollkommene, mikrokosmische Mensch, zu dem er, leuchtend und gross im Herzen des Geisterreiches als des Makrokosmos stehend, berufen wurde, den Platz Luzifers einzunehmen. Dieser nämlich hat durch seinen Aufruhr die ganze Schöpfung durcheinander gebracht (*turba*), sodass aus dem himmlischen Element die harte und finstere Materie hervorging.<sup>4</sup> Der Mensch jedoch lebte vorerst in der Geistleiblichkeit mit zwei besonderen Charakteristika:<sup>5</sup> Erstens gleicht sie dem Auferstehungsleib, wie er im NT beschrieben wird, nämlich gekennzeichnet durch wechselseitige Penetrabilität, wie auch erhaben über die fleischlichen Infi-zierungen durch Hitze und Kälte, Müdigkeit und Krankheit. Zweitens ist der vollkommene Mensch noch

---

<sup>1</sup> „Denn ein Wille ist dünne als ein Nichts / darum ist er begehrende / er will etwas seyn / dass er in sich offenbar sey; denn das Nichts ursachet den Willen / dass er begehend ist / und das Begehren ist eine Imagination, da sich der Wille im Spiegel der Weisheit erblicket / so imaginiret er aus dem Ungrunde in sich selber / und machet ihm in der Imagination einen Grund in sich selber / und schwängert sich mit der Imagination aus der Weisheit / als aus dem Jungfräulichen Spiegel / der da ist eine Mutter ohne Gebären / ohne Willen. Nicht geschieht die Schwängerung im Spiegel / sondern im Willen / in des Willens Imagination. Der Spiegel bleibt ewig eine Jungfrau ohne Gebären / aber der Wille wird geschwängert mit dem Anblick des Spigels [sic.]; denn der Wille ist Vater... Also zeucht des Willens Imagination als der Vater des Spigels Vision oder Gestalt / als die Wunder der Kraft / Farben und Tugend in sich / und wird also des Glastes der Weisheit mit der Kraft und Tugend schwanger [...].“ (zitiert nach BENZ, Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme [= Von der Menschwerdung Jesu Christi 2. Teil, Kap. 2]).

<sup>2</sup> Zitiert nach ebd., 38

<sup>3</sup> Ebd., 36.

<sup>4</sup> Vgl. dazu DERS., Ueber die Leiblichkeit des Geistigen, 473ff. und 485ff., wie auch FUCHS, Sophia - Das Gesicht der Weisheit, 91f.

<sup>5</sup> Vgl. dazu BENZ, Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme, 40ff.

nicht differenziert in zwei Geschlechter, sondern ist vielmehr androgyner Natur, wobei hier nochmals betont werden muss, dass wir uns hier noch immer in der geistleiblichen Dimension befinden, Böhme also nie von einer androgynen Natur des irdischen Menschen ausgegangen ist.<sup>1</sup> Die Entzweiung und Fleischwerdung geschieht erst durch den zweifachen Fall Adams, durch den er in die irdische Sphäre eingeht, wobei auch hier wieder die Sophia wie auch die Imagination wesentliche Momente ausmachen. Denn wandelt Adam in seiner Bezogenheit zur Sophia noch in der Einheit Gottes, indem er im Blick auf die Weisheit alle Dinge in ihren Essenzen schaut, aufgehoben in der göttlichen Einheitsfülle, so entfernt er sich von der Sophia in dem Moment, in dem er sich in die Einzeldinge hineinbildet und sie in ihrer Schiedlichkeit und Vereinzelung ‚probieren‘ möchte, alsbald aber von diesen, herausgerissen aus ihrer Harmonie, überwältigt und schläfrig wird. Der Grundgedanke in all dem ist also, „dass der Mensch das ist und wird, was er will, schaut und begehrt.“<sup>2</sup> Ist dies der erste Fall als der Schlaf, aus dem er in der Zeit erwacht und, seiner Androgynität verlustig gegangen, nunmehr dem anderen Geschlecht als dem Bild seiner Sehnsucht begegnet, so besteht der zweite Fall im Essen von der Frucht des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse, mit dem er schliesslich ganz in die fleischliche Seinsweise eingeht. War das himmlische Bild bis dahin nur getrübt durch seine Imaginationen, so verblich es nun ganz und Sophia trat in weite Ferne – Adam „blieb nicht bei dem ersten Bund dieser himmlischen Ehe im Geist, sondern wollte seine Kräfte im Gegensatz sich entfalten sehen und wollte alle, auch die tiefsten und niedersten Möglichkeiten der Verwirklichung seines Seins auskosten. Er löste daher das Band der himmlischen Einheit, stieg in die Sphäre des Gegensatzes und Streites hinab, verliess die höhere Einheit, die er in der Sophia besass, um die Analogie und Illusion der Einheit in Eva zu erfahren.“<sup>3</sup> Im Zentrum der Heilsgeschichte steht deshalb nun die Inkarnationsidee, welche einen Moment der allem zugrunde liegenden Verleiblichung darstellt. Im besagten Festschriftaufsatz von Benz könnte man vermuten, er lege deshalb so sehr die Betonung hierauf, weil Corbin ja ein halbes Leben lang den Inkarnationsgedanken gegen jenen des Docketismus auszuspielen wusste. Hinwiederum lässt sich Corbin zugutehalten, dass für Böhme die Inkarnation des Gottessohns sich wie ein Nadelstich in ein gefallenes und verdunkeltes Gewebe darstellt, worin hineingeführt er dieses hebt und lichtet hin zu jener unberührten und ursprünglichen Geistleiblichkeit, in der die Schöpfung Gottes als dem ‚heiligen Element‘ oder der ‚ewigen Natur Gottes‘ ursprünglich stand, jedoch zunächst durch den Aufruhr Luzifers, dann durch den zweifachen Fall Adams ins ‚dritte Prinzip‘ der irdisch materiellen Welt in die Vieldeutigkeit zerfallen ist, um es eben so über den Umweg der erprobten Freiheit in das vollendete Gottesreich zurück zu führen.<sup>4</sup> Zweitens ist bei Böhme wie im Falle Swedenborgs die Menschwerdung Gottes nicht etwa ein bloss historisches Faktum, sondern der wesentliche Motor der ganzen Schöpfungsveranstaltung im Sinne einer metaphysischen Selbstwerdung Gottes. Denn Gott drängte schon von (Un-)Grund auf darnach, sich seiner selbst ‚leibhaftig‘ greifbar zu werden, und so erschien im Spiegel der Weisheit jenes göttliche Ebenbild, nach dem er den Menschen gebildet hat.<sup>5</sup> Wir können hier wohl einen entscheidenden Anknüpfungspunkt von Corbins immer wiederkehrendem Insistieren auf das

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 97.

<sup>2</sup> Ebd., 62. Vgl. dazu Böhme: „Es ist ein jeder Mensch sein eigener GOTT / und auch sein eigener Teufel: zu welcher Quaal (=Qualität) er sich neiget und einergibet / die treibet er und führet ihn / derselben Werkmeister wird er.“ Und anderorts: „Als die Irdigkeit mit Adam rang / und er in dieselbe imaginirte, so ward er so balde davon inficiret / ward in seinem Gemüthe finster und strenge; denn die Irdigkeit hub an zu qualificiren / als ein Wasser / welches vom Feuer anhebt zu siden / der Sternen Qual war räge / und war itzt des Leibes Herr... Da sank er nieder in eine Unmacht / und fiel dem dritten Principio heim / als dem Gestirne und den vier Elementen; also lag er in der irdischen Magia, und ward doch auch nicht ganz irdisch“. (zitiert nach ebd., 64f.).

<sup>3</sup> Ebd., 88.

<sup>4</sup> Vgl. DERS., Ueber die Leiblichkeit des Geistigen, 488ff.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 485: „Der Bildgedanke bildet den Schlüssel zur Theologie der Leiblichkeit. Gottes Wesen – das ist der Ausgangspunkt – drängt dazu, sich darzustellen und sich leibhaftig auszugebähren. Dieser Wille führt zu einer ersten Selbstabbildung, in der das göttliche Ebenbild in der göttlichen Weisheit sich seiner selbst bewusst wird und ins Wesen tritt. Nach diesem Bilde ist der Mensch geschaffen.“

zentrale Motiv der Anthropomorphosis Gottes festmachen wie auch jenen Grundsatz, wonach das göttliche und das menschliche Mysterium ‚im Grunde‘ ein und dasselbe Mysterium sind. Auf die Inkarnation bezogen schreibt deshalb auch Benz: „Dieser Akt der Erlösung selbst ist von universaler Gültigkeit. Er hat den Charakter einer Erfüllung, die in der innersten Bewegung des göttlichen Lebens selbst vorgezeichnet ist und auf die von Anfang an die Geschichte der Menschheit als ihr heimliches Ziel anstrebte. Von Anfang an und dem Grund seines Wesens nach ist Gottes Leben auf die Menschwerdung angelegt: die Menschwerdung ist keine historische Improvisation, sondern etwas, worauf die göttliche Natur ihrem innersten Triebe nach immer abgezielt hat, was ihr bei der Schöpfung des Menschen vorschwebte, was sich in Christus prototypisch vollendet hat und was die zukünftige Seinsweise der erlösten Menschheit sein wird.“<sup>1</sup>

Der Weg zu dieser erlösten Menschheit hebt bei Böhme bemerkenswerterweise schon zum Zeitpunkt des adamitischen Falles an, als nämlich Gott nach ihm ruft ‚Mensch, wo bist du?‘ und eben darin das Bild im Menschen schon wieder ausrichtet auf das Kommen Christi hin.<sup>2</sup> Aber auch hier, bei Christus und dem Erlösungsgeschehen, spielen nun die Sophia wie auch die Imagination erneut eine wesentliche Rolle. Denn es ist Sophia, welche als Leib Christi fungiert – jedoch nicht im Sinne seines fleischlichen Leibes, wofür Maria steht, sondern im Sinne des geistlichen Leibes, dessen Gefäß Maria wiederum ist – kurz: Maria, als die irdische Leiblichkeit, ist Gefäß für Sophia als die geistige Leiblichkeit, welche wiederum das Gefäß für das göttliche Wort, den Sohn, ist.<sup>3</sup> „In Maria findet die Erneuerung der ersten Ehe zwischen Mensch und Sophia statt: Sophia, die von Adam floh, geht in Maria wieder in die menschliche Natur ein und eröffnet damit dem Sohn den Weg zu seiner Fasslichkeit im Fleisch.“<sup>4</sup> Dessen eigentliche Mission besteht deshalb darin, das im Menschen verblichene Bild wieder aufzurichten und die ins Irdisch-Fleischliche kondensierte Leiblichkeit wieder zurückzuführen in die Geistleiblichkeit des ‚heiligen Elementes‘. Dies geschieht vornehmlich in der Auferstehung aus dem Grabe, welches in Parallele steht zum Schläfe, in den Adam einst fiel.<sup>5</sup> In Christus ist also dasjenige Urbild des Menschen wieder lebendig geworden, welches Adam vor seinem Schlaf hatte, und zu ihm hin geht dementsprechend die Berufung des Menschen. Das heisst aber auch, dass Christus von Böhme androgyn gedacht wird, wobei Benz die interessante Bemerkung macht, dass hier zur Lösung komme, was in der mittelalterlichen Brautmystik implizit schon angelegt gewesen sei: „Christus ist jedem Geschlecht das, was ihm zu seiner Ganzheit und Einheit, zu seinem vollkommenen Gottesbild fehlt.“<sup>6</sup> Bei Böhme, wie wir es im Wort vom Ritterkränzlein bereits vernommen haben, ist deshalb die Erwähnung Christi nie weit weg von derjenigen der Sophia, denn: „Die Weisheit ist in Christus verborgen. Dieser zweite Aspekt ist bei Boehme besonders deutlich herausgearbeitet. In Christus ist die himmlische Sophia immer zugleich

---

<sup>1</sup> Ebd., 498. Und wie Benz weiter vorne betont: „Gott würde sichs selbst verwerfen, wenn er den Menschen verwürfe, denn er würde dann sein eigenes Bild im Menschen verwerfen.“ (491).

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 494, und DERS., *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*, 94.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 103.

<sup>4</sup> Ebd., 104.

<sup>5</sup> Vgl. DERS., *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*, 65f.

<sup>6</sup> BENZ, *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*, 117. Ein vortreffliches Beispiel hierzu findet sich übrigens bei Heinrich Seuse, der sich nichts sehnlicher wünschte als die Vereinigung mit der ewigen Weisheit, die ihm folgendermassen erschien, wie Seuses geistliche Freundin, Elsbeth Stigel, berichtet: „Sie schwebte hoch über ihm auf einem Wolkenthron, strahlte wie der Morgenstern, glänzte wie die blinkende Sonne; ihre Krone war Ewigkeit, ihr Gewand Seligkeit, ihr Wort Lieblichkeit, ihre Umarmung alles Verlangens Stillung. Sie war fern und doch nahe, hoch und niedrig, gegenwärtig und doch verborgen. Sie liess mit sich umgehen, doch ergreifen konnte sie niemand. Sie überragte die höchste Höhe des Himmels und berührte Gottes tiefsten Abgrund; sie dehnte sich kraftvoll von Ende zu Ende und ordnete alles in Güte. Glaubte er, ein schönes Edelfräulein vor sich zu sehen, geschwind erblickte er einen stolzen Junker; ihr Gebaren war jetzt das einer weisen Meisterin, dann das eines schönen Liebs. Gar gütig neigte sie sich zu ihm hernieder, grüsste ihn gar freundlich und sprach liebevoll zu ihm: ‚Mein Kind, gib mir dein Herz!‘ Er beugte sich hernieder bis auf ihre Füsse und dankte ihr demutsvoll.“ (Elsbeth Stigel / Heinrich SEUSE, *Das Leben des seligen Heinrich Seuse*. Übersetzt von Georg Hofmann und eingeleitet von Walter Nigg, Düsseldorf 1966, 66 [Teil 1, Kap. III]).

mit dabei, denn sie ist die Fasslichkeit Christi, sein Leib, sein Element, die Wesenheit seiner Person; ihre Verbindung zu einer einzigen Gestalt ist das eigentliche androgyne Urbild der Ganzheit des Menschen: die Fassung Gottes in eine Leiblichkeit in Form seines Ebenbildes.“<sup>1</sup>

Ist in Christus das ursprüngliche Gottesbild im Menschen wieder hergestellt, so versteht sich von selbst, dass sich seine Rolle nicht in derjenigen eines blossen Vorbildes zur Nachahmung erschöpft. Es geht für den gläubigen Menschen vielmehr darum, sich durch seinen Glauben in eben dieses Bild hineinzubilden.<sup>2</sup> Glaube hat nach diesem Verständnis nichts zu tun mit einem blossen Fürwahrhaben oder der Anerkennung eines historischen Faktums und auch mit rationalem Verstehen nicht viel gemein. Vielmehr besteht das Wesentliche dieses Glaubens eben gerade in der Ein-Bildung in jenes ursprüngliche und in Christus wiederaufgerichtete Bild – mit anderen Worten: Glauben heisst Imaginieren! Aber dieses Imaginieren ist nicht ein freies Imaginieren, denn, das haben wir schon gesehen: Imagination kann auch in die Irre führen, ja, sie hat Adam selbst in die Irre geführt. Imagination vermag, nach Corbins Worten, einen Engel oder auch einen Dämon zu erschaffen.<sup>3</sup> Mit Imagination ist hier vielmehr eine Ausrichtung auf das göttliche Wort gemeint, durch welches sie in den Grund aller Wesen hindurchzubrechen vermag. Hierbei sind mindestens zwei Ausrichtungen zu unterscheiden, wobei deren erste die schauende Betrachtung der Natur betrifft.<sup>4</sup> Seit Böhmes Wiedergeburtserfahrung im Jahre 1600 wurde ihm ein Blick ins Wesen aller Wesen eröffnet, mit dem er durch Entziffern ihrer äusseren Signatur ins Innere aller Wesen hineinzuschauen vermochte. Böhme liebte es, in der Natur spazieren zu gehen und in der Anschauung ihrer äusseren Erscheinung als dem ‚Buch der Natur‘ ihr tieferes Wesen hindurchscheinen zu sehen. Ganz im Gegensatz zur platonisch-augustinischen Haltung, durch Nachinnenwendung die abstrahierten Ideen der Einzeldinge zu schauen, blickte Böhme durch die äusseren Erscheinungsweisen hindurch in den inneren Grund, denn alles ist ja leibliche Wesensäusserung durch Gottes Selbstoffenbarung, seien es Formen, Farben, Düfte, Klänge und zwar nicht in ihrer statischen Fixierung, sondern in ihrem dynamischen Werden. „Nicht die abstrahierte Idee eines Dinges, sondern die geistige Gestalt in ihrer leibhaftigen Verkörperung im Dinge selbst ist der eigentliche Gegenstand für die betrachtende und anbetende Anschauung. [...] Nichts ist an einer körperhaften Gestalt zufällig, sondern jedes Einzelne – Gestalt, Gewicht, Geruch, Farbe usw. – ist im Zusammenhang des Ganzen Ausprägung und Darstellung der geistigen Kraft, die das Leben dieses leiblichen Dinges formt. [...] Das ganze Universum erscheint als die unermessliche Stätte der Offenbarung des Gotteslebens, das sich in jedem Gräslein und in jeder Mücke in derselben unfasslichen Weise ebenso verleiblicht und offenbart wie in dem kosmischen Leben der Himmelskörper.“<sup>5</sup> Dies im Hinterkopf, lesen wir Corbins Ausführungen natürlich mit vertieftem Resonanzraum, wenn er im Zusammenhang der mazdäischen Anschauung vom Heben körperlicher Erscheinungen zur Inkandescenz spricht, sodass die tieferen und feineren geistigen Energien im sinnlich-imaginativen Eindruck durchscheinend werden.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> BENZ, Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme, 119.

<sup>2</sup> Vgl. DERS., Ueber die Leiblichkeit des Geistigen, 501ff.

<sup>3</sup> Vgl. dazu obiges Zitat, wie auch VAN INGEN, Jacob Böhmes Begriff der Imagination, 521ff.

<sup>4</sup> Vgl. dazu BENZ, Ueber die Leiblichkeit des Geistigen, 504ff.

<sup>5</sup> Ebd., 506f.

<sup>6</sup> Das haben wir schon behandelt. Es sei nur darauf hingewiesen, wie Benz am Ende seines Vortrages Corbin eine Blume schenkt, nachdem er eine Meditation Böhmes über eine Blume hat aufleben lassen (vgl. ebd., 512). Nebst der grundsätzlichen Lichtung sinnlicher Eindrücke spielen gerade Blumen in der mazdäischen Anschauung eine grosse Bedeutung, insofern als jedem der sieben Erzengel eine bestimmte Blume zugeordnet bzw. als dessen Emblem betrachtet wird – „comme pour indiquer que, si l'on veut contempler mentalement chacune de ces Figures célestes et devenir le réceptacle de leurs Énergies, le meilleur instrument de méditation est bien en effet cette fleur qui est leur symbole respectif. [...] la contemplation des fleurs qui sont leurs emblèmes provoquent des réactions psychiques, lesquelles transmutent les formes contemplées en énergies qui leur correspondent; et ces énergies psychiques se résolvent finalement en états de conscience, en états de vision mentale où transparaissent les Figures célestes.“ (CORBIN, Corps spirituel et Terre céleste, 54).

Die zweite und noch wesentlichere Ausrichtung, woraus die erste erst ermöglicht wird, besteht im Besonderen in der engen und anschaulichen Anbindung an den Weg Christi wie durch ein imaginatives Einwickeln und Einwinden, sodass sich die gläubige Seele in der Wiedergeburt in jene Seinsweise zurückzuverwandeln beginnt, welche ihr angestammtes Heimatrecht ist als der himmlischen Leiblichkeit. Der Weg dorthin setzt aber nicht erst beim auferstandenen Christus ein, sondern vollzieht seinen ganzen Weg nach und das bedeutet wesentlich, auch seinen Passions- und Kreuzesweg zu berücksichtigen. Sind wir im grundsätzlichen Verständnis eines imaginativen Glaubens ganz nah bei Corbin, so scheint zumindest hier ein gewisser Unterschied zu bestehen, mochte er doch je länger je weniger vom irdischen Kreuz Christi sprechen. Böhme ist hier jedoch klar und deutlich, wie folgende Worte zeigen, welche viele der besprochenen Themen nochmals aufnehmen: „Willst du ihn anziehen, so musst du durch seinen ganzen Prozess von seiner Menschwerdung an bis zu seiner Himmelfahrt, gehen. Ob du wohl nicht kannst noch darfst das tun, was er getan hat, so musst du doch gänzlich in seinen Prozess eingehen und der Seelen Eitelkeit in seinem Prozess immerdar sterben. Denn Jungfrau Sophia vermählet sich anderst gar nicht mit der Seelen als nur in dieser Eigenschaft, welche in der Seelen durch Christi Tod ausgrünet als ein neu Gewächse, das im Himmel steht. Der irdische Leib ergreift sie diese Zeit nicht, denn er muss von ehe der Eitelkeit absterben. Aber das Himmelsgebilde, welches in Adam verblich als der wahre Weibessame, darinnen Gott Mensch ward und seinen lebendigen Samen himmlischer Wesenheit dareinführte. Der ergreift das edle Perllein auf Art wie in Marien im Ziel dieses Bundes geschahe.“<sup>1</sup> Eines geht hier jedoch klar hervor, wodurch Böhme wie auch später Swedenborg sich abzugrenzen wussten von einer veräusserlichten Rechtfertigungslehre: Die Bezogenheit auf den Tod am Kreuz hat vor allem anderen den Sinn eines inneren, d.h. mystischen Prozesses des Absterbens des falschen Ichs und zielt damit auf die Wiedergeburt des inneren und neuen Menschen.<sup>2</sup> Wie realistisch Böhme diesen imaginativen Glauben verstand, zeigt sich auch daran, wie er in diesem Zusammenhang auch vom Essen und Trinken als einer Einverleibung der himmlischen Substanz zu sprechen pflegte, womit das Kleid bzw. der subtile Leib der Seele genährt und aufbaut werde. Wohin der Prozess also führt, hat klar nichts mit der fleischlichen Auferstehung zu tun, vielmehr führt er zur Auferstehung in die Geistlichkeit, worin der Mensch einst leben soll, „da Seele und Leib in Freuden zittern und sich der unendlichen Wunder und Kräfte, in Schöne der Farben und Zierheit der unendlichen Gebärung in der Weisheit Gottes auf der neuen kristallischen Erden, welche als ein durchscheinend Glas sein wird, erfreuen sollte.“<sup>3</sup> Der Auferstehungsleib und die Himmelserde Corbins klingen hier mit deutlichen Worten an! Und auch Böhmes Rede vom Perllein findet weitere Resonanzen bei Corbin, wenn wir beachten, dass das Perllein nichts anderes meint als die Sophia, die es wiederzuerlangen gilt. Spricht aber nicht das für Corbin so zentrale und scheinbar auch für Suhrawardī als Vorlage dienende Perlenlied der Thomasakten von eben der Wiedererlangung der Perle, welche sich darin erfüllt, dass der Held der Geschichte bei seiner Rückkehr mit dem himmlischen Kleid überkleidet wird?<sup>4</sup> In schlichten und doch tiefgründigen Worten heisst es dort: „doch plötzlich erkannte ich mich in dem Kleid aus purem Glanz, wie in einem Spiegel fand ich mich selbst im Gegenüber. Ich sah es ganz in mir und in ihm sah ich mich. Wir waren zwei in Geschiedenheit und wieder eins in Einigkeit. [...] Das Bild des

<sup>1</sup> BÖHME, Christosophia, 40f.

<sup>2</sup> Vgl. auch ebd., 30: „So nimm mich doch nur in deinen Tod und lass mich doch nur in deinem Tode meines Todes sterben. Schlage doch du mich in meiner angenommenen Ichheit zu Boden und töte durch deinen Tod meine Ichheit, auf dass ich nicht mehr mir selber lebe, weil ich in mir selber nur Sünden wirke.“ Vgl. auch VAN INGEN, Jacob Böhmes Begriff der Imagination, 527f.

<sup>3</sup> BÖHME, Christosophia, 24.

<sup>4</sup> Zur Bedeutung des Perlenlieds für Corbin, vgl. CORBIN, En Islam iranien, Bd. 2, 271ff. (wie auch 308f.), worauf er im Zusammenhang der ‚gnostischen Geste‘, bezogen auf *Die Erzählung vom westlichen Exil* Suhrawardīs, zu sprechen kommt. Und in CORBIN, Die smaragdene Vision, 43, schreibt er: „Wenn es wahr ist, dass ein solches Buch im offiziellen Christentum nur in den Schatten der Apokryphen verbannt werden konnte, dann kann man im Gegenzug sagen, dass es das Leitmotiv aller iranischen Geistigkeit formuliert, bis hin zum Sufismus.“ Vom Ineinander der Symbole von Perle und Gewand, vgl. auch JONAS, Gnosis, 158ff.

Königs der Könige war dem Gewand überall aufgemalt, und es funkelten die Steine von Saphir. Überall sah ich an ihm die Funken geheimer Erkenntnis [= Gnosis] aufzucken.“<sup>1</sup>

Die Sophia spielt so in der gnostisch konzipierten Erlösung eine zentrale, genauer: vermittelnde Rolle. Wie wir gesehen haben, spielt sie diese vermittelnde Rolle aber auch im Schöpfungsvorgang, womit sie als *die* zentrale Gestalt in Böhmes Entwurf angesehen werden kann. Wie Ursula Fuchs bemerkt, scheint es ganz so, als ob die von Böhme erwartete Generalreformation auch ein einseitig betontes Menschen- und Gottesbild zu überwinden suchte, denn zur göttlichen Dreieinigkeit, welche traditionell in männlichen Kategorien gedacht wurde, tritt nun als vierte Instanz die göttliche Weisheit hinzu.<sup>2</sup> In Abgrenzung zu Jung jedoch können wir sagen, dass es Böhme nicht um eine Ausweitung der Trinität zur Quaternität ging. Vielmehr spielt die Sophia eine subtile Rolle des Dazwischen als ein Verhältnis Gottes zu sich selbst, Gottes zur Schöpfung, Gottes zum Menschen und gebärdet sich eben darin doch als eine Art Person. Ja, sie ist *die* entscheidende Figur in der buchstäblich *philo-sophischen* Suche, denn, wie Benz schreibt: „Der Blick, in dem Gott den Menschen erkennt, der Blick, in dem der Mensch Gott erkennt, der Blick, in dem sich Gott erkennt, der Blick, in dem sich der Mensch erkennt, ist in der himmlischen Weisheit ein und derselbe Blick, ein und derselbe zentrale Akt der göttlichen Intuition. Er vollzieht sich in der Eröffnerin aller Tiefen der Gottheit und des Menschen, in dem einen zentralen Schnittpunkt, in dem sich die Liebe Gottes zur Offenbarung seiner selbst in der Leiblichkeit der Kreatur und die Liebe der frei geschaffenen Kreatur zum Schöpfer ihrer Gestalt vereinen.“<sup>3</sup> Es ist dies nicht weit entfernt von jenem Grundsatz, wonach das göttliche und das menschliche Mysterium ein und dasselbe Mysterium sind – als Schnittstelle jedoch fungiert hier die Weisheit selbst, welche ganz in einen spirituellen Kontext aufgehoben ist. Von hier ausgehend erstaunt es nicht mehr so sehr, dass Corbin den Motivkomplex von *Daēnā* und *Spenta Armaiti* nach sophianischen Kategorien begriff, gilt letztere doch als Mutter und Substanz des himmlischen Ichs, so wie auch Sophia selbst als aller Geschöpfe Mutter erscheint, in deren Spiegel sich der Mensch in seinem wahren Wesen erkennt. Und von hier ausgehend wird auch verständlich, wie Corbin nebst dem Engel und der Erde sich auch nach der Frau gesehnt hat, nämlich dem ewig Weiblichen als der himmlischen Sophia und dem Gegenstück des suchenden Mannes. Mit Böhme wurde es nun auch im protestantischen Kontext möglich, eine weibliche Person im himmlischen Pleroma zu imaginieren und sich auf sie auszurichten. Die patriarchale Einseitigkeit wurde hier kräftig aufgewogen – eine Tat, die Corbin, wie in vielem seiner Zeit voraus, als äusserst wichtig erachtete.<sup>4</sup> In diesem Sinn resümiert auch Ursula Fuchs: „Was also im jüdisch-christlichen Kontext keine Person sein durfte, sondern als ‚Frau Weisheit‘ allenfalls eine Hypostase oder blosser Metapher Gottes darstellte, wertete Böhme in einer geradezu unglaublichen Weise auf – personifizierend, personalisierend, ja liebend, und nahm es dadurch nicht bloss in die Theorie, sondern in seine Seele auf.“<sup>5</sup> Böhme noch im grösseren Kontext betrachtet, zeigt, dass die Geburts(Viertel)stunde seiner theosophischen Schau in das Jahr 1600 fällt,<sup>6</sup> eine Zeit also, in der die anhebenden Naturwissenschaften das

---

<sup>1</sup> BETZ / SCHRAMM, Perlenlied und Thomas-Evangelium, 30f.

<sup>2</sup> Vgl. FUCHS, Sophia - Das Gesicht der Weisheit, 121f.

<sup>3</sup> BENZ, Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme, 37.

<sup>4</sup> Vgl. CORBIN, La Sophia éternelle, 35, 44.

<sup>5</sup> FUCHS, Sophia - Das Gesicht der Weisheit, 122.

<sup>6</sup> Vgl. Jakob BÖHME, Im Zeichen der Lilie. Aus den Werken des christlichen Mystikers, München 1998, 182: „In solchem meinem gar ernstlichen Suchen und Begehren, darinnen ich heftige Anstösse erlitten, mich aber ehe des Lebens verwegen als davon ausgehen und ablassen wollte, – ist mir die Pforte eröffnet worden, dass ich in einer Viertelstunde mehr gesehen und gewusst habe, als wenn ich wäre viel Jahr auf hohen Schulen gewesen, dessen ich mich hoch verwunderte. (Ich) wusste nicht, wie mir geschah, und darüber mein Herz ins Lob Gottes wendete. Denn ich sah und erkannte das Wesen aller Wesen, den Grund und Ungrund; item die Geburt der Hl. Dreifaltigkeit, das Herkommen und den Urstand dieser Welt und aller Kreaturen durch die göttliche Weisheit. Ich erkannte in mir selber alle drei Welten“ [= 12. Sendbrief § 7f.]. Und zu demselben Ereignis andernorts: „Als sich aber in solcher Trübsal mein Geist – denn ich wenig und nichts verstund, was er war – ernstlich in Gott erhob als



bekannte Weltbild auf den Kopf stellen sollten.<sup>1</sup> Wie seinen spiritualistischen Vorgängern Schwenckfeld und Weigel ging es auch ihm um eine geistgewirkte, innere und intuitive Erkenntnis, welche er höher ansetzte als jede andere. Fundiert wurde diese Epistemologie durch die anthropologische bzw. existenzielle Ausrichtung, in der Nachfolge Christi Adam abzulegen und am inneren Menschen zuzunehmen. Die Imagination, dadurch geweckt und orientiert, vermochte so in Tiefen zu gelangen, welche die Ratio niemals zu erreichen vermöchte. Anders aber als seine Vorgänger, denen es vornehmlich um das Bibelverständnis und um Erlösung ging, drehte Böhmes Interesse nun um ein neues Verständnis des Menschen im sich wandelnden Kosmos – oder wie Hvolbek es sagt: „the issues at stake were no longer how to attain salvation in a comprehensible cosmos, but how to comprehend an incomprehensible cosmos and man’s and God’s place in this cosmos.“<sup>2</sup> Der Schuster und spätere Garnhändler Böhme fühlte sich durchaus im Bunde mit den Repräsentanten der neu erstehenden Wissenschaften, auch wenn er sich zugleich von ihnen abzusetzen wusste, denn seiner Meinung nach verblieben diese an äusserlich konstruierten Anschauungen vom Universum, während er selbst ins Herz und damit ins Innere der Welt zu blicken vermeinte – oder um es mit Begriffen Corbins zu sagen: Während jene mit Fleischesaugen forschten, schaute Böhme mit Feuersaugen. Eben diesem imaginativen Blick folgte Corbin weiter.

#### 4.3.6. Mundus imaginalis I – zu einer integraleren Wirklichkeitskonzeption

Wie wir gesehen haben, waren es die 50er Jahre, in denen Corbin anfang, das Thema des Medialen, welches ihn schon lange beschäftigte, unter dem Stichwort der Imagination zu beleuchten. Dazu haben wir zwei einschlägige Publikationen aus dieser Zeit näher betrachtet, wo sich immer mehr die Ansicht entfaltet, wonach es zwischen dem Sensiblen und dem Intelligiblen eine Zwischenwelt gibt, der im gleichen Masse wie den ersten beiden Objektivität zugesprochen werden muss und dem dazugehörenden Organ ein entsprechendes Vermögen der Erkenntnis. In ständiger Abgrenzung zum Begriff des Imaginären, suchte er deshalb einen solchen, welcher im Gegensatz zum Unwirklichen (was dieser insinuiert) vielmehr die distinkte Wirklichkeit der medialen Welt zum Ausdruck zu bringen vermag. So sprach er vom „Image archétype“<sup>3</sup> und auch vom „mundus archétypus“<sup>4</sup> als der entsprechenden Welt, worin sich diese befindet, und betreffend das Vermögen, welches diese Welt zu erschliessen vermag, von der „faculté médiatrice“, der „Imagination active ou créatrice“ als einer imaginativen Kraft oder noch besser „l’Imaginatrice“<sup>5</sup>. Es war schliesslich im Jahre 1963, als sich derjenige Begriff herausgebildet hat, welcher fortan geblieben ist: *mundus imaginalis*.<sup>6</sup> Ein Jahr später hielt Corbin an einer Tagung

---

mit einem grossen Sturme [...] alsbald nach etlichen Stürmen ist mein Geist durch der Höllen Porten durchgebrochen bis in die innerste Geburt der Gottheit und allda mit Liebe umfungen worden, wie ein Bräutigam seine liebe Braut umfähet. Was aber für ein Triumphieren im Geiste gewesen, kann ich nicht schreiben oder reden. Es lässt sich auch mit nichts vergleichen als nur mit dem, wo mitten im Tode das Leben geboren wird, und vergleicht sich der Auferstehung von den Toten. In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen und an allen Kreaturen, sowohl an Kraut und Gras, Gott erkannt, wer der sei und wie der sei und was sein Wille sei. Auch so ist alsbald in diesem Lichte mein Willen gewachsen, mit grossem Trieb das Wesen Gottes zu beschreiben. Weil ich aber nicht alsbald die tiefsten Geburten Gottes in ihrem Wesen konnte fassen und in meiner Vernunft begreifen, so hat sich wohl zwölf Jahr verzogen, ehe mir ist der rechte Verstand gegeben worden“ [ebd., 82 = Aurora Kap. 19 § 10-14].

<sup>1</sup> Vgl. dazu HVOLBEK, Being and Knowing.

<sup>2</sup> Ebd., 108.

<sup>3</sup> CORBIN, Terre Céleste et Corps de Résurrection d’après quelques Traditions Iraniennes, 107.

<sup>4</sup> DERS., La Physiologie de l’homme de lumière dans le soufisme iranien, 140.

<sup>5</sup> Alle drei Begriffe in DERS., L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabî, 116f. Siehe auch DERS., Soufisme et Sophiologie, 39: „Il faudrait un nom pour désigner cette puissance privilégiée. Mieux encore qu’Imagination active, il faudrait peut-être dire l’Imaginatrice. Elle est l’organe et le lieu de rencontre: vers elle descend l’univers divin, tandis que monte vers elle, en se transmuant et se sublimant, tout l’univers des sens.“

<sup>6</sup> Zu finden in DERS., La Place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, 108, oder auch DERS., Au Pays de l’Imâm caché, 39.

zum Thema Symbolismus einen Vortrag mit dem Titel *Mundus Imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal*<sup>1</sup>, welcher sich stark an seinen Eranos-Vortrag im Vorjahr anlehnt und welcher als eine Art Grundlagen-text zu diesem Thema angesehen werden kann.<sup>2</sup> Wie bereits gesehen, ist der Begriff erstens eine direkte Übersetzung von arab. *‘ālam al-mithāl*, zweitens hat das Lateinische für Corbin den Vorteil, dass es so begrifflich fixiert ist und nicht mehr den Wechselfällen von Übersetzungen anheimfällt,<sup>3</sup> sodass Corbin schliesslich das Wort folgendermassen ableitet: „Ebenso wie das lateinische Wort *origo* im Französischen die Ableitungen *originaire*, *original*, *originel* hervorgebracht hat, kann man, glaube ich, aus dem Wort *imago* neben *imaginaire* auch, und zwar auf ganz regelmässige Weise, das Wort *imaginal* ableiten. Wir hätten dementsprechend die *imaginale Welt*, die einen Zwischenbereich zwischen der sinnlichen und der intelligiblen Welt einnimmt.“<sup>4</sup> Womit wir es hierbei also zu tun haben, ist die klar ontologische Setzung einer Zwischenwelt mit objektivem Charakter, so objektiv wie es eben die sinnliche und die intelligible Welt auch sind. Das ist natürlich ein mutiger Vorstoss von Corbin und er ist sich dessen bewusst, dass dies wohl kaum einer einfach so ohne überzeugende Argumente hinnehmen kann. Nun gestalten sich diese natürlich nicht in einem syllogistischen Beweisverfahren – ansonsten wäre diese Welt wohl in weit grösserer Akzeptanz. Eines der entscheidenden Argumente, welche Corbin aber anführt, ist jenes, welches auf Suhrawardī selbst zurückgeht, wonach man auf die visionären Erfahrungen jener Welt durch ausgezeichnete Individuen genauso rekurrieren kann, „wie sich Astronomen auf die Beobachtungen von Hipparch und Ptolemäus berufen.“<sup>5</sup> Dieses Argument hat durchaus Überzeugungskraft: Denn vorausgesetzt, wir bringen uns in dieselben Umstände wie jene Individuen und folgen ihren Anweisungen, indem wir bspw. gewisse spirituelle Praktiken vollziehen, so ist die Wahrscheinlichkeit wohl wesentlich höher, dass wir Einblick in jene Welt bekommen, als wenn wir einfach aus dem Blauen heraus diese Welt in Abrede stellen. Dies käme in etwa jenen gleich, welche die Erkenntnisse eines Hipparch oder Ptolemäus, bzw. heute eines Kopernikus und Newton in Abrede stellen wollten, ohne sich auch nur die Mühe gegeben zu haben, sowohl die erkenntnismässigen Voraussetzungen dafür erfüllt, noch das betreffende Instrumentarium beschafft zu haben. Die Evidenz dieser Welt liegt also nicht in ihrer Deduktion, sondern in ihrer Erfahrung, d.h. einer bestimmten inneren Empirie, welche aus einer mentalen Visionskraft hervorgeht. Für Corbin ist also ein Rekurrieren auf diese Leute und ihr Zeugnis durchaus vernünftig, und dies wohl umso mehr, als ihm selbst – sei es durch das theophanische Gebet nach Ibn ‘Arabī, sei es durch ‚musikalische Entrückungen‘ – solche Erfahrungen nicht fremd waren, wie er da und dort zwischen den Zeilen durchblicken lässt. Insofern gilt für ihn: „die Welt, zu der unsere Zeugen den Zugang gefunden haben, ist eine vollkommen reale Welt; ihre Evidenz und innere Kohärenz ist – in Bezug auf die ihr eigene Wirklichkeit – sogar grösser als diejenige der realen empirischen, von den Sinnen wahrgenommenen Welt. Alle, die jene Welt kennengelernt haben, sind sich danach vollkommen bewusst, dass sie ‚woanders‘ gewesen sind; und das sind keine Schizophrenen.“<sup>6</sup>

<sup>1</sup> DERS., *Mundus Imaginalis ou l'Imaginaire et l'Imaginal*.

<sup>2</sup> Der Text findet sich auch in DERS., *Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal*, in: Henry CORBIN / Gilbert DURAND (Hg.), *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Paris 2008, S. 27–58, und wurde u.a. auch ins Deutsche übersetzt, jedoch gekürzt in CORBIN, *Mundus Imaginalis*, woraus wir vorwiegend zitieren werden, wobei die Zahl in [] auf DERS., *Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal* als den Quellentext verweist.

<sup>3</sup> Vgl. auch den ähnlichen Fall mit *Imago Templi* in DERS., *L'Imago Templi face aux normes profanes*, 286.

<sup>4</sup> DERS., *Mundus Imaginalis*, 15 [45].

<sup>5</sup> Ebd., 8 [36].

<sup>6</sup> Ebd., 14f. [45]. Vgl. auch den Schluss seines zweiten Vorworts zu DERS., *Corps spirituel et Terre céleste*, 18f.: „On n’oublie pas qu’il en fallu beaucoup plus à l’auteur. On ne pénètre pas dans le monde de l’Ange par effraction, on ne circule pas mentalement dans le monde du Hûrqulyā à l’aide d’une logique formelle ou d’une dialectique menant d’un concept à un autre. Le passage d’une Forme imaginale à une autre n’obéit pas à une dialectique conceptuelle. Les figures des Dieux-Anges de l’Avesta, par exemple, leurs qualifications interférant souvent les uns avec les autres, ne peuvent être saisies qu’à la condition d’en produire intérieurement, sur les indications des textes, un minimum de vision mentale. En quoi celle-ci consiste-t-elle? Que l’on veuille bien se référer à la

Ein anderes Bündel von Argumenten nebst dem der ‚inneren Empirie‘ hat mehr spekulativ hinweisenden Charakter. Ausgangspunkt dafür ist der Stellenwert heutzutage, bzw. damals zur Zeit Corbins, welchen die Bilder in einer „Zivilisation des Bildes“<sup>1</sup> einnehmen. Freilich hat sich dies infolge des Durchbruchs ins digitale Zeitalter und seiner potenzierten Bilderflut inzwischen nochmals massiv verschärft, aber auch verschoben. Für Corbin jedenfalls schien es damals angesichts der Bilder in Illustrierten, im Fernseher oder im Kino so zu sein, als ob die Bilder in diesem Kontext nur noch Abbilder dieser irdischen Welt sind, Bespiegelungen sozusagen jener Welt, die wir durch unsere Sinne nur schon allzu gut kennen. Der Stellenwert des Bildes ist dadurch jedoch massiv eingeschränkt worden, ja, für ihn handelt es sich dadurch geradezu „um eine endgültige Entwertung des Bildes.“<sup>2</sup> „Denn statt das Bild aufgewertet und ihm eine eigene Welt zugebilligt wird, statt dass ihm eine symbolische Funktion zuerkannt wird, die zu einem inneren Sinn hinführt, handelt es sich hier vor allem um die Beschränkung des Bildes auf den Bereich der blossen sinnlichen Wahrnehmung“<sup>3</sup>. Als Abbilder dieser Welt haben die Bilder damit ihre hinüberführende Kraft verloren, aber eben dies wäre im Unterschied zur Sinnenwelt ihr eigentlicher Sinn. Diesen Sinn entdeckt man nach ihm in der Betrachtung von Bildern im traditionellen Kontext, seien dies die Bilder und Szenerien orientalischer Erzählungen, seien dies Mandalas oder Bilder aus Hermetik und Kabbalah – ihnen allen ist zu eigen, dass sie „eine Magie mentaler Bilder zu bewirken“ wissen, von denen aus man sich durchaus fragen muss, ob dies alles „möglich wäre ohne das anfängliche, objektive und absolut ursprüngliche Faktum (Urphänomen) einer Welt archetypischer Bilder, deren Herkunft nicht rational erklärt werden kann und deren Einbruch in unsere Welt unvorhersehbar ist und deren Existenz dennoch postuliert werden muss.“<sup>4</sup> Was aber geschieht, wenn man eine solche Welt von vornherein ausschliesst? Wenn wir unsere Wirklichkeit auf eine Weise begrenzen, welche den Zeugen jener anderen Welt geradezu willkürlich vorkommen muss? Wenn die Ausgänge aus dieser Welt nur noch in Utopien führen, in die Gefilde von Science-Fiction oder auch nur hinauslaufen auf einen Punkt Omega?<sup>5</sup> Für Corbin ist klar: Wenn die Imagination ihre Mitte, d.h. ihre eigentümliche Welt verloren hat, so verbindet sie sich viel eher mit dem ‚Willen zur Macht‘ und wird damit „zu einer unversiegbaren Quelle des Schreckens.“<sup>6</sup> Die so vonstattengehende „Säkularisierung des ‚Imaginalen‘ im Sinne des ‚Imaginären‘“<sup>7</sup> hat dann allerlei Ausgeburten zur Folge, angefangen beim Utopischen und Phantastischen, über das Absurde und Jämmerliche bis hin zum Ungeheuerlichen und Schrecklichen. Man könnte sagen, dass so gerade im Falle der Kunst die Schönheit oft abhandengekommen ist und wenn noch Schönheit darin liegt, dann muss man sie über den Umweg des Denkens erst entdecken, aber direkt eingängig, d.h. direkt ins Herzen reichend so, dass sie erhebend und lichtend wirkt, ist sie oft nicht mehr offenbar. Als Brücke zwischen dem Sinnlichen hin zum Geistigen vermag sie so aber nicht mehr zu wirken. Anstatt transparent, ist das Bild damit opak geworden und nur noch Spiegel dieser Welt, oder es ist sogar verzerrt worden hin zur Fratze dieser Welt. „Im Gegensatz dazu zeichnen sich die Kunst und die Produktion der Einbildungskraft in der islamischen Kunst traditionellen Art durch hieratischen Stil, Ernsthaftigkeit, Gewichtigkeit, Stilisierung und Bedeutsamkeit

---

pratique exemplaire qu’Ibn ‘Arabî nous a conduit lui-même à désigner comme ‘méthode d’oraison théophanique’. Il peut se faire que celle-ci ne soit elle-même qu’une forme ou un appel de *progressio harmonica*. Mais n’est-il pas fréquent que les prophètes de la Bible demandent l’assistance d’un joueur de harpe pour que s’ouvrent les yeux de leur vision intérieure?”

<sup>1</sup> DERS., *Mundus Imaginalis*, 16 [56].

<sup>2</sup> Ebd., 17 [56].

<sup>3</sup> Ebd., 16f. [56].

<sup>4</sup> Ebd., 17 [56f.].

<sup>5</sup> Corbin nennt alle diese drei Möglichkeiten in ebd., 16 [46], und bezeichnet jenen Punkt von Teilhard de Chardin noch einmal als: „der fatale ‚Punkt Omega‘“.

<sup>6</sup> Ebd., 15 [46].

<sup>7</sup> Ebd., 16 [46].

aus.“<sup>1</sup> Natürlich bezieht sich dies nicht nur auf die traditionelle islamische Kunst, sondern es ist geradezu Kennzeichen jeder traditionellen Kunst, dass ihr Bildcharakter ‚hinüberweisend‘ ist.

Ein drittes Argument, welches dem ersten ähnlich, ja sozusagen dessen innerer Kern ist, führt Corbin am Schluss seiner Abhandlung an, und es ist für ihn geradezu geeignet, „sogar den Granit des Zweifels zu erschüttern und den ‚agnostischen Reflex‘ zu lähmen“<sup>2</sup>. Ausgangspunkt ist ein Zitat von Villiers de l’Isle-Adam über die Natur der Engel<sup>3</sup>, das in Kongruenz mit der Erscheinungsweise des Engels bei den islamischen Theosophen steht, insofern diese ihre eigene Norm ist und also keines weiteren ihr von aussen zugedachten Kriteriums bedarf – die Erscheinung zeugt sozusagen für sich selbst. Was de l’Isle-Adam nun eben vorzüglich auf den Punkt zu bringen weiss, ist der Gedanke, dass es die Ekstase im Sinne der *ekstasis*, also des Herausstehens ist, welche erst den Engel erscheinen lässt. Wenn der Mensch seinen Seinsmodus verändert, d.h. ver-rückt und herausgerückt wird aus seinem üblichen Zustande, kommt er erst überhaupt in denjenigen Stand, wo sich der Engel zeigt. Aber die Worte von de l’Isle-Adam sagen noch mehr, wenn es heisst, dass die Ekstase Teil der Engel sei. Was nämlich am Menschen in der Ekstase herausragt, ist ein Ich, welches sich im Du des Engels als sein anderes und höheres Ich erkennt.<sup>4</sup> Es sind solche Gedanken, meint Corbin, welche „die gegenseitige Isolierung von Bewusstsein und Gegenstand des Bewusstseins, von Denken und Sein aufbrechen; die Phänomenologie ist von vornherein Ontologie.“<sup>5</sup> Mit alten Worten könnte man sagen: Es ist der *modus essendi*, welcher den *modus intelligendi* bedingt. Die heutige Weltsicht hat also deshalb kein Organ mehr für diese Welt, weil sie des entsprechenden Seinsmodus verlustig gegangen ist. Anstatt diesen und die Welt, die er bedingt, in der entsprechenden Phänomenalität zu würdigen, erliegt die agnostische Weltsicht oft dem Reflex, alles auf die ihr bekannten Ursachen zu reduzieren und von da her zu erklären.<sup>6</sup>

Es besteht also für Corbin kein Zweifel, dass man diese Welt des Imaginalen, den *mundus imaginalis*, als eine ontologische Ebene objektiven Charakters setzen muss, auch wenn er sich durchaus bewusst ist, dass man zu deren Eingestehen nicht allein durch Argumentation überführt wird, sondern dass die Überzeugungsbereitschaft selbst schon von bestimmten Vorentscheidungen abhängig ist, welche dem rein Rationalen vorausgehen und grob gesagt dem agnostischen oder aber dem gnostischen Weltbild zugesprochen werden können.<sup>7</sup> Der Grenzen des rationalen und reduktionistischen Weltbildes einge-

---

<sup>1</sup> Ebd., 16 [46].

<sup>2</sup> Ebd., 17 [57].

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 17, wo in dessen Worten vom ‚Gesicht des Engels‘ die Rede ist: „es ‚kann nur vom Geist wahrgenommen werden. Die Geschöpfe spüren nur die Ausstrahlung, die dem Sein des Erzengels inhärent ist‘. ‚Die Engel‘, schreibt er weiter, ‚sind ihrem Wesen nach nur in der freien Erhabenheit der reinen Himmelsphären, wo Wirklichkeit und Ideal sich miteinander vereinigen (...). Sie entäussern sich nur in der Ekstase, die sie hervorrufen und die ein Teil von ihnen ist.‘“

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch ebd., 3 [29]: „Das bedeutet nicht, dass man lediglich das eigene Selbst verlässt, um zu ihm zurückzukehren. Inzwischen hat nämlich ein grosses Ereignis alles verändert; das *Ich*, das man dort wiederfindet, befindet sich jenseits des Berges *Qâf*, es ist ein höheres Ich, ein Ich ‚in der zweiten Person.‘“

<sup>5</sup> Ebd., 17 [57].

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 5f. [33], wo Corbin von einem täglich neu aufzunehmenden Kampf spricht, dem ‚agnostischen Reflex‘ zu widerstehen, welcher „die Spaltung zwischen *Denken* und *Sein* akzeptiert hat. Wie viele neuere Theorien gehen uneingestanden auf diesen Reflex zurück, dank dessen wir hoffen, jener anderen Wirklichkeit entkommen zu können, mit der uns gewisse Erfahrungen und Zeugnisse konfrontieren, – und zwar auch dann entkommen zu können, wenn wir insgeheim deren Anziehungskraft unterliegen, wobei wir für jene Wirklichkeit alle Arten von scharfsinnigen Erklärungen aufbieten mit Ausnahme der einzigen, auf Grund derer sie uns ihrer Existenz versichern und zugleich uns zu verstehen geben könnte, was sie *ist*.“

<sup>7</sup> Vgl. dazu die abschliessenden Worte eines anderen Vortrages, DERS., *Le songe visionnaire en spiritualité islamique*, 404: „Nous venons d’entendre Sohrawardi dénoncer ceux qui refusent toute valeur noétique et ontologique aux songes visionnaires. Il ne s’agit donc pas simplement, avec ce refus, d’une attitude dite ‘moderne’. Mais ce que la cohérence de la discussion impose, c’est de reconnaître que cette négation procède de certaines présuppositions philosophiques. Il convient d’abord de s’expliquer franchement sur ces dernières. Très vite alors se découvrent, de part et d’autre, les prises de position irréductibles qui précèdent, et par là même excèdent,

denk, entfaltet Corbin eines, in dem der *mundus imaginalis* seinen festen und essentiellen Platz zugewiesen bekommt, wobei die Setzung dieser Zwischenwelt u.a. auch als ein Versuch angesehen werden kann, den Dimensionen des Erkenntnisbestandes gerade der theoretischen Physik des 20. Jh. Rechnung zu tragen, welche ja das ‚moderne‘ und nach mechanistischen Prinzipien konzipierte Universum als ein veraltetes transzendiert hat, auch wenn diesem noch viele Menschen und selbst Disziplinen uneingestanden nachhängen.<sup>1</sup> Gefragt wäre also ein Weltentwurf, welcher all jenen Zeugnissen, denen Corbin ein ganzes Forscherleben gewidmet hat, *einen Ort gibt*, der sie nicht auf einen anderen und verfremdenden Ort reduziert, sondern sie dort wahrnimmt, wo sie ihren Ort haben und also *stattfinden*, und insofern als das anerkennt, was sie ihrem eigenen Zeugnis gemäss sind. „Damit dies geschähe, brauchten wir jedenfalls eine Kosmologie, die den grossartigsten Erkenntnissen, die die neueste Wissenschaft über das physikalische Universum gewonnen hat, überlegen wäre.“<sup>2</sup> Diese Überlegenheit nun kommt von daher, dass nicht nur das physische Universum unter neuen Gesichtspunkten erscheint, sondern dass die traditionell islamische Kosmologie der Theosophen (neuplatonisch inspiriert) von einem Universum ausgeht, bei dem die physikalische Sphäre nur gerade die unterste Welt eines ganzen hierarchischen Stufenbaus ist und dessen Welten in einem direkten Zusammenhang stehen sowohl mit den anthropologischen Dimensionen von Körper, Seele und Geist, wie auch mit den diesen entsprechenden Erkenntnisorganen von Sinnen, Einbildungskraft und Intellekt.<sup>3</sup> Umfasst die unterste Welt der *physis* (*al-‘ālam al-ḥissī, molk*) sowohl die irdisch menschliche wie auch die himmlische Welt mit ihren Himmelsphären, so beginnt die nächste nicht etwa in der Kontinuität ihrer Gesetzlichkeit und Ausdehnung, sondern jenseits dieser Sphären sozusagen in einer anderen Dimension, einer übersinnlichen Welt der Seelen und der Engelsseelen (*malakūt, ‘ālam al-khayāl, ‘ālam al-mithāl = mundus imaginalis*). Diese wiederum ist umfasst von der Welt der reinen Intelligenzien (*jabarūt, ‘ālam al-‘aql*), worüber hinaus noch das Pleroma der göttlichen Namen (*lāhūt*) und die göttliche Essenz (*hāhūt, dhāt*) gedacht werden. Der entscheidende Punkt nun ist, was wir schon von Mullā Ṣadrā her kennen, dass nämlich diese Vieldimensionalität „nur für denjenigen verständlich ist, dessen Existenz (*acte d’être*) von der Nähe zu jenen anderen Welten geprägt ist, denn umgekehrt sind ihm jene Welten gerade auf Grund dieser besonderen Existenz gegenwärtig.“<sup>4</sup>

---

toute motivation rationnelle. Mieux vaut en convenir loyalement. A un titre ou à un autre, la réduction causale des songes visionnaires à une explication psychologique, sociologique, historique, procède de l’agnosticisme. Nous avons parlé ici des ‘gnostiques de l’Islam’. Comment réellement comprendre des gnostiques, si l’on est soi-même un agnostique?“ Vgl. auch im Vorwort zu DERS., *Corps spirituel et Terre céleste*, 21, wo es um Beweisführung der (Un-)sterblichkeit der Seele bzw. der Auferstehung geht: „S’il est vrai que toute démonstration rationnelle échoue aussi bien à l’appui de la thèse que de l’antithèse, c’est pour une raison fondamentale qui se dégage de nos textes mêmes. Ni le refus, ni l’espérance qui le défie, ne sont affaire de démonstration théorique. C’est affaire du jugement que chacun porte soi-même sur soi-même, et par lequel il assume l’entière responsabilité de soi-même.“

<sup>1</sup> Vgl. auch hier nochmals DERS., *Allocution d’ouverture* (1978), 21, wo er betont, dass selbst im Falle Newtons, der als Vater dieses mechanistisch konzipierten Universums gilt, nur ein Viertel von dessen Schriften wirklich Beachtung gefunden haben, „alors que les trois quarts de son œuvre, mystique et alchimie, ressortissent à la connaissance aux yeux de feu“ und insofern, durch die moderne Brille hindurch gelesen, keinen Sinn mehr ergeben.

<sup>2</sup> DERS., *Mundus Imaginalis*, 6 [33].

<sup>3</sup> Vgl. dazu ebd., 6 [34f.], und ausführlicher bspw. in DERS., *En Islam iranien*, Bd. 2, 179ff., DERS., *En Islam iranien*, Bd. 3, 305ff., DERS., *En Islam iranien*, Bd. 4, 115ff., und auch DERS., *Corps spirituel et Terre céleste*, 88f.

<sup>4</sup> DERS., *Mundus Imaginalis*, 6 [33], wobei die französische Formulierung klarer ist: „Ce qui distingue la cosmologie traditionnelle des théosophes en Islam, par exemple, c’est que sa structure où s’étagent les mondes et les inter-mondes, ‘au-delà de la montagne de *Qāf*’, c’est-à-dire au-delà des univers physiques, n’est intelligible que pour une existence dont l’*acte d’être* est en fonction même de sa *présence* à ces mondes, car réciproquement, c’est en fonction de cet acte d’être que ces mondes lui sont présents.“

Was dies nun heisst, veranschaulicht Corbin an einem Visions- und Initiationsbericht Suhrawardīs. Dabei fällt auf, um das angetönte Thema eines unserer Zeit gemässen Weltentwurfes nochmals aufzunehmen, dass sich die Beschreibung des Zugangs zur Zwischenwelt in Begriffen und Denkfiguren gestaltet, welche der Kosmologie des 20. und 21. Jh. nicht unähnlich sind, geht es hier doch um Vorstellungen der Krümmung und Umstülpung von Raum- und Zeitdimensionen, in deren Folge es zwar weiterhin eine Welt der Ausdehnung mit Formen und Gestalten gibt, jedoch in veränderter Weise, was etwa unter den Stichworten der Relativität, Verschachtelung und Überlagerung zum Ausdruck gebracht werden könnte. Dies beginnt schon mit dem Begriff, den Suhrawardī einführt und der eine verwirrend ähnliche, aber doch ganz andere Wortbedeutung hat wie die *U-topie*, nämlich *nā-kojā-ābād*, was wörtlich ‚Land des Nirgendwo‘ bedeutet. Als von dort herkommend nämlich offenbart sich die wundersame Gestalt, welcher der Initiant der Erzählung mit der Frage ‚Wer bist du?‘ begegnet und welche antwortend verdeutlicht: „Ich komme von der anderen Seite des Berges Qāf. Auch du kommst von dort, und dorthin wirst du wieder zurückkehren, wenn du am Ende von deinen Fesseln befreit bist.“<sup>1</sup> Nach Corbin ist eben dies der gnostische Typus, wo die Fragen ‚wer bin ich?‘ und ‚woher komme ich?‘ zentral sind und eine eigentliche Verortung, d.h. Orientierung menschlicher Existenz vornehmen. Die gnostische Einsicht offenbart, dass der Ort dieser Welt ein Ort von woanders her ist und dass der eigentliche, d.h. qualitative Ortswechsel hin zur Erlösung nicht im Sinne einer Ortsänderung innerhalb dieses Raumes, sondern vielmehr im Sinne einer Zustandsänderung zu verstehen ist, welche ihn ‚woandershin‘ transponiert. Bei der Frage nach der Verortung menschlicher Existenz geht es deshalb tatsächlich um die Frage nach dem Ort dieser Welt.

In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, wie Corbin in seinem parallelen Eranos-Vortrag näheren Bezug nimmt auf Valentin Weigels Schrift *Vom Ort der Welt*<sup>2</sup>. Diese Bezugnahme ist umso bedeutsamer, als Weigel nach dem Ort der Welt als ein späterer Zeitgenosse Kopernikus‘ fragt und damit in einer Zeit, in der die Lokalisierung der Erde im weiten All und damit die menschliche Orientierung in ihm fundamentalen Erschütterungen unterworfen waren. Weigels Antwort ist klar:<sup>3</sup> Die Welt liegt in einem Nichts, und der eigentliche Weg ins Reich Gottes geht nicht etwa ins Uferlose dieser ausgedehnten Welt, sondern vielmehr ins Innere im Sinne einer Zustandsänderung. Eben davon kündigt nun auch der Begriff vom *nā-kojā-ābād*, welcher ja besagt, dass sein ‚Ort‘ an einem ‚Nichtort‘ liegt, d.h. ausserhalb der physisch-räumlichen Dimension. In der zitierten Passage präzisiert ja die erschienene Gestalt, dass sie von jenseits des Berges Qāf komme und ‚dort‘ ihren ‚Ort‘ habe. Wenn wir wissen, dass der Berg Qāf die himmlischen Sphären symbolisiert, und weiter erfahren, dass *nā-kojā-ābād* auf der konvexen Seite der neunten und damit letzten Sphäre beginnt, von wo her überhaupt alle Raumorientierung erst herrührt, so wird klar, was *nā-kojā-ābād* bedeutet: „ein Raum ausserhalb des Raumes, ein

<sup>1</sup> Ebd., 3 [29].

<sup>2</sup> Vgl. Valentin WEIGEL, *Vom Ort der Welt*, in: Valentin WEIGEL / Horst PFEFFERL (Hg.), *Vom Ort der Welt*; Scholasterium christianum. Herausgegeben und eingeleitet von Horst Pfefferl, Stuttgart u.a. 2014, S. 3–83. Weigel war lutherischer Pfarrer in Zschopau, 1533–1588. Zu Corbins Bezugnahme, vgl. CORBIN, *Au Pays de l'Imâm caché*, 35ff.

<sup>3</sup> Vgl. WEIGEL, *Vom Ort der Welt*, 28: „Alle leibliche Dinge seynd in diese sichtbare Welt geschlossen vnd gefasset / vnd ausserhalb der Welt ist kein leiblich Ding / also auch keine Stelle noch Ort. Stellen vnd Oerter seynd nur inwendig in der Welt“. Und S.40f.: „Also ist das Paradeiß oder Christus / oder das Reich GOTtes nicht ausserhalb vns / sondern in vns / darumb duerffen wir den Himmel nicht hier oder da suchen / werden wir denselben in vns nicht finden / fuehlen vnd schmecken / so suchen wir denselben vergebens / vnd finden ihn nimmermehr. GOTT begreiffet alle Ding / vnd alle Oerter seynd fuer jhm ein einiger Ort / vnd er ist bey vns allezeit / ja in vns / er ist vnser Paradeiß/ vnser Himmel vnd Seligkeit / nicht ausser vns / sondern in vns [...] / aber es ist in vns im inwendigen Grund der Seelen [...] / nach Zerbrechung der Welt / da alle Oerter seynd auffgehoben mit der sichtbaren Welt. Also folget aus dem / daß wir Gott nicht sehen werden in jenem Leben ausser vns an einem gewissen Ort / sondern in vns werden wir jhn sehen von Angesichte zu Angesichte. Viel wehnen der Himmel oder die Helle sey ein leiblicher beschließlicher Ort [...] / O wie nein / weder Himmel noch Helle ist ein beschließlicher leiblicher Ort [...] / Ein jeder treget die Helle bey sich vnter den Verdampften / also ein jeder treget den Himmel bey sich vnter den Heiligen. Wer sich selber nicht kennet / der weiß sein Vaterland nicht / nemlich den Himmel / das Paradeiß/ das Reich Gottes / Christum in jhm / Dann vnser Vaterland ist nicht diese Welt“.

‚Raum‘, der nicht in einem Raum, einem topos, enthalten ist, so dass man auf die Frage ‚wo?‘ nicht mit einer zeigenden Geste: ‚dort!‘ antworten könnte.“<sup>1</sup> Jede Rede von einem Ortswechsel ‚dorthin‘ ist deshalb im naiven, d.h. wörtlichen Verständnis absurd, weil es jenseits der neunten Sphäre keinen Raum mehr gibt. Der qualitative Ortswechsel geschieht vielmehr durch eine Zustandsänderung im *modus essendi* des Gnostikers, welche essentiell eine Bewegung ins Innere, d.h. ins Esoterische ist und dadurch eine Bewegung hin zu sich selbst als dem anderen seiner selbst. Die Welt, welche damit betreten wird, ist im Stufenmodell der Welten der äusseren und physischen überlagert und sie umgebend, in die hinein die äussere wie aufgehoben scheint: „seltsamerweise zeigt sich nun, nach Überschreitung dieser Grenze, dass die bislang innerliche und verborgene Wirklichkeit sich als die umgreifende enthüllt, die alles in sich enthält, was zuvor äusserlich und sichtbar war, denn mit der *Verinnerlichung* ist man aus jener *äusseren* Wirklichkeit *herausgegangen*. Von nun an gilt für die geistige Wirklichkeit [la réalité spirituelle], dass sie die sogenannte materielle Wirklichkeit umgreift, umfasst und in sich enthält. Daher ist die geistige Wirklichkeit nicht ‚im Wo‘, sondern das *Wo* ist in *ihr*. Oder sie ist vielmehr selbst das *Wo* aller Dinge; sie befindet sich ihrerseits nicht an einem Ort und fällt nicht unter die Frage nach dem *Wo*, denn die Kategorie des *ubi* bezieht sich auf einen Ort im sinnlich erfahrbaren Raum. In Bezug auf diesen ist ihr Ort (âbâd) ein *Nâ-kojâ* (Nirgend-wo), weil ihr *ubi* im Verhältnis zu dem, was *im* sinnlich erfahrbaren Raum ist, ein *ubique* (überall) ist. Wenn wir das verstanden haben, haben wir vielleicht das Wesentliche begriffen“<sup>2</sup>.

Zugegebenermassen ist dies alles nicht ganz so einfach zu begreifen, handelt es sich doch um eine unsere weltlichen Kategorien transzendierende Welt, in der jede Rede vom Ort und der Ausdehnung dieser Zwischenwelt einerseits zutreffend ist und anderseits doch wieder nicht. Hier haben all die visionären und imaginalen Erfahrungen ihren Ort und aus eben dem Eingeständnis ihrer Wirklichkeit folgt „mit metaphysischer Notwendigkeit die Existenz dieser Zwischenwelt“<sup>3</sup>: Denn einerseits ist klar, dass es sich hierbei nicht um sinnliche Erfahrung handeln kann, da sie nicht jedermann zugänglich ist und anderseits kann es sich nicht um die intelligible Welt handeln, weil das hier Erfahrene doch wieder anschaulich und auf eine Art sinnlich ist. Tatsächlich wird diese Welt jenseits der Welt der sieben Zonen deshalb auch als achte Zone bezeichnet, ein Synonym für *‘ālam al-mithāl*, welche durchaus eine Welt der Ausdehnung meint, in der es Formen und Farben gibt, Gerüche und überhaupt alles Sinnliche wie in der physischen Welt auch, jedoch in der charakteristischen Form der ‚Einstülpung‘ zum Qualitativen. Alles findet hier seine Entsprechung dessen, was es auf Erden auch gibt, weshalb man auch von der Welt *Hūrqalyā* mit ihren Städten *Jābalqā* im Osten „mit den *archetypischen Bilder[n]* der individuellen Einzeldinge“<sup>4</sup> und *Jābarsā* im Westen, „in der sich die Geister nach ihrem Aufenthalt in der natürlichen irdischen Welt befinden“<sup>5</sup>, spricht. Alles Räumliche wird hier im Sinne der Qualität und des Zustandes verstanden, d.h. man ‚befindet‘ sich ‚dort‘, wo es seinem Zustande, sozusagen seiner Befindlichkeit, entspricht. Auch hier greift Corbin wieder auf einen Vertreter der abendländisch-esoterischen Tradition zurück, nämlich auf Swedenborg. Dieser nämlich schreibt in verblüffender Übereinstimmung: „Ob zwar im Himmel wie hienieden Alles in räumlichen und örtlichen Verhältnissen erscheint, so haben dennoch die Engel keinen Begriff und Vorstellung von Ort und Raum‘. Denn ‚in der geistigen Welt geschieht alle vorwärtsschreitende Bewegung mittels Veränderung im Zustande des Inwendigen, so dass alle Bewegungen vorwärts nichts Anderes sind als Zustandsveränderungen. (...) Die Folge ist, dass die sich nahe sind, die in gleichem Zustande sich befinden, entfernt aber von einander, die in unähnlichem Zustande sind, und dass Räume im Himmel nichts Anderes sind, als äussere Zustände je in Folge ihres

<sup>1</sup> CORBIN, *Mundus Imaginalis*, 4 [32].

<sup>2</sup> Ebd., 5 [32f.].

<sup>3</sup> Ebd., 8 [37].

<sup>4</sup> Ebd., 7 [36].

<sup>5</sup> Ebd., 7 [36].

Entsprechungsverhältnisses mit den innern. Hierin liegt einzig der Grund, warum die Himmel von einander geschieden sind.“<sup>1</sup>

Das wohl aufschlussreichste Bild zur Verständigung dieser Welt der achten Zone ist das Bild des Spiegels. Erstens in dem Sinne, dass diese Welt eine Spiegelwelt der an sie grenzenden Welten von oben her (*jabarūt*) und von unten her (*molk*) ist, sodass die Welten über und durch diese Mittelwelt miteinander in einem symbolischen Verhältnis stehen, was soviel heissen will, dass ein Gedanke oder eine Bedeutung in ein Bild gesetzt wird, ein sinnliches Datum wiederum zu einem Symbol erhoben wird – oder mit jenem bekannten Wort, wonach der *mundus imaginalis* derjenige Ort ist, wo Geist sich verkörpert und Körper sich vergeistigen. Der *mundus imaginalis* als die spiegelnde Welt dazwischen ermöglicht eben erst diese Vermittlung. Zweitens ist in diesem Zusammenhang auch vom Spiegel in dem Sinne die Rede, als man sich die Seinsweise der Bilder in dieser Welt als wie in einem Spiegel denken muss, wo die Materialität der Bilder nicht dem Ort entspricht, wo diese erscheinen – so wenig, wie ein Bild im Spiegel dieselbe Substanz hat wie der Spiegel selbst, sei dies Glas, Wasser oder Metall. Vielmehr „wird das Sein dieser Zwischenwelt als ein ‚Sein in der Schwebe‘ bezeichnet, d.h. es ist so geartet, dass das Bild oder die Form, insofern sie ihre eigene ‚Materie‘ sind, keinem Substrat angehören, dem sie nach der Art eines Akzidenz immanent wären.“<sup>2</sup>

Damit aber sind wir bei dem dieser Welt entsprechenden Organ angekommen, nämlich der Imagination oder Einbildungskraft, denn diese gilt als „der Spiegel par excellence“<sup>3</sup>. Die Imagination allein ist das Organ, dem die imaginale Welt zugänglich ist, wobei ihr, in der Mitte zwischen Sinnen und Intellekt stehend, eine zentrale, vermittelnde und spiegelnde, aber auch ambivalente Position zukommt. Denn entweder kann sie abschweifen und ganz überborden in der Hinwendung zum Sinnlichen oder aber immer luzider werden in der Ausrichtung auf den Geist.<sup>4</sup> So verstanden ist sie dann in ihrer passiven Form das Aufbewahrungshaus all der sinnlichen Eindrücke, wo also das *sensorium*, in dem die sinnlichen Eindrücke zusammenkommen, der eigentliche Spiegel ist. Heisst diese Form der Imagination *khayāl*, so drückt der Begriff *mutakhayyila* den aktiven Aspekt der Imagination aus und meint also die aktive Imagination. Diese kann, ganz dem Sinnlichen als dem Tierischen im Menschen verhaftet, allerlei imaginäre Auswüchse hervorbringen, womit sie im Dienst tierischen Begehrens steht. Sie kann sich zweitens aber auch in den Dienst des Intellekts stellen, wie es die Propheten getan haben und die Philosophen noch immer tun. Auf diese Weise verwandelt sie sich in eine kognitive Kraft der Meditation (*mofakkira*). Deshalb gilt für den Philosophen: „Tout l’effort consistera à purifier et à libérer la voie intérieure pour que l’intellectif perçu au niveau de l’*imaginal* se réfléchisse dans le miroir du *sensorium* et se traduise en une perception visionnaire.“<sup>5</sup> Die eigentliche Aufgabe der Imagination besteht also darin, Symbole hervorzubringen, welche ins Innere bzw. in den inneren Sinn führen. Und damit ist wohlverstanden und hinlänglich bekannt nicht die Allegorie gemeint, sondern vielmehr das Symbol im Sinne eines Urphänomens: „voraussetzungslos und ursprünglich, die Erscheinung einer Sache, die sich in unserer Welt nur so und nicht anders darstellen kann.“<sup>6</sup> Dies wiederum ist deshalb überhaupt möglich, weil ja die Welten in einem symbolisierenden Entsprechungsverhältnis stehen, sodass also die sinnlichen Daten, zum Symbol erhoben, einen bestimmten geistigen Gehalt offenbaren.<sup>7</sup> Dies also ist

---

<sup>1</sup> Zitiert nach ebd., 10 [39]. Die Stelle findet sich in Emanuel SWEDENBORG, Himmel und Hölle (De coelo et ejus mirabilibus et de inferno ex auditis et visis). Beschrieben nach Gehörtem und Gesehenem von Emanuel Swedenborg. Aus der lateinischen Urschrift übersetzt von Dr. J.F.J. Tafel, Zürich <sup>5</sup>2002, 103ff [= §§ 191-197].

<sup>2</sup> CORBIN, Mundus Imaginalis, 8 [37].

<sup>3</sup> Ebd., 9 [38].

<sup>4</sup> Corbin macht die folgende essentielle Unterscheidung in seinem Vortrag leider nicht so explizit wie bspw. in DERS., L’Imago Templi face aux normes profanes, 287f.

<sup>5</sup> Ebd., 287.

<sup>6</sup> DERS., Mundus Imaginalis, 14 [44].

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 9 [38]: „Diese Funktion ermöglicht es, dass jede Welt mit jeder anderen in einer symbolischen Beziehung steht, so dass wir uns auf Grund von Erfahrung vorstellen können, wie die substantiellen Wirklichkeiten in



die eigentliche Imagination, die Schau mit ‚Feueraugen‘<sup>1</sup>, der ein eigentlicher Erkenntniswert zukommt und von der Corbin deshalb auch als von der *imaginatio vera* spricht, ein Begriff, der von Paracelsus herkommend in Abgrenzung zur imaginären Vorstellungskraft der Phantasie eine Kraft meint, welche in der Natur der Wahrheit begründet ist und so ins Innere der Wahrheit zu führen vermag.<sup>2</sup> „Sprechen wir von ihr, so meinen wir das Organ, das die Verwandlung der inneren geistigen Zustände in äussere Zustände und ereignishaft Visionen bewirkt, die mit jenen inneren Zuständen in einer symbolischen Wechselbeziehung stehen. Jeder Fortschritt im geistigen Raum verdankt sich dieser Verwandlung, oder vielmehr diese Verwandlung ‚räumt‘ diesen Raum erst ‚ein‘, bewirkt, dass es dort überhaupt Raum, Nachbarschaft, Nähe und Ferne gibt.“<sup>3</sup>

Nebst diesem Postulat, wie Corbin es nennt,<sup>4</sup> betreffend die noetische bzw. kognitive Funktion der Imagination, nennt Corbin noch ein anderes, welches die Imagination als ein vom physischen Körper losgelöstes Vermögen anschaut.<sup>5</sup> Corbin greift hier v.a. auf Mullā Šadrā zurück, wonach diese sich nach der durch den Tod ausgelösten Trennung von Körper und Seele nicht mehr nach aussen hin in die fünf Sinne zerstreut, sondern nach innen hin zu einer einzigen Wahrnehmung einer Synästhesie (arab. *ḥiss moshtarik*) zusammengeschmolzen erfährt. Die Einbildungskraft ist dann sozusagen ihr Gefährt in der Zwischenwelt, der *currus subtilis* (gr. ὄχημα), in dessen Zusammenhang Mullā Šadrā auch seine Spekulationen über den Auferstehungskörper entwickelt hat. Da nun die Seele nicht mehr von den sinnlich-physischen Eindrücken getrübt ist, erfährt sie alles in einer stark gesteigerten und luzideren Weise, sodass es ihr vorkommt, als ob sie aus einem Schlaf erwacht wäre. „Wenn sie sich also von dieser Welt trennt, kann sie, da sie ja weiterhin über ihre aktive Einbildungskraft verfügt, auf Grund ihrer selbst, ihres eigenen Wesens und dieses Vermögens konkrete Dinge wahrnehmen, deren Existenz so, wie die Seele sie kraft ihrer Erkenntnis und Einbildungskraft aktualisiert, mit ihrer Form identisch ist, anders gesagt: Bewusstsein und Gegenstand sind in diesem Falle ontologisch nicht zu trennen.“<sup>6</sup> Mit dem Eintritt der Seele in diese Sphäre geschieht eben jene Umstülpung, Krümmung oder Relativierung, wonach die Zeit nun nicht mehr irreversibel ist, sondern umkehrbar wird und wo auch der Raum nicht der Behälter ist, worin die Seele verortet ist, sondern vielmehr Ausdruck ihres inneren Zustandes ist. Dies tönt schliesslich auch die Frage nach der ‚Objektivität‘ dieser Welt an, denn offensichtlich ist es nicht eine Objektivität, wie wir sie hier in dieser Welt kennen, wo unter denselben Umständen allen alles gleichermassen erscheint. Vielmehr handelt es sich hier um eine Art subjektiver Objektivität, d.h. eine Welt, die es objektiv gibt, welche aber von der eigenen Subjektivität durch und durch getönt ist. Denn die Wesen befinden sich hier ja nicht mehr in einem Raum, vielmehr ist ihre ganze Welt in ihnen. Corbin verweist hier auf eine Formulierung aus der *Theologie des Aristoteles*, wonach „jede geistige Entität sich ‚in der Totalität ihrer Himmelsphäre‘ befindet; jede existiert zwar unabhängig von jeder anderen, aber alle sind gleichzeitig, und jede ist in jeder anderen.“<sup>7</sup>

---

jeder Welt eine ihr entsprechende Form annehmen können (z.B. haben Jâbalqâ und Jâbarsâ in der Welt der feinen Körper ihre Entsprechung in den Elementen der physischen Welt, während Hûrqulyâ dort den Himmeln entspricht). Die kognitive Funktion der Einbildungskraft ermöglicht eine strenge analogische Erkenntnis oberhalb der geläufigen rationalistischen Alternative, die lediglich die Wahl zwischen den beiden Gegensätzen eines banalen Dualismus erlaubt: entweder ‚Materie‘ oder ‚Geist‘.“

<sup>1</sup> Vgl. DERS., *Corps spirituel et Terre céleste*, 11.

<sup>2</sup> Vgl. DERS., *Mundus Imaginalis*, 14 [44]. Vgl. auch DERS., *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabî*, 133: „cette *Imaginatio* ne doit surtout pas être confondue avec la *fantasie*. Comme l’observait déjà Paracelse, à la différence de l’*Imaginatio*, la *fantasie* est un jeu de la pensée, sans fondement dans la nature, elle n’est qu’une pierre angulaire des fous.“

<sup>3</sup> DERS., *Mundus Imaginalis*, 11 [41].

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 13ff. [42ff.].

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 11ff. [41ff.].

<sup>6</sup> Ebd., 12 [41f.].

<sup>7</sup> Ebd., 10 [39].

Ohne dass dies Corbin hier systematisch getan hätte, wird es doch hilfreich sein, den Gedankengang abzurunden, indem wir die verschiedenen Stufen dieses *exitus* extrapolieren.<sup>1</sup> Da „der Raum zu einer Funktion des Begehrens wird“<sup>2</sup>, ‚befindet‘ sich die aus dieser Welt scheidende Seele je nach ihrer Verfassung an dem ihr entsprechenden ‚Ort‘. In der westlichen Region befindet sich wie angetönt *Jābarsā* – „eine Welt, in der die Formen aller unserer vollbrachten Werke erhalten bleiben, die Formen unserer Gedanken und unserer Wünsche, unserer Ahnungen und unserer Verhaltensweisen.“<sup>3</sup> Es ist dies demnach jene Welt, die wir uns in einer fehlgeleiteten Imagination zusammengesponnen haben. Über *Jābarsā* befindet sich sodann *Jābalqā*, wo „die *archetypischen Bilder* der individuellen Einzeldinge“<sup>4</sup> oder die ‚regierenden Lichter‘ schweben und wo also die Seele des Gläubigen in der Verwirklichung ihrer *imaginatio vera* ihrem eigenen Bild als dem Du ihres höheren Ichs begegnet. Es ist dies der Ort, wo der Mystiker gemäss den visionären Erzählungen Suhrawardīs schon zu Lebzeiten aufsteigt und dem Engel seiner selbst begegnet. Der Weg für den Mystiker, der sich mit dem aktiven Intellekt bzw. dem Heiligen Geist innigst verbunden hat, geht aber im Gegensatz zum einfachen Gläubigen insofern noch weiter, als er ganz in die Lichtwelt eingeht, in die Welt von *Jabarūt*, wo die „‘platonischen Licht-Archetypen’“<sup>5</sup> als die ‚Herren der Bildnisse‘ oder cherubinischen Intelligenzen sind und wo also der Archetyp der Menschheit im Erzengel Gabriel seine Symbolisierung findet.

Insgesamt besehen dient Corbin die Idee vom *mundus imaginalis* also einer Wirklichkeitskonzeption, in der es Raum gibt für Phänomene, welche ohne dieses Konzept keinen ‚Ort‘ mehr haben und damit also nicht mehr wirklich *stattfinden* als allein in ihrer Reduktion auf andere, wesensfremdere Ebenen. Die Rolle, welche hier die Imagination einnimmt, ist insofern eine eminent wichtige und zentrale, ja, sie ist die Gewährsgrösse für jene Art von Kenntnis, welche Corbin sonst als Gnosis oder Hierognosis bezeichnet und welche durch die ihr eignende Symbolhaftigkeit den Weg ins Innere, ins Esoterische und damit in die Verwandlung und Transformation des Menschen weist. Damit verleiht Corbin der Imagination einen Stellenwert, welcher im Mainstream der westlichen Tradition nicht zuerkannt worden ist als allein von einigen ‚Exoten‘ dieser Geschichte, von denen hier einige benannt wurden.

#### 4.3.7. Mundus Imaginalis II – Hermeneutik und der Kampf für die Weltseele

Mit diesem abschliessenden Kapitel unserer langen Reise durch die Gedanken- und Lebenswelt von Henry Corbin rühren wir schliesslich an das pulsierende Herz seiner visionären Philosophie und sehr wohl auch an sein *feu sacré*. Denn für ihn war die Wiedereroberung und Wiederbelebung eines Weltentwurfes, innerhalb dessen das Imaginale einen zentralen Stellenwert zurückerhält, nicht nur der grosse Finderpreis seiner *philosophischen* Suche, sondern auch der Siegeskranz seines als ritterlich verstandenen *spirituellen* Kampfes – mit anderen Worten: Seine Einsicht in die Funktion der imaginalen Welt offenbarte ihm den „*clavis hermeneutica*“<sup>6</sup>, mit dem er die der Vergangenheit anheimgegebenen Zeugnisse wieder aufzuschliessen und in den Präsens zu verwandeln vermochte. Und von eben dieser Einsicht rührte auch seine durchaus spirituell motivierte Entschiedenheit her, für die Rückeroberung eben dieser Mittelwelt als der eigentlichen Weltseele zu kämpfen, denn er war fest davon überzeugt, dass jedes echte Verstehen einer Vielzahl von religiösen Zeugnissen ohne Berücksichtigung dieser Welt bodenlos und orientierungslos bleiben muss.

In diesem letzten Kapitel werden wir deshalb die Konsequenzen ziehen, wie sie sich für Corbin durch Berücksichtigung der imaginalen Welt ergeben haben. Es ist dabei klar, dass diese Konsequenzen für

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch AL-SUHRAWARDĪ / SINAI, Philosophie der Erleuchtung, 283ff.

<sup>2</sup> CORBIN, Mundus Imaginalis, 13 [43].

<sup>3</sup> Ebd., 7 [36].

<sup>4</sup> Ebd., 7 [36].

<sup>5</sup> Ebd., 7 [36].

<sup>6</sup> DERS., Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, 52: „Sans la fonction médiatrice de ce monde qui assure l’articulation entre l’intelligible pur et le monde sensible, nous sommes privés de la *clavis hermeneutica* qui nous ouvre le sens réel, vrai et concret, c’est-à-dire le ‚lieu‘ réel des visions des prophètes et des mystiques“.

manch einen nicht leicht verdaubar sind, weil sie dem Mainstream unserer westlichen Mentalität – Corbin würde vom ‚agnostischen Reflex‘ sprechen – so sehr gegen den Strich gehen und geradezu esoterisch bis mysteriös klingen. Esoterisch sind sie in der Tat auch für Corbin, jedoch erstens im Sinne der Verinnerlichung und zweitens im Horizont einer Eschatologie, welche ernst macht mit der Begrenztheit dieser Welt und dem menschlichen ‚Sein zum Tode‘ in ihr. Tatsächlich muss man den *mundus imaginalis* im Rahmen einer Eschatologie verstehen, weil nämlich die Eingliederung des Menschen ins imaginale Gewebe durch Verinnerlichung einen Seinsmodus begründet, welcher nicht nur aus dieser Welt herausführt, sondern in dessen Ausgang auch ganz neue Horizonte der Erkenntnis im Aufgang sind. Der Seinsmodus gerade der westlichen Mentalität ist jedoch diesem Gedanken derart entgegengesetzt – in dem Sinne nämlich, dass alles darauf ankommt, sich in dieser Welt einzurichten und ihre Höherentwicklung im Namen irgendeiner Ideologie voranzutreiben –, dass jeglicher Gedanke einer echten Welttranszendierung geradezu absurd, ja eben: imaginär erscheint. Gnosis ergibt im Rahmen eines agnostischen Weltbildes tatsächlich keinen Sinn mehr. Corbin schrieb deshalb einmal bezogen auf die Imamologie bzw. Gnosis: „Wenn sie uns damit in Verwirrung bringt, dann nur, weil wir tatsächlich nicht mehr zu *imaginieren* verstehen; wir wissen nicht mehr, dass vorstellen wirklich ein Bild in das *Sein* setzen bedeutet.“<sup>1</sup>

Schon im Vorwort zur ersten Auflage von *Terre céleste et corps de résurrection* aus dem Jahre 1960 beschreibt Corbin die Situation der heutigen Welt und ihr Verhältnis zum ‚verlorenen Kontinent‘ der imaginalen Welt in einer Weise, welche heute wohl noch mehr als damals zutrifft: „Les distances spatiales entre les humains subissent de nos jours une réduction croissante, du moins si on les évalue en mesure de temps; concurremment l’on parle d’une ‚accélération de l’Histoire‘. En revanche, les univers réels, ceux par lesquels et pour lesquels les hommes vivent et meurent, univers qui restent irréductibles aux données empiriques, parce que leur réalité secrète préexiste à tous nos projets et les prédetermine, jamais, semble-t-il, ces univers n’ont été aussi loin de pouvoir communiquer entre eux, d’être pénétrables les uns aux autres. De cette impénétrabilité il peut se faire que la première et dernière raison soit à rechercher dans la perte de cet *intermonde*, la conscience disparue de cette assemblée d’univers que nos auteurs désignent tantôt comme le ‘monde de Hûrqalyâ’“<sup>2</sup>. Gewiss hat sich seit den 60er Jahren die Tendenz des räumlichen Näherkommens (nach der Geschwindigkeit gemessen) nochmals um ein Vielfaches verstärkt und dies v.a. im Kontext des inzwischen angebrochenen Internetzeitalters, welches eine ungeheure Beschleunigung der kommunikativen Wege mit sich gebracht hat. Zugleich hat sich aber auch manches nuancenreich verschoben: Nicht allein, dass mit eben diesem Internet und der entsprechenden digitalen Technik neue Universen entstanden sind, deren Virtualität und Bildhaftigkeit in einem noch zu bestimmenden Verhältnis zu Corbins propagierter Zwischenwelt steht; nein, auch seine Aussage, dass Menschen für jene realen Universen leben und sterben, hat heute freilich einen anderen Geschmack bekommen, wenn wir an all die Selbstmordattentäter denken, welche gerade im Namen des Islam für etwas leben und sterben, was vielen Zeitgenossen nicht mehr als nachvollziehbar erscheint, sondern sich geradezu als Ausgeburt eben *imaginärer* Wahnvorstellungen zu entpuppen scheint.

Corbin würde dazu wohl sagen, dass solche Menschen einem buchstabengetreuen Islam erlegen sind, welcher tatsächlich mehr Imaginäres, d.h. vom Tierischen im Menschen Beseeltes hervorbringt und deshalb, nach ihrem Verschenden, in der imaginalen Welt von *Jābarsā* den Schatten ihrer Ausgeburten zu begegnen haben. Denn was sie versäumt haben, ist eben jene hermeneutische Operation (*ta’wīl*), mit der nicht nur das Äussere und Buchstäbliche auf einen inneren und geistigen Sinn hin zurückgeführt wird, sondern durch deren Rückführung an die Wurzel auch der Hermeneut kraft der daraus entstehenden Symbolkraft zum Höheren seiner selbst – und das hiesse zum wahrhaft Menschlichen in

<sup>1</sup> DERS., Über den zwölften Imām, 82f.

<sup>2</sup> DERS., *Corps spirituel et Terre céleste*, 20. Im Folgenden werde ich mich jedoch auf das Vorwort zur zweiten Auflage beziehen, welches den bezeichnenden Titel trägt *Pour une charte de l’Imaginal*, vgl. ebd., 7-19.

ihm! – verwandelt würde. Solch eine Operation steht ganz im Dienste des geheiligten Intellekts und nicht der Gelüste irdischen Willens zur Macht, weshalb die Imagination nach unten hin orientiert zum ‚verfluchten Baum‘ wird, nach oben hin aber zum ‚gesegnet Baum‘ und der Mensch dementsprechend potentieller Engel ist oder aber potentieller Dämon.<sup>1</sup> Tatsächlich ist ja eben dies das Problem, dass am Äussern verhaftete Menschen sich nur in ihren dogmatisch (und auch ideologisch) konstruierten Schalen einander begegnen und aufreiben, ohne dass das innere Fluidum des Geistes die veräusserlichte und verhärtete Kälte einzuschmelzen vermöchte. In ihrer Veräusserlichung haften sie am Buchstaben und jede Spiritualisierung verspotteten sie als eine verfremdende Allegorisierung, währenddem für den Esoteriker, der den *ta'wīl* beherrscht, die Sache gerade umgekehrt liegt: „le soi-disant sens littéral n'est en fait qu'une métaphore (*majâz*). Le sens vrai (*haqīqat*), c'est l'événement que cette métaphore occulte.“<sup>2</sup> Wäre die Fähigkeit solchen ‚Einschmelzens‘ der äusseren in die innere Bedeutung noch in Kraft, so würde die Kommunikation zwischen den auch religiösen Welten weit eher gelingen. Aber es scheint nun eben so, als wären diese Universen trotz der äusserlichen Verkleinerung der Welt weiter denn je voneinander entfernt. Man teilt jetzt zwar auf engem Raum dieser Erde das Leben, aber in all den Gruppierungen steht eine Geschichte neben der anderen, wobei diese, in ihrer rein buchstäblichen bzw. historischen Dimension gefasst, nie auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können. Jene genannte Einschmelzung wäre für Corbin deshalb nur im Rahmen eines Weltentwurfes möglich, der als eine Schichtung ganzer Universen gedacht wird und bei dem dieses irdische Leben nurmehr die äussere und veräusserlichte Sphäre ist, von der her sich eine Seinstiefe auftut, deren Wurzel nach oben hin steigend in immer höheren Sphären gesucht werden müsste, welche die jeweils unteren überlagern und aufheben würden, wobei eine ganz zentrale, weil vermittelnde Welt, eben jene des *mundus imaginalis* wäre. Dessen Verschwinden wirft all die veräusserlichten Geschichten in eine vergangene und damit für tot erklärte Welt zurück, welche heutzutage offenbar gerade auch dazu überliefernd ‚aktualisiert‘ wird, um damit zu töten. So verstandene Tradition wäre aber eben gerade nicht Tradition im Sinne der *trans-ditio*, welche eine geistige Neugeburt notwendigerweise miteinschliesse... So oder ähnlich könnte man Corbins Haltung demgegenüber in Worte fassen, was seit seiner Zeit in unserer Welt, gerade im Namen des Islam, vor sich gegangen ist. Geradezu prophetisch muten deshalb seine Worte von damals betreffend die Imagination an: „Sa fonction médiatrice est de nous faire connaître de plein droit la région de l'Être qui, sans cette médiation, resterait région interdite, et dont la disparition entraîne une catastrophe de l'Esprit, dont nous n'avons pas encore mesuré toutes les conséquences.“<sup>3</sup>

Und er fährt fort: „Elle est essentiellement puissance médiane et médiatrice, de même que l'univers auquel elle est ordonnée et auquel elle donne accès, est un univers médian et médiateur, un intermonde entre le sensible et l'intelligible, intermonde sans lequel l'articulation entre le sensible et l'intelligible est définitivement bloquée. Alors les pseudo-dilemmes s'agitent dans l'ombre, l'issue leur ayant été close.“<sup>4</sup> Mit Schein-Dilemmata meint Corbin bekanntlich die Gegensätze wie Materie versus Geist, Objektivität versus Subjektivität, Denken versus Sein und allem voran Geschichte versus Mythos, welche alle in Abwesenheit des *mundus imaginalis* unweigerlich auseinanderklaffen und infolge eben dieser Ausklammerung als Dilemmata erscheinen müssen. Ohne die spirituelle Fähigkeit zur Imagination versteht man es nicht mehr, dass Sein seine Erfüllung in einem Bild findet bzw. dass ein Bild ein Sein offenbart. Ohne dieses Wissen findet daher eine Entkoppelung statt, welche der Materie und Geschichte Objektivität verleiht, währenddem der Mythos und der spirituelle Geist in die subjektive Ecke des bloss Imaginären und d.h. schliesslich des Irrealen und Irrelevanten verbannt werden, sodass der Mensch in seinem Sein und Denken und die Welt, in der er lebt, in wachsendem Masse entzweit werden. Denn in einer Welt, in der nur noch die beiden Quellen der Empirie sinnlicher Erfahrung und der

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 10f. Zum verfluchten und gesegneten Baum vgl. Sure XIV:24-27.

<sup>2</sup> CORBIN, Corps spirituel et Terre céleste., 13.

<sup>3</sup> Ebd., 9.

<sup>4</sup> Ebd., 9.

abstrakten Kategorien eines entspiritualisierten bzw. rationalisierten Geistes anerkannt werden – und das Imaginäre notabene den Dichtern überlassen wird<sup>1</sup> – kommt nunmehr alles darauf an, nach Massgabe von Ideologien der Technik und des Wachstums diese irdische Welt verzweifelt voranzubringen und zu vervollkommen, währenddem der innere Mensch mit seiner verborgenen Sehnsucht der Selbst- und Welttranszendierung immer mehr abzusterben droht, da die Verbindung zur transzendenten Welt des wahrhaft Geistigen unter dem Vorzeichen der Agnostik gekappt wurde. Was dabei übrig bleibt, ist ein dem wahren Wesen des Menschen gegenüber verkümmertes und ärmliches Menschenbild, welches seiner Integrität und Integralität in keiner Weise mehr Rechnung zu tragen weiss.

Es ist diese reduktive Einseitigkeit, welche dem Menschen seinen Grund und Boden entzogen hat, in welchem das Leben seiner Seele ihren eigentlichen Ort hat – *Malakût*, das Reich der Seelen und Engelsseelen. Es ist von hier aus, sozusagen aus dem Reich der Möglichkeiten, woher das Leben eines Menschen genährt wird, und je nachdem, ob es in seiner Tatsächlichkeit anerkannt wird oder eben nicht, ob es also als ein Ort distinkt *imaginaler* Wirklichkeit des verkörperten Geistes ist oder nur noch ein Ort imaginärer Auswüchse, ist es dem Menschen eine wahrhaftige Quelle für sein essentielles, d.h. seelisches Leben oder eben nicht. Nach Corbin ist es die Anerkennung eben dieser Welt des *mundus imaginalis*, welche all jenen in die Ecke des Imaginären verbannten Dimensionen wieder ihren Ort zurückgeben. Währenddem eine historisch-kritische Wissenschaft eine Geschichte bspw. der Bibel zu zerstückeln droht – und ihr entsprechend andere reduktionistische Theorien wie bspw. die Psychologie –, indem sie den Spreu vom Weizen zu trennen pflegt und sie also zu ‚entmythologisieren‘ versucht, so ist es für Corbin der *mundus imaginalis*, welcher einer solchen Geschichte erst recht ihren gebührenden Ort zuweist. Denn sie hat ihren Ort nicht in der Geschichte, sondern findet in eben dieser Welt des Imaginalen *statt* – und noch sehr vieles mehr, nämlich eine ganze Palette religiöser Phänomene, wie Corbin schreibt: „C’est dire que le *mundus imaginalis* est le lieu, par conséquent le monde où ‚ont lieu‘ et ‚leur lieu‘, non seulement les visions des prophètes, les vision des mystiques, les événements visionnaires que traverse chaque âme humaine lors de son *exitus* de ce monde, les événements de la Résurrection mineure et de la Résurrection majeure, mais aussi les gestes des épopées héroïques et des épopées mystiques, les actes symboliques de tous les rituels d’initiation, les liturgies en général avec leurs symboles, la ‘composition du lieu’ dans diverses méthodes d’oraison, les filiations spirituelles dont l’authenticité n’est pas du ressort de la documentation des archives, comme aussi bien le processus ésotérique de l’Opération alchimique, à propos duquel le 1<sup>er</sup> Imâm des shîites a pu dire: ‘L’alchimie est la sœur de la prophétie.’ Finalement, les ‘biographies d’Archanges’ sont par essence de l’histoire imaginale, puisque tout se passe *en fait* dans le *Malakût*. Alors, si l’on prive tout cela de son lieu propre qui est le *mundus imaginalis*, et de son organe de perception propre qui est l’Imagination active, rien de tout cela n’a ‘plus de lieu’ et par conséquent ‘n’a plus lieu’. Ce n’est plus que l’imaginaire et de la fiction.“<sup>2</sup>

Für Corbin ist also der *mundus imaginalis* diejenige Welt, in der alle religiösen Phänomene ihren Ort haben, sodass alle reduktiven Erklärungen diesen Phänomenen ihren eigentlichen Ort wegnehmen und damit das ursprüngliche Band ihrer Beziehung zum religiösen Subjekt zerreißen – um es nochmals mit einem Wort aus seiner frühen Zeit zu sagen: „Coupez ce lien, rompez le cercle, vous n’aurez plus que ces données matérielles livrées aux stratifications du passé en tant que passé, mais ne signifiant plus leur présence.“<sup>3</sup> Ein Beispiel aus seiner langen Aufzählung sei hier noch näher benannt, nämlich die Nahtoderfahrungen, wie er sie unter dem Stichwort des *exitus* subsumiert hat und auf die er später in seinen Ausführungen nochmals zurückkommt. Die Nahtoderfahrungen bezeichnen ja Phänomene, welche seit der zweiten Hälfte des 20. Jh. wieder vermehrt Beachtung geschenkt bekommen haben und heute geradezu ein disziplinenübergreifendes Forschungsfeld ausmachen. Verständlicherweise

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu ebd., 8.

<sup>2</sup> Ebd., 12.

<sup>3</sup> DERS., *Iranologie et science des religions*, 31.

sind die Theorien und Erklärungen vielfältig und reichen von reduktionistischen Erklärungsmodellen, wonach es bspw. der Sauerstoffmangel sei, der in dieser Spätphase des Lebens ein neuronales Feuerwerk auslöse, bis hin zu Theorien eines ‚spirituellen Realismus‘, wozu sicherlich auch Corbin zu zählen ist. So erwähnt er ein Buch, das damals gerade erschienen war und die Erfahrungen in Form von Berichten wieder aufleben liess, was offenbar bei manchen Menschen auf grosse Resonanz gestossen ist – „attestant une nostalgie que rien n’est jamais parvenu à étouffer dans le cœur de l’être humain. Mais il n’y a pas lieu de s’étonner si le même livre est accueilli par d’autres avec scepticisme. Certes, on a évoqué à propos des témoignages rapportés dans ce livre maints textes traditionnels. Mais combien les connaissent? En vérité, de tels témoignages ne peuvent être accueillis, et plus encore compris, qu’à la condition de disposer d’ores et déjà d’une ontologie du *mundus imaginalis* et d’une métaphysique de l’Imagination active, comme organe inhérent à l’âme et ordonné de plein droit au monde de la ‘corporité subtile’.“<sup>1</sup> Einige solcher Texte, die bis dahin im Westen wohl kaum jemand kannte und eine imaginale Landschaft aufleben lassen, welche stark an diejenige solcher Nahtoderfahrungen erinnern, sind als Anthologie in dem Buch enthalten, zu dem er dieses Vorwort geschrieben hat.<sup>2</sup> Unter dem Eindruck eines solchen vielfältig bezeugten spirituellen Realismus geht es Corbin deshalb darum, eine Philosophie zu rehabilitieren, welche er näherhin und bekanntermassen als ‚prophetische Philosophie‘ bezeichnet und in welcher der *mundus imaginalis* eine zentrale Rolle einnimmt. Hier werden der Philosophie wie auch der Spiritualität eine unerwartete ‚Erhöhung‘ zuteil: „Alors que nous constatons, en d’autres philosophies ou spiritualités, une défiance à l’égard de l’Image, une dégradation de tout ce qui ressortit à l’Imagination, le *mundus imaginalis* en est en quelque sorte ici l’exaltation, parce qu’il est l’articulation en l’absence de laquelle se disloque le schéma des mondes.“<sup>3</sup> Was Corbin hier vorschwebt, ist eine spirituelle und wortwörtliche *Philo-Sophie*, welche ganz im Zeichen der Sophia steht und sich insofern in einem unerbittlichen Kampf für die Weltseele befindet, ist diese doch die Sophia selbst! Ja, man könnte sagen, dass Corbins lebenslange Bemühungen hier ihre eigentliche Verdichtung finden, er, der als religiöser Philosoph in frühen Jahren auszog auf der Suche nach einem Heilmittel – als wie nach dem Gral – für die geistige Situation unserer Welt, d.h. des Abendlandes, und schliesslich fündig wurde im geistigen Universum Irans als einer vermittelnden Welt zwischen der indischen (apersonale Einheitsmystik) und der semitischen (prophetisches Bewusstsein) liegend, in der der Gedanke einer vermittelnden Welt auch im ontologischen Sinne weiterentfaltet wurde hin zu einer imaginalen Mittelwelt, in welcher all die Dualismen, im Westen bekannt als Mythos versus Geschichte, Denken versus Sein usw., sich aufheben lassen. Es wäre aber nicht Corbin, wenn er so verstandene Philosophie nicht auch im Westen festmachen wollte, ja, es scheint so, dass sein Weg über Iran seinen Blick zu schärfen vermochte auf den Gang der Philosophie im Westen selbst, den er geradezu in Hinsicht auf das Für und Wider eben jener Weltseele verstand: „Notre philosophie occidentale a été le théâtre de ce que l’on peut dénommer un ‘combat pour l’Âme du monde’. D’un côté, nous trouvons, en ‘chevaliers’ défenseurs de cette âme, les Platoniciens de Cambridge (H. More, R.

<sup>1</sup> DERS., *Corps spirituel et Terre céleste*, 17.

<sup>2</sup> Ein aktuelles Beispiel von Nahtoderfahrungen und im Sinne eines spirituellen Realismus ist dasjenige von Eben ALEXANDER, *Blick in die Ewigkeit. Die faszinierende Nahtoderfahrung eines Neurochirurgen*, München 2014. Die Beschreibung der erlebten Welten erinnert stark an jene in Corbins Anthologie persischer Spiritualen, welche von der Himmelerde sprechen. Bspw. lesen wir bei Alexander: „Es war die eigenartigste, schönste Welt, die ich je gesehen hatte. Grossartig, lebendig, ekstatisch, atemberaubend... Ich könnte ein Adjektiv an das andere reihen, um zu beschreiben, wie diese Welt aussah und sich anfühlte, aber sie greifen alle zu kurz. Ich fühlte mich, als würde ich geboren. Nicht wiedergeboren oder neu geboren. Einfach nur geboren. Unter mir lag eine Landschaft. Sie war grün, üppig und erdähnlich. Es war die Erde... aber gleichzeitig auch nicht. [...] während Sie sich umschauen, zieht Sie etwas an, und Sie erkennen, dass ein Teil von Ihnen – ein Teil ganz tief in ihrem Inneren, – sich sehr wohl an diesen Ort erinnert und sich freut, wieder dort zu sein. [...] Eine unglaublich schöne Traumwelt... Nur dass es sich nicht um einen Traum handelte. [...] Der Ort, an dem ich mich plötzlich wiederfand, war vollkommen real.“ (60f.).

<sup>3</sup> CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste*, 10.

Cudworth); Jacob Boehme et son École, avec tous ceux qui leur sont apparentés; le Newton boehmien; les Kabbalistes chrétiens comme F.C. Oetinger, chez qui se croisent les courants issus de Boehme et de Swedenborg. De l'autre côté, nous trouvons leurs antagonistes: il y a Descartes, le P. Mersenne, Malebranche, Bayle, sans doute aussi Leibniz et Christian Wolf, et la liste s'allonge jusqu'à nos jours.<sup>1</sup> Jakob Böhme ist hier der Name desjenigen Autors, welcher am einflussreichsten war in der Ausbildung soziologischer Gedanken. In seiner Linie standen nebst den im Zitat genannten auch die zum Deutschen Idealismus bzw. zur Romantik zählenden Denker Schelling und von Baader, wie auch die russischen Religionsphilosophen Solowjow, Bulgakow und Berdjajew. Trotz dieser deutlichen Linien scheint es aber heute so, dass sich diese Ideen nicht behaupten und durchsetzen konnten – allem Anschein nach wurden sie von den Siegreichen übertrumpft. Corbin zeigt sich aber kämpferisch zuversichtlich, wenn er kommentiert: „S'il y a eu défaite, une défaite n'est pas une réfutation.“<sup>2</sup> Nach seinem Selbstverständnis und all dem Vorangegangenen können wir nämlich nichts weniger sagen, als dass er angesichts dieser Niederlage im Westen einen Umweg über Iran zu gehen versuchte, um von daselbst neue Verbündete mit ins Boot zu holen und den Kampf neu aufzunehmen. Was er im Iran nämlich in reichen Textzeugnissen wiederfindet und sich verdichten sieht in Begriffen wie der *spendarmatikih* (von Spenta Armaiti) bzw. der ‚*Fatimanität*‘ (von Fatima), sieht er in enger Parallele zur Sophianität im Westen.<sup>3</sup> Hier wie dort geht es um den Gedanken der Vermittlung in der Form des Weiblichen zwischen dem ewig Unerkennbaren und dem Schaubaren. Böhme aufnehmend, formuliert er denjenigen Grundgedanken, welchen wir in unserem Exkurs zu Böhme bereits vorweggenommen haben, so: „Entre l'intelligible et le sensible, plus précisément dit encore entre la Dêité transcendante et cachée, la *Deitas abscondita*, et le monde de l'homme, Boehme place un intermédiaire qu'il appelle le saint Élément, une 'corporéité spirituelle', qui est la Demeure, la Présence divine à notre monde. Cette Demeure, c'est la Sagesse, la *Sophia*. Cette Présence, c'est la *Shekhina* des Kabbalistes. Elle est le lieu *imaginal* d'une incarnation toute spirituelle [...]. De part et d'autre, c'est l'idée de *Théophanie* qui est la dominante, comme s'accomplissant par essence et nécessairement entre l'intelligible et le sensible, et ce qui est désigné comme Sophia, comme 'l'Âme du monde', est à la fois le lieu *imaginal* et l'organe de cette Théophanie. Elle est à la fois la médiatrice nécessaire, *Deus revelatus*, entre la Divinité pure, à jamais cachée, hors d'atteinte, et le monde de l'homme. C'est ce que nous avons dénommé ailleurs le 'paradoxe du monothéisme', et qui est un thème constant dans toutes les doctrines apparentées, d'une manière ou d'une autre, à la Kabbale dans les 'religions du Livre'.<sup>4</sup> Wie die enge Bezogenheit von Sophia und Imagination schon bei Böhme zutage gefördert wurde, so wird dies hier bei Corbin neu bekräftigt: Die imaginale Welt als die Weltseele ist Sophia als die Vermittlerin zwischen dem Intelligiblen und Sensiblen, worin als dem vermittelnden Spiegel beide Enden stark aufeinander bezogen werden, sodass sie also nicht nur der Ort der eigentlichen Theophanien ist, sondern auch Organ derselben. Wie wir in der Gleichsetzung dieser uns bereits bekannten Begriffe sehen, rühren wir hier deshalb wirklich ans Herz der Vision Corbins. Nicht nur die Begegnung mit dem Engel hat hier ihren Ort, sondern es ist auch der ‚Aufenthaltort‘ des verborgen gegenwärtigen Imams, dementsprechend es auch der Raum parakletischer Vertiefung in den verborgenen und esoterischen Sinn ist. Aber auch das Mysterium des heiligen Grals wie die *Imago Templi* sind hier aufgehoben, sodass diese Welt schliesslich als der verloren gegangene Kontinent bezeichnet werden kann, dessen Wiederentdeckung einer Rehabilitierung der Weltseele gleichkommt. Alles in allem ist es somit das sophianische Glied, welches alles miteinander verbindet. Es ist dies ja auch der eigentliche Sinn soziologischer Systeme: Denn hier bezeichnet die Sophia das ‚Und‘ zwischen Gott und Welt, dem Absoluten und dem Relativen, der Einheit

<sup>1</sup> Ebd., 14.

<sup>2</sup> Ebd., 14.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 15f.

<sup>4</sup> Ebd., 14.

und der Vielheit und schützt damit vor Abwegen entweder in einen platten Monismus oder aber in einen unüberbrückbaren Dualismus.<sup>1</sup>

Mag dies zunächst als reine theologische Spielereien oder Spitzfindigkeiten daherkommen, so sehen wir, wie bei Corbin das Ganze existenzielle Bedeutsamkeit besitzt, denn ohne Seele der Welt wie auch ohne Seele des Menschen ist der Tod Gottes wie des (inneren) Menschen nicht mehr weit entfernt. Dieses Postulat gab seinem Kampf für die Weltseele seine ganze Dringlichkeit wie auch Dramatik. Es ist deshalb wirklich bezeichnend, dass einer seiner allerletzten Texte oder besser gesagt: die Notiz für einen seiner letzten Texte den Titel trägt *Le combat pour l'âme du monde ou urgence de la sophiologie*.<sup>2</sup> Er bemerkt darin, dass der Begriff der Weltseele heutzutage schon etwas Banales angenommen habe, weshalb es zunächst wesentlich darum ginge, seinen eigentlich philosophischen Wert zurückzuerobern – „parce qu'il s'agit d'une vision perdue à reconquérir“<sup>3</sup>. Den Text hat Corbin in drei Teilen geplant, welche drei unterschiedliche Perspektiven der Sophiologie aufzeigen sollten: Eine theologische, eine philosophische bzw. kosmologische und schliesslich eine anthropologische. Aus theologischer Sicht ist für ihn das Entscheidende bei der Sophiologie, dass sie den bereits genannten und nötigen Übergang markiert zwischen einer apophatischen und einer kataphatischen Theologie, wobei die Figur der Sophia das Mysterium bezeichnet, welches man – unter apophatischem Horizont – kataphatisch umkreisen kann, ohne es jedoch einseitig zu rationalisieren und damit zum Götzen zu machen. Wichtig sei dabei weiter, dass die Sophia nicht einfach leichthin auf der Seite der Geschöpflichkeit zu stehen komme, sondern eben genau den Übergang markiere zwischen den beiden Termen. Anders herum gilt: „L'absence ou le rejet de la sophiologie aboutit à un théisme dualiste, 'sans Ame', précisément.“<sup>4</sup> Als Veranschaulichungsbeispiele hätten ihm hier dann Böhme, wie auch die russischen Religionsphilosophen gedient, aber auch die Kabbalah, in der die Sophia unter dem Namen der Schechina thematisiert werde.

Spannend ist sodann, was Corbin für den philosophischen bzw. kosmologischen Teil geplant hat, denn es zeigt einmal mehr, wie bei ihm Philosophie eigentlich Theosophie war und selbst die Philosophie hier nun unter vormodernen Vorzeichen gelesen wird! Denn zwar möchte er sehr wohl die Ausgangslage wie auch die Konsequenzen vergleichen, wie sie sich aus einer rationalen Philosophie einerseits und einer theosophischen Philosophie andererseits ergeben. Aber was er dann unter rationaler Philosophie benennt, ist nicht etwa moderne Metaphysikkritik, sondern philosophische Theologie: Denn nach dieser bringe der durch und durch vernünftige Gott eine Welt entsprechend seiner Vollkommenheit hervor und zwar ohne jegliche Vermittlung. Hier gibt es kein Zwischenglied, keine Weltseele oder Sophia, sodass es sich hier um einen eindimensionalen Monotheismus handle, den er dem mehrdimensionalen jeglicher Theosophie gegenüberstellen möchte. In eben dieser Eindimensionalität sieht er denn auch den Tod Gottes vorgezeichnet, denn es gibt kein vermittelndes Glied mehr, was auf die bekannten Dualismen von Geist und Materie oder Körper und Seele hinauslaufe. Diese ganze Einlinigkeit hat also auch für das Menschenbild Konsequenzen, womit also der anthropologische Aspekt angesprochen ist. Die Seele verkommt bald nur noch zur belebenden Funktion eines menschlichen Körpers, ohne den es sie nicht mehr gibt – der Platonismus wird verbannt, ein Reich der Seele mit ihrer eigenen Leiblichkeit nicht anerkannt. Für Corbin gibt es deshalb folgende Konsequenz: „De même qu'il y a une *sophianité* en cosmologie, garantissant la Présence divine à ce monde (cf. la *Chekhinah*), de même il y a une *sophianité* dans l'homme, garantissant d'ores et déjà sa double appartenance. [...] Si

---

<sup>1</sup> Zur Figur der Sophia bei Bulgakow, vgl. ZWAHLEN, Das revolutionäre Ebenbild Gottes, 269ff. „Die Sophia ist das ‚und‘ zwischen allen Personen, Dingen, Elementen und Begriffen, das die Wahrnehmung ihrer Individualität als auch ihrer Verbundenheit mit der ganzen Schöpfung ermöglicht, ohne Verschmelzung anzustreben.“ (271).

<sup>2</sup> Vgl. CORBIN, *Le combat pour l'âme du monde ou urgence de la sophiologie*. Es handelt sich hierbei um eine Skizze des für 1979 geplanten Vortrages im Rahmen der USJJ, datiert auf den 5. Aug 1978 (also rund zwei Monate vor seinem Tod), welcher im betreffenden Heft mitgedruckt wurde.

<sup>3</sup> Ebd., 11.

<sup>4</sup> Ebd., 12.



la perte de la sophiologie entraîne un retrait définitif de Dieu hors de ce monde, elle entraîne symétriquement une fixation définitive de l'homme en ce monde, livré désormais sans défense à toutes les instances agnostiques, sociologiques, psychanalytiques, etc. Finalement donc, l'homme est le *lieu* et l'enjeu du 'combat pour l'Ame du Monde'. Mort de Dieu et mort de l'homme sont concomitantes d'un monde qui a 'perdu son Ame'.<sup>1</sup>

Der Tod Gottes und in dessen Folge die Verwahrlosung und das Absterben des inneren Menschen – nach allem, was wir gehört haben, scheint es ganz so, als ob Corbins ganzes Werk sozusagen im Echo-Raum dieser prometheischen Tat des Westens zu verstehen ist, ja, dass sein innerster Motor von der Einsicht in deren Tragweite getrieben war. Auch wenn es Nietzsche war, welcher den Gottesmord heroisch und blasphemisch auszurufen wagte, so war es doch zugleich auch er selbst, der durch und durch wusste, was damit auf dem Spiel steht und deshalb nur aufzuwiegen wäre durch die Proklamation des Übermenschen. Was der tolle Mensch mit löchernden Fragen auszuloten versucht, ist im Grunde nichts anderes als das Beklagen des tragischen Verlustes der Weltseele, denn durch den Tod Gottes hat die Welt tatsächlich ihre Seele, das heisst ihre pulsierende Mitte, ihr Licht und ihre Wärme verloren: „Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unsern Messern verblutet – wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchen Wassern könnten wir uns reinigen? Welche Sühne feiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser Tat zu gross für uns?“<sup>2</sup> Mag die Tat damals befreiend auf die Menschen gewirkt haben, so ahnten sie nicht, welche Konsequenzen der Verlust von jenem ‚Kleinod‘ bedeutete, verleiht es der Welt doch erst ihre Seele. Auf den Rausch der heroischen Tat sollte deshalb bald und immer mehr die Ernüchterung folgen – so zumindest könnte man die Prophezeiung des tollen Menschen gegen Nietzsche lesen. Und die Ernüchterung kommt schleichend, denn erst allmählich, nach Jahrzehnten und vielleicht Jahrhunderten gar, werden sich die Menschen des Ausmasses ihrer Tat bewusst, wie es der tolle Mensch abschliessend bemerkt, wenn er sagt, er sei zu früh gekommen: „Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne – *und doch haben sie dieselbe getan!*“<sup>3</sup>

Für Corbin war der Tod Gottes bittere Konsequenz einer einseitigen Theologie bzw. Philosophie, in welcher Gott zu abstrakt und zu formelhaft gefasst wurde, ohne innere Anschauung und Gnosis und ohne individuellen Bezug. Ganz anders sah er dies in Hinsicht auf die vielen Esoteriker in Ost und West. Und eben dies verleitete ihn einst zu jenem Ausruf, mit dem wir diesen vierten Teil im Rahmen einer Anekdote eröffnet haben und in dem er sagte: „Hérétiques de toutes les religions – unissez-vous!“<sup>4</sup> Jenseits orthodoxer Lehrbildungen entdeckte er bei diesen ‚Häretikern‘ eine kreative und wahrhaft religiöse oder spirituelle Energie, welche er zu nutzen gedachte angesichts des aktuellen Debakels, wie

---

<sup>1</sup> Ebd., 14f.

<sup>2</sup> Friedrich NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, Berlin 2013, 108f. [= Aphorismus 125].

<sup>3</sup> Ebd., 109.

<sup>4</sup> DE ROUGEMONT, Hérétiques de toutes les religions..., 298.

er es gerne nannte.<sup>1</sup> Die Ketzer, Häretiker und Esoteriker repräsentieren vergessen gegangene *Möglichkeiten* einer jeden Religion und verdienen heute mehr denn je die ihnen gebührende Aufmerksamkeit, welcher sie im Siegeszug der mächtigen Mehrheit gerade hier im Westen oft verlustig gingen, um fortan entweder notorisch als Handlanger des Teufels diffamiert oder später einfach nur mehr als Wahnsinnige mit imaginären Ausgeburten abgetan zu werden.<sup>2</sup> Heute sieht er ihre Zeit gekommen angesichts der scheinbar alternativlosen Engführung, welche in der Proklamation des Gottestodes ihre Speerspitze hat. Im Nachklang des hier Behandelten scheint es mir, als ob in seinem Aufruf, die Häretiker bzw. Esoteriker aller Religionen mögen sich vereinen, eine Anspielung liegt, welche m.W. bislang noch nie gesehen wurde. Dabei handelt es sich um Anspielungen im Sinne einer spielerischen Aufnahme von Wendungen, durch welche ein Kontext heraufbeschworen wird, in welchem der Aufruf Corbins an Gewicht und Tragweite noch gewinnt. Wenige Jahre vor Nietzsches ‚Fröhlicher Wissenschaft‘ nämlich wurde das kommunistische Manifest herausgegeben, dessen Position für Corbin wie kaum etwas anderes die agnostische Ideologie verkörpert, insofern nämlich jegliche philosophische wie auch religiöse Lehre nur als Ausdruck ökonomischer Bedürfnisse verstanden und also alles Geistige auf die Grundlage des Materiellen heruntergebrochen wird.<sup>3</sup> Auch wenn nun der Ausruf des tollen Menschen Nietzsches einige Jahre *nach* diesem Manifest ertönte, so ist in ihm die Tat des Gottesmordes selbst schon durch und durch präsent.<sup>4</sup> Was in den Anfangsworten des Manifestes zugunsten desselben verstanden wird, dass nämlich ein Gespenst in Europa umhergeht und im Kommunismus seinen Namen findet, das verkommt auf dem Hintergrund Corbins tatsächlich zu einem blossen Gespenst, wenn auch einem furchterregenden: Das Gespenst vom Tode Gottes, welches sich in Europa breit machte und nach und nach in alle Welt hinauszog, um daselbst eine Verwirrung auszulösen, bis hin zur Aushöhlung althergebrachter Traditionen. Und wie das Manifest ganz zum Schluss dieses Gespenst möchte Wirklichkeit werden lassen durch die kommunistische Revolution, welche sich in den Worten verdichtet: „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!“<sup>5</sup>, so ruft Corbin einen parallel formulierten Satz aus, welcher mit gleicher Wucht in die gegenteilige Richtung strebt und im Sinne einer ritterlichen Revolution des Geistes dem gott- und seelenlosen Gespenst alle Macht entziehen soll und also lautet: *Esoteriker aller Religionen, vereinigt euch!*

<sup>1</sup> Vgl. bspw. CORBIN, Allocution d'ouverture (1975), 9.

<sup>2</sup> Dies geht in eine sehr ähnliche Richtung wie die Walter Nigg's Ketzergeschichte zugrundegelegte Meinung. Im echten Ketzer sieht Nigg einen Menschen, für den das Religiöse zu oberst steht und – im Falle des Christentums – auf kreative und eigentümliche Weise verdrängte Möglichkeiten des Christentums zu aktualisieren versuchte und dies nicht selten seiner Zeit weit voraus. Corbin hätte dem ohne weiteres zugestimmt, wurde doch sein Feuer selbst einst durch einen Ketzer entzündet, der heute oft gar nicht mehr als solcher wahrgenommen wird, nämlich Martin Luther. Nigg schreibt über die grossen Ketzer allgemein: „Er ist der stärkste Gegenpol zum religiös Indifferenten, zum diplomatischen und kirchenpolitisch orientierten Menschen. [...] Diese innere Lebendigkeit setzt ein ausserordentlich starkes religiöses Interesse voraus, das im Ketzer überdurchschnittlich vorhanden ist. [...] Bedeutsam sind nur die grossen Ketzer, welche das religiös Lebendige vertraten, und solch glühende Gestalten gibt es in allen Geschichtsepochen. Mit ihrem religiösen Feuer steckten sie oft ganze Generationen in Brand. Eine christliche Glut erfüllte diese Persönlichkeiten, die einen nötigt, sie zu den religiös wertvollsten Menschen zu zählen. Überaus eindrucksvoll ist es, wenn diese christliche Opposition alle Jahrhunderte zusammenfasst und in ihrer Ganzheit überblickt wird. Erst aus einer solchen Zusammenstellung wird die religiöse Bedeutung des Ketzertums restlos klar, die eine neue Sicht des Evangeliums vermittelt.“ (NIGG, Das Buch der Ketzer, 15). Vgl. dazu auch Schleiermacher, wenn er in seiner fünften Rede über die Religion sagt: „Häresie – ein Wort, das wieder zu Ehren gebracht werden sollte“ (SCHLEIERMACHER, Über die Religion, 176 [260f.]).

<sup>3</sup> Vgl. Karl MARX u.a., Das kommunistische Manifest. Einführung, Text, Kommentar, München 2012, 274 [= 2. Kapitel: Proletarier und Kommunisten].

<sup>4</sup> Vgl. etwa das berühmte Wort: „Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.“ ebd., 257 [= 1. Kapitel: Bourgeois und Proletarier].

<sup>5</sup> Ebd., 290.

## F) Fazit: Rückschritt oder ungeahnte Perspektiven?

Corbins Tod liegt mittlerweile fast 40 Jahre zurück – es ist Zeit für eine Bilanz, ausgehend von dem hier Entfalteten. Obzwar Corbin schon in den 70er Jahren die wichtige Beobachtung machte, dass wir im Rahmen des ‚westlichen Abenteuers‘, welches immer mehr den ganzen Globus erfasse, noch inmitten eines Prozesses stehen, dessen Ausgang völlig unabsehbar sei, so hat er sich wohl dennoch nicht ausmalen können, wie schnell und fundamental sich die Welt und ihr inneres Kräfteverhältnis während der knapp 40 Jahre seit seinem Dahinscheiden verändern sollte. Meinte man zunächst, die bipolare Welt aus dem Kalten Krieg wäre bald überwunden, so zersplitterte sie, nach einer kurzen Zeit des Aufatmens und der Hoffnung auf mögliche Einheit, doch immer mehr in eine multipolare Welt unterschiedlichster Akteure. Meinte man, das Internet würde die Welt auf eine noch nie gesehene Weise vernetzen und vereinen, so geschah unbestrittenermassen das Erstere, zugleich aber beförderte es im Raum seiner Echoblasen und über den ganzen Globus hinweg doch zugleich die Ausbildung und Profilierung von scheinbar unversöhnlichen Gruppierungen und Milieus mit ihren je eigenen Wahrheiten. Meinte man, die moderne Errungenschaft der liberalen Demokratie bedeute ‚das Ende der Geschichte‘ (Fukuyama), insofern sich immer mehr Staaten diesem Modell anschliessen würden, so beobachteten wir vielerorts das Grassieren, ja gar die Machtergreifung populistischer Bewegungen, bis hin zur Regression zurück in autoritäre Staatsformen. Und wenn wir heute Nachrichten schauen, so vergeht kaum eine Sendung, in der nicht eine Meldung im Themenfeld Islam, Islamismus oder islamische Welt die Runde machte. Gerade aber einem bestimmten Aspekt dieser Welt hat Henry Corbin den grössten Teil seines Lebens in grosser Leidenschaft gewidmet. Konnte er ahnen, dass sich noch während seiner letzten Atemzüge ein neues Kapitel im Verhältnis zwischen der islamischen und westlichen Welt sich aufzublättern begann, was 1979 schliesslich zur Ausrufung der Islamischen Republik Irans führen sollte? Konnte er ahnen, dass bald nicht mehr die Ideologien von Kommunismus und Kapitalismus einander gegenüberstehen würden, sondern ein beiderseits heraufbeschworener Gegensatz zwischen ‚dem Westen‘ und ‚dem Islam‘ – ein ‚Zusammenprall von Kulturen‘ (Huntington) also, der sich spätestens seit den Attentaten im September 2001 ins allgemeine Bewusstsein einzunisten versucht? Ja, hätte er ahnen können, welches Krebsgeschwür islamistischen Terrors im Namen des sogenannten ‚Islamischen Staates‘ auf irakischem und syrischem Boden 2014 Fuss fassen könnte, dort, wo einst Ibn ‘Arabī, ein Gottesfreund des Ostens, herumzog und lebte? Man würde meinen, er hätte es ahnen *sol-len*, befasste er sich doch gerade mit *Möglichkeiten* dieser Religion! Aber wie wir nun zu Genüge erfahren haben, interessierten ihn v.a. ihre geistigen und mystischen Möglichkeiten, welche er geradezu als das Eigentliche von Religion überhaupt deklarierte und in dieser normativen Setzung wurde er gewissermassen blind auch für die soziologischen und politischen Aspekte derselben.

Wenngleich, er wusste doch auch darum und kreidete es explizit an, was geschieht, wenn eine Religion zu sehr mit der Gesellschaftsordnung vermenget wird, wenn also im Falle des Islam unter Loslösung des *Ḥaqīqat*-Horizontes die buchstäbliche *Sharī‘at*-Bezogenheit einseitig betont wird und eine Veräusserlichung und Vergesellschaftung des Geistigen geschieht. Mit einer Verschiebung, ja Erschütterung eben dieser Gesellschaft, erscheint dann auch das Geistige bedroht, sodass – und das wäre die logische Folgerung aus seinen Überlegungen – alles zusammen mit allen möglichen Mitteln verteidigt werden müsste. Corbin wusste durchaus um den tötenden Buchstaben (II Kor 3,6), auch wenn diese Einsicht gerade von seinem nicht gerade geliebten Paulus stammt (wie im Übrigen viele seiner Denkfiguren uneingestanden von Paulus stammen!)<sup>1</sup>. Gerade die aus einer einseitigen Buchstabenhörigkeit und der

---

<sup>1</sup> Denken wir weiter an die Unterscheidung von innerem und äusserem Menschen (II Kor 4,16), an das Motiv eines geistlichen Leibes (I Kor 15,42ff), ja auch an Gnosis (I Kor 15,34) oder Theosophie (I Kor 2,6f.), wie überhaupt an seine grundsätzlich eschatologische Orientierung. Corbin aber hat sich mehr mit den *geistlichen* Auslegern besonders auch eines Paulus identifiziert, wie dies, bezogen auf den tötenden Buchstaben, bspw. zum Ausdruck kommt bei Sebastian FRANCK, *Paradoxa*. Herausgegeben und eingeleitet von Siegfried Wollgast, Berlin 1966, wenn er schrieb: „Deshalb ist nichts mehr wider den Sinn der Schrift und nichts weniger Gottes Wort, als eben die Schrift, wenn man sie nach dem Buchstaben versteht. Sie ist eine ewige Allegorie.“ (7) Und: „Darum ist und bleibt

Vergesellschaftung des Geistigen hervorgehenden, totalitären Züge des Islam sind es, welche heute zunehmend einen bestimmten Diskurs über diesen leiten.<sup>1</sup> Hiernach sei eine auf den Koran sich berufende Gesellschaftsordnung vom Wesen her antimodern, ja faschistoid, insofern hier die Freiheit des Einzelnen von Grund auf und so auch die Möglichkeit zum kritischen Fragen und zur Skepsis beschnitten werden, was aber im Gegenzug geradezu der Motor unserer modernen Welt mitsamt ihres Fortschritts wie auch all ihrer Freiheiten sei. Würde Corbin soweit darin übereinstimmen, dass jene Züge eine Möglichkeit, wie auch häufige Wirklichkeit (denn gerade auch die integrale Schia habe sich ja seit der Safaviden-Dynastie häufig vor sich selbst verstecken müssen) einer einseitigen Buchstabenhörigkeit ist, so wollte er mit Berufung auf die Zeugen des *geistigen* Islam vielmehr die andere Lesart und Möglichkeit als der eigentlichen Wirklichkeit des Islam zur Geltung bringen – und dies notabene, indem er sich einerseits, auf der Errungenschaft freien und von allen Dogmen befreiten Denkens fussend, vornehmlich den Ketzern, Häretikern und Esoterikern zuwandte, andererseits aber nicht müde wurde, den Fortgang der westlichen Entwicklung zu kritisieren.

Haben wir hier also nicht eigentlich einen Widerspruch vor uns? Denn ist jene Freiheit, die er in seiner Hinwendung zu marginalisierten Facetten der islamischen (wie auch christlichen) Religion in Anspruch nimmt, nicht gerade die eigentliche Frucht der westlichen Entwicklung, die er immer wieder kritisierte? Anders gefragt: Hätte der Westen zu seinen Werten wie Freiheit, Gleichheit oder kritischem Denken gefunden, wenn all die Stationen ausgelassen worden wären, die Corbin als Etappen hin zur Entgeistlichung zu entlarven versucht hat? Weshalb ist jene aufklärerische Leidenschaft im Hochhalten universaler Vernunft und Rationalität nicht auch in der islamischen Welt zum Durchbruch gekommen, welche Wilber folgendermassen schildert: „Staunende Bewunderung ist das einzig Angemessene gegenüber all den Männern und Frauen, die, von Amerika bis Frankreich, bis zur letzten Konsequenz eingestanden sind für ihren Grundsatz: ‚Ich bin nicht deiner Meinung, aber ich werde bis zum Tod kämpfen für dein Recht, sie zu sagen.‘“<sup>2</sup> Hat Corbin das Gesetz von der ‚Dialektik des Fortschritts‘ unterschätzt, wonach etwas erst ganz differenziert sein muss, bevor es integriert werden kann?<sup>3</sup> Dass also ‚Ich‘ und ‚Wir‘ getrennte Bereiche sind, sodass die Welt von ‚Wir‘ einerseits auf dem Boden von unumstösslichen Menschenrechten und intersubjektiv ausgehandelten Normen zu beruhen hat, ‚Ich‘ zugleich aber nicht mit allem ganz und gar einverstanden sein muss, sondern so weit meinen eigenen Normen und Werten folgen kann, als ich die Freiheit der Anderen nicht beeinträchtigt; und dass also auch das ‚Es‘, d.h. die objektive und wissenschaftliche Erforschung der Wirklichkeit vom ‚Ich‘ und ‚Wir‘ differenziert ist, so dass zwar einerseits meine Vorstellung über die Welt nicht notwendig mit den Ergebnissen der Wissenschaft übereinstimmen muss, dass aber andererseits auch eine Kirche oder der Staat kein Recht haben, mir aufzudrängen zu glauben, was Wirklichkeit sei? „Diese Differenzierungen der Moderne sind unumkehrbar und unwiderruflich. Selbst wer sie kritisiert, tut es von dem Raum aus, den sie geschaffen haben: Sieben Öffnungen des Kopfes werden nie wieder ganz selbstverständlich auf die Zahl der Planeten schliessen lassen [...]. Die Differenzierung der Grossen Drei lässt sich kritisieren, aber diese Kritik selbst setzt die Differenzierung voraus.“<sup>4</sup> Sind also bei Corbin die Bereiche von Theologie und Philosophie zu wenig voneinander differenziert? Ist er antimodernistisch regressiv, wenn er die Philosophie in ihrem traditionellen, d.h. religiösen Kontext belassen oder dorthin zurückführen möchte? Überschreitet er nicht eine Grenze, wenn er von den Teilnehmern seiner USJJ verlangt, Menschen des Glaubens zu sein? Und ist nicht auch dies eine Grenzverletzung, wenn er, mit Weinreb im Rücken, den Wert der historischen Bibelkritik derart infrage stellt? Sind dies also alles Rückschritte in vormoderne Sphären? Ist er, anders gefragt, tatsächlich einer der letzten Romantiker? Ich sehe diese Problematik durchaus,

---

der Buchstabe das Schwert des Antichrists und der Sitz, darauf er sitzt und damit er wider die Heiligen siegt und sie totschiägt.“ (9).

<sup>1</sup> Vgl. dazu Hamed ABDEL-SAMAD, *Der Islamische Faschismus. Eine Analyse*, München 2014.

<sup>2</sup> WILBER, *Eros, Kosmos, Logos*, 462.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 472ff.

<sup>4</sup> Ebd., 474.

aufgrund derer er z.T. ja auch heftig kritisiert wird. Die gestellten Fragen haben also ganz klar ihre Berechtigung, weshalb sie hier nochmals ausdrücklich genannt werden mussten.

Und doch neige ich aufgrund all des Vorangegangenen dazu, insbesondere all der herausgeschälten postmodernen bis integralen Tendenzen, ihn anders zu lesen. Corbin war nie ein Verfechter eines Traditionalismus, angefangen bei seiner Distanzierung zu *Esprit*, über seine Differenz zu einem Guénon oder Schuon, welche sich bspw. traditionell kleideten, bis hin zur ausgebliebenen Konversion zum Islam. Corbin stellte auch nie den Wert historischer Forschung infrage, er bemängelte einfach vehement ihre Einseitigkeit, gerade im Hinblick auf Zeugnisse geistig-geistlicher Art. Auch war seine USJ ein freier Verbund von freien Menschen und nicht etwa unter der Ägide eines Staates stehend, sondern eines Ordens – in der Anbindung an das exklusiv Vergangene sollten neue, d.h. inklusive bis integrale Wege nach vorne gesucht werden. Was schliesslich das Verhältnis von Philosophie und Theologie betrifft, so sagt jener Hadith eigentlich schon alles aus, wonach die Philosophie das Grab sei, worin die Theologie begraben werden müsse, um als Theosophie aufzuerstehen. Hat Corbin nicht genau dies gemacht, indem er nach der Weise eines freien Denkers die Überlieferungen, gerade auch der christlichen, neu zu denken versucht hat im Lichte anderer Zeugnisse? Und waren ihm da nicht einerseits eigene wie fremde spirituelle Erfahrungen und Einsichten wegweisend, wie andererseits auch jene neue Methode, welche in der zeitgenössischen Philosophie entwickelt wurde, um Phänomene auch anderer Religionen, losgelöst von dogmatischen Setzungen, zu retten? Er war sich klar bewusst, dass ein ‚Gegengift‘ nur dort gewonnen werden kann, wo auch das ursprüngliche Gift ausgesondert wurde, und das war in seinen Augen klar der Westen. Denn gerade zu dem Zeitpunkt, in dem auch der Osten vom westlichen Abenteuer erfasst wurde, gelangte der Westen zu neuen Einstellungen, Blickweisen und Einsichten. Corbin war gewiss weder Theologe noch Philosoph im gebräuchlichen Sinne, auch wenn er sich aus beiden Gebieten ein unerhörtes Wissen angeeignet hat, mit dem er virtuos umzugehen wusste. Er war vor allem anderen ein Religionsphilosoph mit theosophischer Orientierung und einem phänomenologischen Blick, und zwar im Horizont einer Suche nach einer allgemeinen Theologie der Religionen, welche er parakletisch bzw. prophetisch und universell verankert wissen wollte. Ihm war alles daran gelegen, durch die so gewonnene neue Einstellung die Vertikale menschlichen Seins wieder zu Ehren zu bringen, Weisen, Ebenen und Tiefen des menschlichen Seins also, die dem Westen und mit ihm in zunehmendem Masse der ganzen Welt verlustig zu gehen drohen. Im leidenschaftlichen Entdecken der Bedeutsamkeit dieser Vertikalen mag es geschehen sein, dass er den Wert der Horizontalen und damit auch den möglichen Sinn auch einer historischen Entwicklung, d.h. die Dialektik des Fortschritts durch Differenzierung und Integration, da und dort zu unterminieren begann. Insofern er sich aber den Esoterikern und Spiritualen aller Religionen, vornehmlich der abrahamitischen, zuwandte, um in deren Licht die integrale Gestalt des Menschen wieder ins Bewusstsein zu rufen und dadurch auch zu verteidigen, insofern gehört er ganz bestimmt zu den Pionieren des 20. Jh.

Nun mag Corbin durchaus zu den Pionieren gehören, welche dem Westen die islamische wie auch christliche Geisteswelt neu zu erschliessen vermochten und bislang ungesehene und unbekannte Aspekte – auch des Menschseins – ans Tageslicht brachten. Und er mag dabei auch zu denjenigen Pionieren gehören, welche im Laufe des 20. Jh. nach einer dringlichen allgemeinen Theologie der Religionen fragten. Aber wenn wir heute in die entsprechenden Diskurse blicken, so scheint es sonderbar ruhig um Henry Corbin geworden zu sein. Sowohl in allgemeinen Islamdarstellungen<sup>1</sup> als auch in Werken zur Religionstheologie<sup>2</sup> sucht man seinen Namen oftmals vergeblich. Die Gründe hierfür mögen

---

<sup>1</sup> Vgl. bspw. Hans KÜNG, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München u.a. <sup>3</sup>2004, wo Corbin trotz den rund 900 Seiten nur zwei kurze Hinweise wert scheint (S. 836, 839). Vgl. auch HALM, *Die Schiiten*, wo Corbin nur einmal und ganz kurz und dabei auch noch negativ erwähnt wird (S. 34).

<sup>2</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen*, wo u.a. Massignon (365), Wilfred Cantwell Smith (376ff.), Schuon (382) oder Nasr (386) genannt werden, aber mit keinem Wort Henry Corbin. Und auch bei Klaus VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u.a. 2012, der immerhin als Experte gerade

vielfältig sein, ich sehe v.a. deren vier, wobei der erste die eingangs betonten veränderten Rahmenbedingungen betrifft: Angesicht der fundamentalen Veränderungen in den Weltverhältnissen hat sich das Interesse verschoben weg von der Frage nach mystischen Möglichkeiten des Islam hin zu Grundsatzfragen des Islam überhaupt, wie auch von möglichen Verhältnisbestimmungen desselben. Corbins Darlegungen erscheinen in diesem Licht geradezu naiv idealisierend und verklärend, wobei er dies aber nur in dem Masse ist, als man erkennt, dass er sich explizit und entschiedenermassen auf ‚Blüten‘ islamischen Geistesleben konzentriert hat. Hinzu kommt, dass er sich v.a. mit raren Exponenten geistigen Lebens befasst hat, und damit zusammenhängend besonders auch mit der Schia als der grossen Minderheit der Muslime. Drittens ist sicherlich auch die Schwierigkeit seiner Texte zu nennen, die verschlungenen Wege seiner Gedankenführung und die z.T. ans Mysterienhafte grenzenden Anspielungen, welche den Eingang in sein Werk nicht gerade leicht machen. Viertens, und das wiegt wohl am meisten, ist und bleibt er schwer zu verorten. Auch wenn wir versucht haben, ihn in einem Satz zu charakterisieren (ein Religionsphilosoph mit theosophischer Orientierung...), so bleibt diese Charakterisierung doch recht umständlich und v.a. in kein heute bestehendes Fach einordbar. Denn operiert die Islamwissenschaft nach wie vor v.a. sprachwissenschaftlich, historisch und soziologisch, so hat sich die Philosophie bislang (und wenig überraschend) in keine Theosophie verwandelt; die Religionswissenschaft wiederum hat sich nachvollziehbarerweise von der Religionsphänomenologie mehr oder weniger verabschiedet, weil sie eben doch zu wenig neutral erscheint, und die Theologie ihrerseits hat aus ihrem Fach und von ihren eigenen Voraussetzungen heraus neue Zugänge auch in Auseinandersetzung mit anderen Religionen entwickelt, hat sich also von ihren eigenen Gründen her behauptet und ist nicht etwa im Grab der Philosophie untergegangen. Mit anderen Worten und die meisten dieser Faktoren auf einen Nenner gebracht, könnten wir sagen, dass nicht etwa ein neues Fach entstand im Sinne einer ‚Religion after Religion‘, welche ausgeführt würde in einem freiheitlich sophianischen Geist. Wäre im Rahmen einer Universität der hierfür einzig noch denkbare Ort die Theologie, so scheint Corbin dieser unter den heutigen Umständen einmal zu philosophisch, dann wiederum zu theosophisch und in all dem zu wenig auf ihren eigenen Voraussetzungen und Methoden fussend. Corbins Ansatz bleibt insofern gewissermassen heimatlos und eben deshalb lässt seine Rezeption innerhalb der akademischen Forschung zu wünschen übrig.

Ist er damit erledigt? Wohl kaum. Wenn wir dem hier entfalteten Ansatz treu bleiben wollen und damit das Muster weiter denken, welches sich durch das heuristische Instrument der integralen Brille in seinem Werk und Denken herausgeschält hat, so müssen wir geradezu sagen, dass seine Zeit erst noch kommen könnte. Jean Gebser hat den hier gemeinten Sachverhalt Mitte des 20. Jh. mit folgenden eindringlichen Worten umschrieben: „Eines jedoch darf wohl gesagt werden: die nächsten Jahrzehnte werden die Entscheidung darüber bringen, ob sich die fundamentale Umgestaltung innerhalb der nächsten beiden Generationen oder erst innerhalb der nächsten zwei Jahrtausende vollziehen wird. [...] Je nachdem nun, wie sich die Menschheit in den kommenden Jahrzehnten entscheidet, oder je nachdem nun, wie es der Menschheit gegeben sein wird, sich in den nächsten Jahrzehnten entscheiden zu können, und je nachdem, wie es ihr möglich sein wird, jene Kraft zu ertragen und zu bewahren, die in der sich vollziehenden Mutation akut wird, wird sich das ‚Gesetz der Erde‘ [...] erfüllen. Erträgt sie die neuen Spannungen, die durch den Einbruch neuer Himmel und durch die Wanderung unserer Erde durch neue Weltgegenden auch auf ihr und damit auch im Menschen akut werden, so wird der sich vorbereitende Untergang nur ein Untergang der ausschliesslichen Gültigkeit der bisher vorherrschenden mentalen Struktur sein. Ertragen Mensch und Erde diese Spannungen nicht, so werden sie von ihnen zerrissen werden [...]. Das Schicksal von Erde und Mensch wird von der Bewusstseins-Intensität

---

des Islam zu gelten hat, findet Corbin keine einzige Erwähnung. Gleichermassen in Klaus VON STOSCH / Mouhanad KHORCHIDE (Hg.), *Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen*, Paderborn 2016.

abhängen, die der Mensch erreichen soll und die er erreichen würde, gelänge es ihm, die neue Mutation zu leben.“<sup>1</sup> Heute könnten wir tatsächlich den Eindruck bekommen, dass die Erdgemeinschaft in einer ausserordentlichen ZerreiSSprobe begriffen ist, deren Ausgang völlig ungewiss ist. Einige der grossen Verschiebungen wurden eingangs bereits angetönt. Die fundamentale Desorientierung, welche vom modernen, rationalistischen und noch mehr vom postmodernen, narzisstischen Paradigma (gerade durch das Internet als Ausdruck desselben) in die ganze Welt hinausdiffundiert und darin ihre Spitze findet, dass es eben keine Spitze von Allgemeingültigkeitsansprüchen für Wissen und Wahrheit mehr gebe, als allein diejenige, welche ‚für mich gerade stimmt‘ – diese Desorientierung bleibt nicht unbeantwortet von all denen, die noch in einem mythisch(-rationalen) Bewusstsein (blau) der Abсолютheit und der festgefügtten Ordnung zuhause sind. Diese machen laut Wilber noch immer rund 40% der ganzen Weltbevölkerung aus und bilden damit die grösste Gruppe unter den verschiedenen Paradigmen überhaupt – verglichen mit den rund 30% im rationalen (orange), den 10% im postmodernen (grün), und dem rund 1% im integralen (gelb) Paradigma.<sup>2</sup> Kommt hinzu, dass die Machtverteilung nicht deckungsgleich mit den Bevölkerungsverhältnissen in den Paradigmen zu stehen kommt, sondern geradezu unverhältnismässige 50% auf Orange, 15% auf Grün und 5% auf Gelb verteilt sind, so lässt sich erahnen, dass ein sehr grosser Teil der Welt immer mehr aufzubegehren beginnt, ja, infolge der Destabilisierung seines mythischen und damit seelische Heimat und Wurzeln verleihenden Weltverständnisses durch die moderne bis postmoderne Unterwanderung unter gewissen Umständen sogar zurückfällt in ein vormythisches und das heisst v.a. egozentrisches und machtgesteuertes Führer-Paradigma (rot).<sup>3</sup> Das Phänomen des sogenannten Islamischen Staats erhält gerade aus dieser Sicht eine neue Bedeutung. Denn auch wenn er sich unter dem Deckmantel des Islam und damit einer mythisch-rationalen Weltdeutung ausgibt, so ist doch sein ganzer Impetus durch und durch rot gefärbt, insofern zur Durchsetzung seiner Ziele alle Mittel recht erscheinen, angefangen von Macht und List, bis zu Gewalt und Ausbeutung. Es macht allen Anschein, dass die Entwicklung zu einem integralen Bewusstsein – wenn es diese denn überhaupt gibt! – nicht reibungslos, und das heisst v.a. nicht linear vonstattengeht, sondern in Wellen eines dynamischen und komplexen Prozesses, was geradezu Geburtswehen gleichzukommen scheint. Die Demarkationslinien verlaufen dabei bei Weitem nicht, einem platten ‚Kampf der Kulturen‘ gemäss, zwischen unterschiedlichen Kulturen oder Religionen, sondern vielmehr zwischen verschiedenen Bewusstseinsstrukturen, und dies schon innerhalb derselben Kulturen, Religionen, ja, selbst Konfessionen!

Wie gesehen, war sich Corbin des Prozesses eines in alle Welt ausgehenden Modernismus, welcher die traditionellen Kulturen unterwandert, sehr wohl bewusst, inklusive eines frühen Gewahrens der ökologischen Tragweite seiner ausbeuterischen Mentalität. Anders als im Sinne einer säkularisierten Eschatologie des endlosen, technischen Fortschrittes, hatte er durchaus eine Vision, wohin die Reise auch noch gehen könnte. Und dies betrifft ein geistiges Wachstum des Menschen, welches die bisherigen Orientierungen innerhalb bestimmter Konfessionen und Religionen transzendiert wie auch integriert hin zu einer Art universeller Spiritualität, welche ihre soziale Gestalt freilich erst noch finden muss. So gerne manche Corbin *ad acta* legen wollen, so sehr glaube ich, dass sein Werk diesbezüglich noch ungeahnte Perspektiven bereithält. Jene Rede von Corbin als dem letzten deutschen Romantiker möchte ja im Übrigen nichts anderes sagen, als dass seine Gedanken mit dieser Klassifizierung der Vergangenheit angehören und langsam aber sicher in den Sphären eines geplatzten Traumes verdunsteten. Laut Wilber wie auch Gebser war es aber gerade im Umkreis der Romantik und des Deutschen Idealismus, wo die ersten Ansätze eines integralen Bewusstseins ahnungsvoll hervorgebrochen sind.

<sup>1</sup> GEBSER, Ursprung und Gegenwart, Bd. 2, 400f.

<sup>2</sup> Vgl. WILBER, Ganzheitlich handeln, 22f. (Stand 2001). Vgl. dieselben Zahlen in BECK / COWAN, Spiral Dynamics, 474ff. (Stand 2011). Die restlichen Prozente verteilen sich auf die vormythischen Bewusstseinsstrukturen.

<sup>3</sup> Zu den komplexen Korrelationen vgl. das Schlusskapitel von ebd., 469ff., welches betitelt ist als „Globales Erwachen: ‚Neue Weltordnung‘ (und Chaos)“.

Nennt Gebser Novalis,<sup>1</sup> so geht Wilber, nebst Hegel, insbesondere auf Schelling ein,<sup>2</sup> den er als den tiefgründigsten aller Idealisten bezeichnet und deren Wirkung auf einen Schleiermacher, Jung, Cassirer oder Whitehead und damit bis tief ins 20. Jh. hinein nicht unterschätzt werden könne. Er war einer der Ersten, welcher die Einheit in der Differenz erkannte, wonach also der objektivierte Geist in der Natur mit dem subjektiven Geist im Menschen, im Absoluten vereint, identisch ist. Es ist dieser Geist, welcher in einem Prozess der Selbsterkundung absteigt bis zur untersten Ebene und wieder zurück, „wobei er jedoch auf jeder Stufe ganz und gar präsent ist als der Prozess seiner eigenen Erkenntnis und Verwirklichung, seiner selbstauffaltenden und selbsteinfaltenden Entwicklung, ein göttliches Beispiel des in jeder noch so kleinen Bewegung des Kósmos gegenwärtigen GEISTES, der im Verlauf seines eigenen Spiels immer mehr von sich auffindet.“ War schon zu seinen Zeiten der Evolutionsgedanke geradezu ‚in der Luft‘, so schliesst Wilber, „dass all dies vielleicht wie *temporalisierter Plotin* klingt“<sup>3</sup>. Aber auch hier erkennt Wilber wieder ein entscheidendes Element, welches für Schelling, wie auch für Corbin, noch fundamentaler war: Das Moment des Mysteriums, wie auch eines ‚himmlischen Dramas‘, ohne welches das irdische Leben nicht verständlich wäre.<sup>4</sup> Schelling entfaltete dies, bereits unter starkem Einfluss von Jakob Böhme, besonders in seiner *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung* – und, wie Benz betont: „Es war die grösste Tragik seines Lebens, dass er mit diesen beiden gewaltigen Alterswerken über seine Zeit hinausgewachsen ist und bei seinen Zeitgenossen kein Verständnis mehr fand.“<sup>5</sup> Darin wird der ganze theogonische Weltprozess nachgedacht und so – auf dem Hintergrund eines „religionsgeschichtlichen Universalismus“<sup>6</sup> – besonders auch durch die (ihm damals erschlossenen) Mythologien der Menschheit hindurch, mit dem entscheidenden Novum aber, dass er darin ein genetisches Moment erblickte, welches darin seinen ersten Höhepunkt findet, dass der werdende Gott im Bewusstsein des Menschen zu sich selbst kommt, d.h. in der Menschwerdung Christi.<sup>7</sup> War Schelling damit doch noch vornehmlich auf das Christentum ausgerichtet als dem entscheidenden Ort dieser zentralen Bewusstwerdung, so scheint sich bei Corbin – der sich bereits in seiner allerersten Publikation 1927 auf eben diesen Schelling als Stammvater seiner neuen Schau berief! – dieser Blick noch einmal geweitet zu haben, wenn wir an seine schiitischen Auslegungen des gott-menschlichen Mysteriums denken. Mit Schelling aber stimmte er wiederum darin überein, dass der Weg des so zu sich selbst erwachten Gott-Menschen noch nicht zu Ende ist, sondern die Verwandlung sich vielmehr fortsetzt und „den Menschen aus der Seinsweise der irdisch-materiellen Leiblichkeit hinaus und in die geistleibliche Seinsweise des Gottesreiches hineinführt.“<sup>8</sup> Dieser Mysteriencharakter fehlt m.E. bei Wilber eindeutig, währenddem er bei Corbin insbesondere im *mundus imaginalis* seine Mitte findet und sophianisch orientiert ist. Nicht nur Schelling ist deshalb bei Corbin präsent, sondern auch ein Franz von Baader, der auf seine Weise ähnlich ‚romantische‘ Gedanken entfaltet hatte.<sup>9</sup> Der *mundus imaginalis* war für Corbin der Ort der eigentlichen Reintegration – hier findet für ihn dasjenige ‚Werk‘ statt, welches seit der Romantik angesichts der zersplitternden Welt als notwendiges Integrationsprojekt angesehen wurde:<sup>10</sup> Hier werden Subjekt und Objekt, Geist und Materie, Natur und Mensch, Mythos und Geschichte, Denken und Sein, Männlichkeit und Weiblichkeit miteinander verbunden, wobei

<sup>1</sup> Vgl. GEBSER, Ursprung und Gegenwart, Bd. 2, 415.

<sup>2</sup> Vgl. WILBER, Eros, Kosmos, Logos, 564ff.

<sup>3</sup> Beide Zitate ebd., 569.

<sup>4</sup> Vgl. dazu Ernst BENZ, Theogonie und Wandlung des Menschen bei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1954. Mensch und Wandlung, Zürich 1955, S. 69–129.

<sup>5</sup> Ebd., 70.

<sup>6</sup> Ebd., 98.

<sup>7</sup> Vgl. bspw. ebd., 82: „Der Weg durch die Mythologie ist der Weg zu der Freiheit des Menschen, der Weg zu seiner wahren Selbsterkenntnis, zur wahren Gotteserkenntnis und zur echten Gottesliebe.“

<sup>8</sup> Ebd., 108.

<sup>9</sup> Vgl. bspw. Corbins Verweise auf beide in CORBIN, Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l’ismaélisme, 168 und 200. Zu Franz von Baader vgl. WEHR, Franz von Baader.

<sup>10</sup> Vgl. dazu auch TARNAS, Idee und Leidenschaft, 512.



ihm hierbei der prophetische Horizont wegweisend war. So sehr also Corbin auch in der platonischen Philosophie zuhause war, so sehr wusste er seine Philo-Sophie immer wieder zu zentrieren und auszurichten im prophetischen parakletischen Strom, in dem noch tiefere Mysterien sichtbar werden, als wenn man bei einem rein temporalisierten plotinischen System wie demjenigen Wilbers verbleibt. Aus Sicht der christlichen Theologie steht Corbin damit in einer geistigen Ahnenreihe, die, beginnend in der Bibel mit den Weisheitsbüchern und dem Johannesevangelium, u.a. über die mystischen Theologen wie Origenes, Dionysios Areopagita, Joachim de Fiore, Meister Eckhart oder Johannes Tauler führt bis hin zu Böhme, Schelling, von Baader und Berdjajew – eine Linie im Übrigen, der sich auch ein Paul Tillich zugehörig fühlte, kam er doch ganz entscheidend vom späteren Schelling her.<sup>1</sup> Corbin vermochte es, Gedanken aus dieser ‚spirituellen Familie‘ in universeller oder integraler Orientierung weiterzudenken. Insofern wären sie noch heute von Relevanz und wert, weitergedacht zu werden, gerade auch unter sophianischem Blickwinkel als einer möglichen Form evangelischer Mystik.<sup>2</sup> Welche ungeahnten Perspektiven Corbin auch heute noch zu erschliessen vermag, sei abschliessend an fünf Beispielen kurz erläutert.

*Corbin als meisterhafter Phänomenologe des subtilen und imaginalen Bewusstseinszustands:* In der Einleitung zu dieser Arbeit wurde die Unterscheidung Wilbers zwischen Bewusstseinsstufen und Bewusstseinszuständen bereits angetönt. Bislang haben wir immer nur durch die Brille von Bewusstseinsstufen geschaut, welche die Strukturen des Bewusstseins zu offenbaren vermag. Wilber aber unterscheidet davon die sogenannten Zustände des Bewusstseins, von denen es nebst dem alltäglichen oder gewöhnlichen Zustand auch veränderte oder ungewöhnliche gibt, welche sich aber – so Wilber – unter bestimmten Umständen, bspw. durch Meditations- und Gebetspraxis, herbeiführen oder induzieren lassen.<sup>3</sup> Gemeint ist damit jene ‚innere Empirie‘, welche auch Corbin von Suhrawardī her geltend zu machen versucht hat. Wie es Wilber zu eigen ist, versucht er alles zu systematisieren, und was sich dabei zeigt, ist eine Zusammenschau von Bewusstseinslandkarten und den entsprechenden Ebenen der Wirklichkeit von vier bis fünf Stufen, zusammengetragen aus den bedeutendsten spirituellen Traditionen der Welt. Aus der islamischen Welt finden sich dementsprechend die Wirklichkeitsebenen genannt, welche wir auch von Corbin her kennen: Molk, Malakūt, Jabarūt, usw. Malakūt, die Seelen-ebene und erste Tiefe (oder Höhe) jenseits des Alltagsbewusstseins, entspricht in der Landkarte nach Wilber, und Corbin gemäss, dem subtilen und bildlichen Bewusstseinszustand, der sich in intensiven Träumen, in Visionen und Imaginationen bemerkbar macht und auch mit der subtilen Leiblichkeit zusammenhängt, wo die Rede von Chakren (bei Corbin und im Sufismus *latīfa*) ihren Sinn hat. Erheben sich darüber noch die kausale (formloser Geist und Zeugenbewusstsein) und die nonduale Bewusstseinsstufe, so waren diese bei Corbin durchaus im Blickfeld, jedoch können wir sagen, dass seine Arbeit ganz besonders jener Seelenwelt gegolten hat, die er in ihrer ganzen Breite und Höhe auszuloten versuchte. Scheint bei Wilber der subtile Bereich eine durchaus nötige und wertvolle, aber doch blosser Übergangsstufe zum bildlosen und formlosen, wie auch ichlosen Bewusstsein zu sein, so wissen wir von Corbin her, wie kritisch er einem allzu schnellen Übergehen diesbezüglich eingestellt war. Auch Sudbrack macht diese Bemerkung, wenn er schreibt: „Immanuel Kants Wort: ‚Gedanken ohne Inhalt sind leer; Anschauungen ohne Begriffe sind blind‘, entlarvt den Irrtum der oft gehörten Behauptung: ‚Religiöse Erfahrung‘ werde auf ihrem Gipfel inhaltlos-leer.“<sup>4</sup> Corbin ging es gewiss nicht um eine allzu

<sup>1</sup> Vgl. Werner SCHÜSSLER / Erdmann STURM, Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt 2015, 4ff.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu das jüngst erschienene Buch Brigitte ROMANKIEWICZ, Sophia kehrt zurück. Evangelische Mystik im Schatten Luthers, Freiburg u.a. 2016, aber auch ältere Arbeiten wie Walter NIGG, Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit, Zürich u.a. 1959.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu v.a. WILBER, Integrale Spiritualität, 107ff., wie auch DERS., Ganzheitlich handeln, 80ff.

<sup>4</sup> Vgl. SUDBRACK, Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten, 278. Umsichtig fügt er aber ergänzend hinzu: „H. Waldenfels macht in seiner ‚Interkulturellen Religionsphilosophie‘ überdies darauf aufmerksam, dass solche Behauptungen, die sich weitgehend auf fernöstliche Religionen berufen, deren anscheinend ‚leere‘ Erfahrungen in ein abendländisches Begriffsschema von Sein und Nichts hineinpressen, womit eine oft tiefreichende Erfahrung

platte Auflösung in die ichlose Leere, sondern um eine Geltendmachung jener Welt, in der der Mensch seiner Seele nach grundtief zuhause ist. Seine Arbeit sollte v.a. auf diese Ebene bezogen verstanden werden. Deshalb gilt auch:

*Corbin als Deutungsschlüssel für heutige Bildertrends:* Die seelische Beheimatung des Menschen in einer subtilen Formenwelt zeigt sich auch in den Sehnsüchten, welche sich noch heute und scheinbar immer mehr wieder zum Ausdruck bringen, und zwar oftmals im *Fantasy*-Genre. Als wacher und weit-sichtiger Zeitgenosse erkannte Corbin schon sehr früh die Bedeutsamkeit, welche sich etwa in Tolkiens grossartigem Epos *Herr der Ringe* an Tiefmenschlichem wie auch Spirituellem ausspricht. Inzwischen hat sich die mediale Technik derart weiterentwickelt, dass *Fantasy*-Geschichten auch auf die Leinwand der Kinos projiziert werden können. Die immer hochaufgelösten und luzideren Bilder, welche hier in aller ‚magischen‘ Anschaulichkeit betören, scheinen geradezu Veräusserlichungen innerer Veranlagungen zu sein. So richtig bewusst wurde mir dies in einem anderen, äusserst erfolgreichen und vielfach preisgekrönten *Fantasy*-Film namens *Avatar – Aufbruch nach Pandora* (2009). Im Anblick der hier auf die Leinwand gezauberten Bilder – bspw. einer zur Inkandeszenz erhobenen Erde voll innerer und leuchtender Schönheit – muss man sich ernsthaft fragen, wo diese Bilder denn ihren eigentlichen Ursprung haben. Angesichts des Filmerfolges und gemäss Aussagen vieler Zuschauer, wonach sie am liebsten in dieser Welt verblieben wären, scheint der Schluss nahe, dass diese Bilder aus einer inneren Tiefe der Seele kommen, welche des Menschen eigentliche Heimat bezeichnet und gerade in all den religiösen Imaginationen noch wesentlicher zum Ausdruck kommt. Dementsprechend finden sich in der Geschichte des Filmes, nebst einer Zeitkritik unserer ausbeuterischen Ressourcenverschwendung durch eine rationalistische und technizistische Mentalität, vielfältige Motive aus dem Panorama der Religions- und Bewusstseinsgeschichte: Angefangen bei einer archaischen Verwurzelung in der Natur und ihren Wesen, über die magische Verzauberung ihrer Verwobenheit, bis hin zu mythischen bzw. metahistorischen Motiven wie der *Imago Templi*. Corbin verstand den Blickwinkel immer wieder um-zudrehen – rechnete man nicht mehr mit der Parusie, weil sie ausblieb oder blieb sie aus, weil man nicht mehr mit ihr rechnete? Organisiert der Mensch den Himmel nach dem Bild der Erde oder könnte es auch anders herum sein? So betrachtet, kann man sich auch im Zusammenhang eines solchen Filmes fragen: Was ist der eigentliche und schöpferische Quellgrund solcher Imaginationen? Weshalb berühren solche Bilder und Motive gerade heute so viele Menschen? Sind sie einfach nur Ausdruck imaginärer Utopien oder künden die Bilder von tieferen, imaginalen Realitäten?

*Corbin als Prophet einer universellen Theologie:* Es scheint gerade so zu sein, als ob die IT-Virtualität heute einerseits aufschlussreich zum Ansichtigwerden allgemeiner Trends ist, letztlich aber doch eine Projektionsfläche bleibt für geradezu potenzierte Trugbilder, handelt es sich doch – von Corbin her verstanden – um Veräusserlichungen seelischer Tiefen, zu deren Wirklichkeit der Weg aber vielmehr nach *innen* ginge. Virtualität als Spiegelung imaginaler Möglichkeiten also? Wenn wir uns das Auftauchen von allerlei Phantasiewelten und -wesen in zeitgenössischen Filmen bewusst machen, so könnten wir dies durchaus so verstehen, gerade auf dem Hintergrund eines Briefes, den Corbin 1978 an den amerikanischen Theologen, Eranos-Redner und Freund David L. Miller schrieb: „I believe that this imaginal world is the locus of the ‚rebirth of the Gods‘, those of Greek theogony, as well as of Celtic theogony, which with those of the Greeks and Iranians, are the closest to our consciousness.“<sup>1</sup> Mit anderen Worten: Auf den Leinwänden der Kinos als den veräusserlichten Spiegelflächen imaginärer bis imaginaler Seelenwelten könnte sich bereits abzeichnen, was noch auf uns zukommen wird. Miller schrieb in den 70er Jahren ein Buch, in dem er die Wiedergeburt der Götter prophezeite. Denn nach dem ‚Tode Gottes‘ hat unsere Welt die alles beherrschende wie auch starre und abstrakte Mitte verloren. Die

---

als leere Abstraktion dargestellt wird. Der Weg zum gegenseitigen Verständnis der Religionen wird damit verfehlt.“

<sup>1</sup> Henry CORBIN, A Prefatory Letter, in: David L. MILLER, *The New Polytheism. Rebirth of the Gods and Goddesses*. Prefatory letter by Henry Corbin, Appendix by James Hillman, Dallas <sup>2</sup>1981, S 1–6, 4.

Wege wurden wieder vielfältiger, die Bezüge vernetzter und die Beziehungen flüssiger. Dementsprechend sollte sich auch die Theologie weg von einem dogmatischen Handwerk hin zu einer narrativen Kunst aufmachen, welche, unter Zuhilfenahme bspw. der archetypischen Psychologie Hillmans, die Götter und ihre Symbole als Muster unserer menschlichen Existenz wieder sichtbar zu machen vermag. Ein Ausspruch Nietzsches, in dem dieser den Wert des Polytheismus lobt, steht dabei wegweisend am Anfang des ersten Kapitels.<sup>1</sup> So sehr nun Miller m.E. aus dem postmodernen Paradigma heraus in einen pluralistischen Relativismus und Egalitarismus (grün) abzugleiten droht, so interessant ist Corbins Brief an ihn als Reaktion auf sein Buch. Zwar betont er durchaus, auf welchen nahen Punkten sich ihre Schlussfolgerungen treffen würden, aber es fällt doch zugleich auf, dass er die Ausrichtung auf einen ultimativen Orientierungspunkt völlig konsequent durchzuhalten weiss, welcher dem grünen Paradigma aufgrund seines absoluten Relativismus gerade abhandenzukommen droht. Man könnte sagen, dass dies das alte Erbe seiner protestantischen Wurzeln ist: Einerseits ist da ein ausgeprägter Individualismus in betonter Freiheit, andererseits, geradezu als Gegengewicht, das Hochhalten der göttlichen Ehre in einer grundsätzlichen Theonomie. Denn wofür er auf dem Hintergrund vom ‚Paradox des Monotheismus‘ plädiert, ist der uns bekannte Kathenotheismus von 1x1, und zwar in Berufung auf den esoterischen *tawhīd* eines Ibn ‘Arabī und seiner Schule – und man könnte hinzufügen: auf dem Hintergrund der mystischen Theologie eines Dionysios Areopagita. Denn Corbin bekräftigt in seinem Brief die heutige Notwendigkeit einer negativen Theologie im apo- und kataphatischen Gleichgewicht.<sup>2</sup> Hier wird Gott nicht etwa mit einem Seienden verwechselt (n+1), was erst Ermöglichungsgrund des Gottestodes sei, sondern Gott oder die Gottheit ist das Sein selbst, wobei gilt, dass jede Offenbarung zugleich eine Verschleierung und Begrenzung der Gottheit ist. Damit werden aber auch eine universelle Schau göttlicher Theophanien, wie auch die Möglichkeit ihrer endlosen Metamorphosen in immer höhere Sphären hinauf möglich, und zwar je nach Fassungskraft des Mystikers. Deshalb gilt: „To confuse Being with being is the metaphysical catastrophe.“<sup>3</sup> „But the God of the gnostics can never die because he is himself [the place of] the renaissance of Gods and Goddesses.“<sup>4</sup> Corbin begrüsst also mit klaren Worten den von Miller angesprochenen ‚Polytheismus‘ (und offenbart damit einmal mehr sein postmodernes Denken), möchte ihn aber als monadologischen und theophanischen Kathenotheismus präzisiert wissen (womit er seine integrale Tendenz offenbart). Denn die Götter und Göttinnen sind hier nicht mehr ein Chaos

---

<sup>1</sup> Vgl. MILLER, David L., *The New Polytheism. Rebirth of the Gods and Goddesses*. Prefatory letter by Henry Corbin, appendix by James Hillman, Dallas <sup>2</sup>1981, 23. Ich gebe das Zitat aus dem Original wieder (mit Ergänzungen in [] der englischen Übersetzung in Miller), aus NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, 115f. [= Aphorismus 143]: „*Grösster Nutzen des Polytheismus*. – Dass der einzelne sich sein *eignes* Ideal aufstelle und aus ihm sein Gesetz, seine Freuden und seine Rechte ableite – das galt wohl bisher als die ungeheuerlichste aller menschlichen Verirrungen und als die Abgötterei an sich; in der Tat haben die wenigen, die dies wagten, immer vor sich selber eine Apologie nötig gehabt [...] Die wundervolle Kunst und Kraft, Götter zu schaffen [capacity for creating Gods] – der Polytheismus – war es, in der dieser Trieb sich entladen durfte, in der er sich reinigte, vervollkommnete, veredelte [...]. Der Monotheismus dagegen, diese starre Konsequenz der Lehre von einem Normalmenschen – also der Glaube an einen Normalgott, neben dem es nur noch falsche Lügengötter gibt – war vielleicht die grösste Gefahr der bisherigen Menschheit [...]. Im Polytheismus lag die Freigeisterei [free-thinking] und Vielgeisterei [many-sided thinking] des Menschen vorgebildet: die Kraft, sich neue und eigene Augen [individual eyes] zu schaffen und immer wieder neue und noch eigenere [always newer and more individualized].“

<sup>2</sup> Vgl. hierzu auch einmal mehr SUDBRACK, *Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten*, 84ff. Corbin rekurriert in seinem Brief, wie auch sonst vielerorts, besonders auch auf Proclus, von dem Dionysios ja wesentlich abhängig war (vgl. ebd., 37). Zur negativen Theologie, vgl. CORBIN, *A Prefatory Letter*, 2: „Only a negative theology (apophatic) is able to encompass by indirection the mystery of Being (Esse). But official monotheism never had much love for negative theology.“

<sup>3</sup> Ebd., 2.

<sup>4</sup> Ebd., 3.

sich widerstreitender Mächte in einem mythisch wogenden Meer, sondern sie sind im Meer des (Heiligen) Geistes hierarchisch und angelologisch auf den Einen hin geeint.<sup>1</sup> Aus dieser integralen Schau heraus ist der Mythos aufgehoben und zugleich bewahrt worden, transponiert auf eine höhere Ebene einer gnostisch und angelologisch orientierten Metahistorie. Corbin bestätigt in seinem Brief deshalb besonders zwei von den insgesamt 51 Thesen, welche Miller im Schlusskapitel absichtlich zusammenhangslos dem Leser zur Reflexion vorschlägt. Die eine zitiert Corbin folgendermassen und mit tosendem Applaus: „‘It [a polytheistic theology] will be a theology of spirit (with reference to Berdyaev), but in the manner of the multi-colored butterfly, released from the cocoon that is the dwelling of the worm’. Agreed, agreed!”<sup>2</sup>

*Corbin als Wegweiser angelologischer Spiritualität:* Ein Blick in die Welt heutiger Frömmigkeit offenbart, dass trotz scheinbar fortschreitender Säkularisierung der Engelsglaube bei vielen Menschen weder versiegt, noch die Engelserfahrungen rar geworden wären.<sup>3</sup> Die Sehnsucht nach einer Verzauberung der Welt scheint ungebrochen. So kitschig sich diese da und dort auch gebärden mag, so legitim und notwendig ist die theologische Reflexion darüber. Corbin gibt uns diesbezüglich einen ganz besonderen und häufig ausgeblendeten Blick frei. Denn eine bestimmte Ordnung von Engeln sind, seinen phänomenologischen Erschliessungen gemäss, nicht einfach nur den Menschen – wenn auch im Geist, aber so doch noch immer von aussen her – beigesellte Führer auf ihrem Erdenweg. Vielmehr offenbaren sie sich als Wesensspiegel und sind also intimst sowohl mit dem Menschen wie auch mit seiner bestimmten Ansicht auf Gott, bzw. der ihr entsprechenden Theophanie verbunden – oder wie Corbin es ebenfalls im Brief an Miller schreibt: “The Angel is the Face that our God takes for us, and each of us finds his God only when he recognizes that Face. The service which we can render others is to help them encounter that Face about which they will be able to say: *Talem eum vidi qualem capere potui*”<sup>4</sup>. Nun gibt es ein ‘Engelszeugnis’ aus dem 20. Jh., welches den Darlegungen Corbins auf verblüffende Weise ähnelt, und dies bei Weitem nicht nur bezogen auf die Erscheinungsweise der Engel, sondern auch auf ihre Botschaft allgemein. Hätte er es gekannt, so hätte er sich darüber wohl gefreut. Dabei ereignete es sich zeitgleich zu seinen erleuchtungsphilosophischen Entdeckungen in Istanbul, nämlich inmitten des Krieges, und zwar im Kreise von vier christlichen und jüdischen Freunden in Ungarn. Am Kopf des Buches steht lapidar: „Dieses Buch ist ein Dokument. Es ist weder Dichtung noch Journalismus, sondern ein getreuer Bericht von Geschehnissen, die sich während der Jahre 1943 und 1944 in Ungarn ereigneten. Der Leser muss es nehmen, wie es ist. Oder sein lassen.“<sup>5</sup> Weit davon entfernt, dass die Engel hier nach ‚schnulzig süsser Weise‘ erscheinen, eignet ihnen vielmehr jenes Charakteristikum, wie es Rudolf Otto als dasjenige umschrieben hat, welches das Heilige und Numinose wesentlich ausmacht, nämlich das Ineinander von Fascinosum und Tremendum.<sup>6</sup> Und was die Engel aus dieser Autorität heraus offenbaren und lehren, gleicht in sehr vielem dem, was Corbin in seinen Expeditionen in die Theosophie offengelegt hat: Angefangen bei der Idee eines alles durchwirkenden und sakralisie-

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 3: Moreover, rather than polytheism, I have spoken often of mystical *kathenotheism*. The *kath’hena* seems to me to be the category that is essential for the pluralism of theophanic forms. These are like the *Dii-Angeli* of Proclus, and I believe that my theophanic *kathenotheism* is allied with your ‘polytheism’ in the sense that it is like a monadology which frees us from the totalitarian block of monotheism and from its secular forms.”

<sup>2</sup> Ebd., 5 (vgl. MILLER, *The New Polytheism*, 92). Die andere These, die Corbin bestätigt, lautet: „*A polytheistic theology will be gnostic (Hans Jonas), but in the manner of the secret knowledge of Hermes, not willful Prometheus.*“ (ebd., 92).

<sup>3</sup> Vgl. hierzu die investigative Studie von Peter SCHULTHESS, *Wie Engel begleiten. Erfahrungen aus biblischer und heutiger Zeit*, Bern 2009.

<sup>4</sup> CORBIN, A Prefatory Letter, 4.

<sup>5</sup> Gitta MALLASZ (Hg.), *Die Antwort der Engel*. Einsiedeln <sup>10</sup>1998.

<sup>6</sup> Vgl. OTTO, *das Heilige*, 13ff. und 42ff.

renden Lichtglanzes (*Chvarenah*), über diejenige einer Transfiguration hin zur Geistleiblichkeit (*theosis*),<sup>1</sup> bis hin zur religionstranszendierenden universellen Schau des Kosmos, in dessen Herzen das Mysterium des MENSCHEN geborgen ist.<sup>2</sup> Auf die Angelologie bezogen aber steht jenes Motiv der altiranischen *Daēnā* im Zentrum, welches Corbin als das Herz von Religion schlechthin anschaute, und sich in den folgenden beiden Engelsworten verdichtet: „Er [Gott] hat dich nach meinem Bilde erschaffen.“ „Jede deiner Taten tust du an meiner Statt. Gib Acht! Verunstalte mich nicht!“<sup>3</sup> Nimmt man das Dokument beim Wort, so erwiesen sich Corbins Reflexionen tatsächlich ‚auf der Höhe der Zeit‘ stehend und wegweisend für angelologische Meditationen.

*Corbin als Visionär interspirituelle Suchgemeinschaften*: Etwas weniger mysteriös als *Die Antwort der Engel* und doch zugleich in erstaunlichem Einklang mit den Entfaltungen Corbins, ist diejenige Bewegung, welche seit wenigen Jahren die Runde macht unter dem Begriff eines interspirituellen *New Monasticism*.<sup>4</sup> Im Nachklang jenes Ausrufs, wonach die Zeit der Klöster ihrem Ende entgegengeht, steht hier ein neuer Typ spiritueller Mensch in Erprobung, welcher weder Mönch oder Nonne im Ordenssinne, noch Laie in ‚abfallender Tendenz eingestellter Religiosität‘ ist. Vielmehr geht es der Bewegung um die Kultivierung eines entschieden spirituellen Lebens inmitten der Welt. Man könnte geradezu sagen, dass hier unter postmodernem Kontext – ja, in explizit integrealem Rahmen!<sup>5</sup> –, das zur Blüte kommt, was Corbin einst als Gottesfreundbewegung der alten Zeit herauszuschälen und in seiner USJJ als einem Zentrum vergleichender Spiritualitätsforschung zu aktualisieren versucht hat. Nicht nur sind diese Menschen hier ritterlich eingestellt, indem sie sich dem Auferbau einer sakralisierten Welt im Rahmen eines „sacred activism“<sup>6</sup> hingeben wollen, sondern ein entscheidendes Moment ihrer Bewegung ist ihr interspirituelle Ansatz, welcher sich nicht auf einen Religionsdialog auf dogmatischer und institutioneller Ebene beschränkt wissen, sondern sich vielmehr experimentell auf die mystischen Traditionen der Menschheit besinnen und einlassen möchte. Wird dabei – und das scheint mir aus integraler Perspektive entscheidend – auf der einen Seite die Freiheit betont, sich auch in loser Bindung an traditionelle Wegmodelle auf einen inneren Weg zu begeben (postmoderne Tendenz), so wird auf der anderen Seite die Einbindung in eine Gemeinschaft, wie auch die Frage nach einer neuen Form der Anbindung an die traditionellen Wege und ihrer Repräsentanten hervorgehoben (integrale Tendenz), sodass die Traditionen und damit das Erbe der Menschheit unter den heutigen, veränderten Umständen der Transzendierung wie auch Integration tatsächlich wieder zu einem Kanal der *trans-ditio* und damit zu Katalysatoren wahrhaft geistiger Wiedergeburt werden können. Gegenüber der USJJ wird hier aber klar die Praxis ins Zentrum gestellt, wenngleich auch das Studium und besonders der Dialog wesentlicher Bestandteil des Weges sind, welche beide eine explizit sophiologische Orientierung bekommen sollen!<sup>7</sup> Es erstaunt dabei nicht so sehr, dass in der Gestaltung dieses Projekts auch Pir Zia Inayat Khan involviert ist, Enkel desjenigen *Jawānmard* also, der vor hundert Jahren die Botschaft des Sufismus in den Westen gebracht hat, und dem schon damals die Vision einer neuen Form universellen Gottesdienstes in Gebet und Leben, Kontemplation und Aktion entsprechend seines je individuellen Gottesideals vorgeschwebt hat – eine Idee also, zu der Corbin einst sein Vorwort beisteuerte. Pir Zia stellt in der Weiterführung von Corbins Impetus an der integralen Schwelle die m.E. richtigen, d.h. integralen Fragen, wenn er in einem Brief an die Autoren schreibt:<sup>8</sup> „We live today in a world in which almost all of the great spiritual traditions of the world are within reach of the modern seeker in some

<sup>1</sup> Zu beidem vgl. MALLASZ (Hg.), *Antwort der Engel*, 364ff.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 238f. oder 283.

<sup>3</sup> Ebd., 28. und 47 (im Original sind beide Sätze in grossen Lettern geschrieben).

<sup>4</sup> Vgl. dazu RORY MCENTEE / ADAM BUCKO, *The New Monasticism. An Interspiritual Manifesto for Contemplative Living*. Foreword by Llewellyn Vaughan-Lee, Preface by Mirabai Starr, Afterword by Thomas Keating, New York 2015.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 41ff. und 150ff.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., XXXI.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 82ff.

<sup>8</sup> Ebd., XXXVIIIf.

form. This plethora of choices creates new questions [...]: Tradition and change: How is 'tradition' defined? What kinds of adaptations are legitimate? Who decides? Esotericism and exotericism: Is orthodox exoteric observance a requirement for authentic access to the esoteric dimensions of a tradition? Is it possible to successfully practice multiple exoteric and/or esoteric traditions simultaneously? What is the relationship between the inner and outer layers of a faith? And, individuality and community: Is an authentic sense of community, shared vision, and responsibility possible without tradition? Does tradition impose unacceptable limits on individual experience and discovery?"<sup>1</sup>

Corbin im Lichte dieser Fragen ein letztes Mal charakterisiert, können wir sicher sagen, dass er als Gegengewicht zu allgemeinen Trends die esoterische Dimension von Religion bzw. Tradition mehr als ihre exoterische hervorhob und dass ihm der Wert von personalistischer Individualität und Freiheit über dem Wert von Kollektivität und Gemeinschaft stand. Sicherlich aber bewegte er sich in einem äusserst kreativen Spannungsfeld zwischen Tradition und Wandel und versuchte, am Puls hoch- bzw. postmoderner Trends stehend, dem ‚Uralten‘ in sich eine Wohnung zu geben. Sein Werk bezeichnet deshalb eine Welle durch das 20. Jh., welche viele Facetten des Integralen ins Bewusstsein hob, um sie so einer möglichen ‚Aufhebung‘, d.h. Integration zuzuführen. Nicht alles überzeugt dabei gleichermaßen, aber vieles bleibt wegweisend für eine mögliche Zukunft einer theosophischen Religionsphilosophie einerseits und einer universellen Spiritualität anderseits – auch wenn manches davon unter einem nicht immer leicht durchschaubaren Schleier erst aufgedeckt werden muss. Offenbar war eben dies Absicht, wie er im Brief an Miller schreibt: „But let us understand clearly that for yet some time we shall be few in number and that we shall have to take refuge behind the veil of a certain esotericism.“<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. auch sein neues Buch, Pir Zia INAYAT KHAN, *Mingled Waters. Sufism and the Mystical Unity of Religions*. Preface by Sayyid Ahmad Shah Chishti Mawdudi, New Lebanon NY 2017.

<sup>2</sup> CORBIN, A Prefatory Letter, 4.

## Literaturverzeichnis

### Werke von Henry Corbin (inkl. Übersetzungen und Editionen) – chronologisch geordnet<sup>1</sup>

- Trong-Ni (Henry Corbin), Regard vers l'Orient, in: Tribune indochinoise 15 (1927), S. 4–5.
- HEIDEGGER, Martin, Qu'est-ce que la Métaphysique? Traduit de l'allemand par H. Corbin-Petithenry, in: Bifur 8 (1931), S. 9–27.
- CORBIN, Henry, La fédération allemande à Caub. 40<sup>e</sup> congrès général de la Christliche Studenten Vereinigung, in: Le Semeur (nov. 1931), S. 38–42.
- CORBIN, Henry, Rezension zu J. Schacht, Der Islam mit Ausschluss des Qo'rans, Tübingen 1931, in: Revue critique (1931), S. 456–459.
- CORBIN, Henry, Rezension zu M. Plessner, Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modernen Islamwissenschaft, Tübingen 1931, in: Revue critique (1931), S. 539–540.
- BARTH, Karl, Misère et grandeur de l'église évangélique. Trad. de l'allemand par H. Corbin, in: Foi et Vie 39 (1932), S. 1–36.
- CORBIN, Henry, A propos de Luther, in: Le Semeur (mars 1932), S. 286–292.
- CORBIN, Henry u.a., Hic et Nunc, in: Hic et Nunc 1 (1932), S. 1–3.
- CORBIN, Henry, Philosophes, in: Hic et Nunc 1 (1932), S. 19–23.
- CORBIN, Henry, Témoignage à Kierkegaard, in: Le Semeur (déc. 1932), S. 77–81.
- CORBIN, Henry, Philosophia crucis, in: Hic et Nunc 3/4 (1933), S. 86–94.
- CORBIN, Henry, Pour l'anthropologie philosophique. Un traité persan inédit de Suhrawardi d'Alep (+1191), in: Recherches philosophiques 2 (1933), S. 371–423.
- CORBIN, Henry, Quand nous nous réveillerons d'entre les morts, in: Hic et Nunc 2 (1933), S. 43–51.
- CORBIN, Henry, Rezension zu Fr. Brentano, Kategorienlehre, in: Recherches philosophiques 3 (1933), S. 433–434.
- CORBIN, Henry, Rezension zu J. Wach, Das Verstehen in der Historik von Ranke bis zum Positivismus, in: Recherches philosophiques 3 (1933), S. 432–433.
- CORBIN, Henry, Rezension zu R. Bultmann, Glauben und Verstehen, in: Recherches philosophiques 3 (1933), S. 435–440.
- CORBIN, Henry, Rezension zu W. Dilthey, Von deutscher Dichtung und Musik, in: Recherches philosophiques 3 (1933), S. 434.
- CORBIN, Henry, La Théologie dialectique et l'histoire, in: Recherches philosophiques 3 (1934), S. 250–284.
- CORBIN, Henry, Note sur existence et foi, in: Hic et Nunc 6 (1934), S. 51–57.
- SUHRAWARDĪ d'Alep, Le bruissement de l'aile de Gabriel. Traité philosophique et mystique. Publié et traduit avec une introduction et des notes par H. Corbin et P. Kraus, in: Journal asiatique (1935), S. 1–82.
- MAN, Henri de, L'Idée socialiste. Traduit de l'allemand par H. Corbin et A. Kojevnikov, Paris 1935.
- CORBIN, Henry, Brief an Karl Barth, datiert auf 23. Okt 1936 (Paris), Barth-Archiv Basel (unveröffentlicht)
- HEIDEGGER, Martin, Hölderlin et l'essence de la poésie. Trad. de l'allemand par H. Corbin, in: Mesures 3 (1937), S. 120–143.
- CORBIN, Henry, Transcendental et existential, in: Raymond BAYER (Hg.), Travaux du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie. Analyse réflexive et transcendance; partie 1, Congrès Descartes, Paris 1937, S. 24–31.
- CORBIN, Henry, Vocation du Théologien, in: Foi et Vie 2 (1937), S. 173–181.
- CORBIN, Henry, Pour la Vie spirituelle. De la Vocation de Docteur, in: Propos Missionnaires. Bulletin de culture et de correspondance inter-missionnaire 58 (1937), S. 21–24.
- CORBIN, Henry, L'inspiration luthérienne chez Hamann, in: École Pratique des Hautes Études (Hg.), École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1938-1939, Paris 1937, S. 77–81.
- CORBIN, Henry, Avant-propos du Traducteur, in: HEIDEGGER, Qu'est-ce que la Métaphysique? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin. Trad. de l'allemand par H. Corbin avec un avant-propos et des notes, Paris 1938, S. 9–17
- HEIDEGGER, Martin, Qu'est-ce que la Métaphysique? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin. Trad. de l'allemand par H. Corbin avec un avant-propos et des notes, Paris 1938.
- HEIDEGGER, Martin, Phénoménologie de la mort. Fin §52 et §53 in: Sein und Zeit (L'être et le temps). Trad. de l'allemand par H. Corbin, in: Hermès 3e série 1 (1938), S. 37–51.

---

<sup>1</sup> Für eine vollständige Bibliographie, siehe JAMBET, Bibliographie générale, in: Ders. (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981 (Les Cahiers de l'Herne 39), S. 345–360.

- JASPERS, Karl, La Norme du jour et la passion de la nuit. chap. 3, pp. 102-116, in: Philosophie, t 3, Metaphysik. Trad. de l'allemand par H. Corbin, in: Hermès 3e série 1 (1938), S. 51-68.
- CORBIN, Henry, Recherches sur l'herméneutique luthérienne, in: École Pratique des Hautes Études (Hg.), École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1939-1940, Paris 1938, S. 99-102.
- HAMANN, Johann Georg, Aesthetica in nuce. Rhapsodie en prose kabbalistique, Trad. de l'allemand par H. Corbin, in: Mesures (jan. 1939), S. 33-59.
- CORBIN, Henry, Préface, zu: Henri MICHAUX (Hg.), Hermès. Mystique - Poésie - Philosophie, Revue trimestrielle - troisième série (= Hermès 3e série 3 (1939)), Bruxelles 1939, 6.
- CORBIN, Henry / SUHRAWARDI, Yahyah Shehabuddin, Deux épîtres mystiques de Suhrawardî d'Alep. Introduction et traduction d'Henry Corbin, in: Hermès 3e série 3 (1939), S. 7-50.
- HESCHEL, Abraham Joshua, La Prophétie. Introduction et traduction d'Henry Corbin, in: Hermès 3e série 3 (1939), S. 78-110.
- CORBIN, Henry, Rezension zu Charles Williams, He came down from Heaven, in: Hermès 3e série 3 (1939), S. 123-125.
- CORBIN, Henry, Suhrawardî d'Alep (+1191). Fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqî), Paris 1939.
- as-SUHRAWARDÎ, Şihâbaddîn Yahyâ / CORBIN, Henry, Opera metaphysica et mystica. Edidit et prolegomenis instruxit Henricus Corbin, Istanbul 1945 (Bibliotheca Islamica 16a).
- CORBIN, Henry, Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî, Shaykh-ol-Ishrâq (ob. 587/1191). Préface de M. Pouré-Davoud, Teheran 1946.
- SEJESTÂNÎ, Abû Ya'qûb / CORBIN, Henry, Kashf al-Mahjûb (Le Dévoilement des choses cachées). Traité ismaélien du IV<sup>me</sup> siècle de l'Hégire, Texte persan publié avec une introduction par Henry Corbin, Teheran 1949 (Bibliothèque iranienne 1).
- CORBIN, Henry, Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran. Recherche angélogologique, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1949. Der Mensch und die mythische Welt, Zürich 1950 (Bd. 17), S. 121-187.
- CORBIN, Henry, Le Livre du Glorieux de Jâbir Ibn Ḥayyân. Alchimie et Archétypes, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch XVIII. Aus der Welt der Urbilder. Sonderband für C.G. Jung zum fünfundsiebzigsten Geburtstag 26. Juli 1950, Zürich 1950 (Bd. 18), S. 47-114.
- CORBIN, Henry, Rituel Sabéen et Exégèse Ismaélienne du Rituel, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1950. Mensch und Ritus, Zürich 1951 (Bd. 19), S. 181-246.
- SOHRAWARDI, Shihabaddin Yahya / CORBIN, Henry, Œuvres philosophiques et mystiques (opera metaphysica et mystica II). 1. La Théosophie de l'Orient des Lumières (arabe). - 2. Le Symbole de Foi des Philosophes (arabe). - 3. Le Récit de l'Exil occidental (arabe et persan). Prolégomènes en français et édition critique par Henry Corbin, Teheran 1952 (Bibliothèque iranienne 2).
- CORBIN, Henry, Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1951. Mensch und Zeit, Zürich 1952 (Bd. 20), S. 149-217.
- Naṣîr-e KHOSRAW / CORBIN, Henry, Kitâb-e Jâmi 'al-Hikmatain. Le Livre réunissant les deux sagesse ou Harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne. Texte persan édité avec une double étude préliminaire en français et en persan, par H. Corbin et M. Mo'in, Teheran u.a. 1953 (Bibliothèque iranienne 3).
- CORBIN, Henry, Avicenne. Le récit de Hayy Ibn Yaqzan. Traduction française du texte arabe et du commentaire persan avec Introduction. Notes et Gloses par Henry Corbin, Teheran 1953.
- CORBIN, Henry, La Sophia éternelle. À propos d'un livre récent de C.-G. Jung, in: La revue de culture européenne 5 (1953), S. 11-44.
- CORBIN, Henry, Avicenne et le récit visionnaire. Tome 1: Etude sur le cycle des récits avicenniens; Tome 2: Le Récit de Hayy Ibn Yaqzan. Texte Arabe, version et commentaire en persan attribués à Juzjani. Traduction française, notes et gloses, Teheran u.a. 21954 (Bibliothèque iranienne 4-5).
- CORBIN, Henry, Terre Céleste et Corps de Résurrection d'après quelques Traditions Iraniennes, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1953. Mensch und Erde, Zürich 1954 (Bd. 22), S. 97-194.
- JORJÂNÎ, Abû'l-Haitham / CORBIN, Henry, Commentaire de la Qasîda ismaélienne d'Abû'l-Haitham Jorjânî, attribué à Mohammad ibn Sorkh de Nishapour (IVe/Xe-Ve/XIe siècles). Texte persan édité avec introduction et esquisse comparative par H. Corbin et Moh. Mo'in, Teheran u.a. 1955 (Bibliothèque iranienne 6).
- CORBIN, Henry, De l'Iran à Eranos, in: Du. Kulturelle Monatsschrift 4 (April 1955), S. 29.
- CORBIN, Henry, Épiphanie divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1954. Mensch und Wandlung, Zürich 1955 (Bd. 23), S. 141-249.
- CORBIN, Henry, Confessions extatiques de Mîr Dâmâd. Maître de Théologie à Ispahan (ob. 1041/1631-1632), in: Louis MASSIGNON (Hg.), Mélanges Louis Massignon, Tome 1, Damas 1956, S. 331-378.
- CORBIN, Henry, Soufisme et Sophiologie, in: La Table Ronde 97 (1956), S. 34-43.



- CORBIN, Henry, Sympathie et Théopathie chez les 'Fidèles d'amour' en Islam, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1955. Der Mensch und die Sympathie aller Dinge, Zürich 1956 (Bd. 24), S. 199–301.
- CORBIN, Henry, De la gnose antique à la gnose ismaélienne, in: Accademia nazionale dei lincei (Hg.), Oriente ed occidente nel medio evo. Convegno di scienze morali storiche e filologiche, 27 Maggio - 1 Giugno 1956, Roma 1957, S. 105–143.
- CORBIN, Henry, Imagination Créatrice et Prière Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1956. Der Mensch und das Schöpferische, Zürich 1957 (Bd. 25), S. 121–240.
- CORBIN, Henry, Sur le douzième Imâm, in: La Table Ronde 115 (1957), S. 7–21.
- CORBIN, Henry, The Time of Eranos, in: Joseph CAMPBELL (Hg.), Man and Time. Papers from the Eranos year-books, New York 1957, S. XIII–XX.
- CORBIN, Henry, L'Ismaélisme et le symbole de la Croix, in: La Table ronde 120 (1957), S. 122–134.
- RÛZBEHÂN Baqlî Shîrâzî / CORBIN, Henry, Le Jasmin des Fidèles d'amour (Kitâb-e 'Abhar al-Âshiqîn). Traité de soufisme en persan publié avec une double introduction et la traduction du chapitre premier par Henry Corbin et Mohammad Mo'in., Teheran u.a. 1958 (Bibliothèque iranienne 8).
- CORBIN, Henry, Eranos-Zeit, in: Daniel BRODY (Hg.), Geist und Werk. Aus der Werkstatt unserer Autoren. Zum 75. Geburtstag von Dr. Daniel Brody, Zürich 1958, S. 197–208.
- CORBIN, Henry, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî, Paris 1958.
- CORBIN, Henry, L'Intériorisation du Sens en Herméneutique Soufie Iranienne, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1957. Mensch und Sinn, Zürich 1958 (Bd. 26), S. 57–187.
- CORBIN, Henry, Rezension zu A. Rosenberg, Die Seelenreise. Wiedergeburt, Seelenwanderung oder Aufstieg durch die Sphären, in: Revue de l'histoire des religions 153 (1958), S. 264–266.
- CORBIN, Henry, De l'histoire des religions comme problème théologique, in: Le monde non chrétien 51-52 (1959), S. 135–151.
- CORBIN, Henry, Quiétude et Inquiétude de l'Âme dans le Soufisme de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz (522/1128-606/1209), in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1958. Mensch und Frieden, Zürich 1959 (Bd. 27), S. 51–194.
- CORBIN, Henry, Avicenna and the visionary recital, Princeton 1960.
- CORBIN, Henry, l'Imâm Caché et la Rénovation de l'Homme en Théologie Shî'ite, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1959. Die Erneuerung des Menschen, Zürich 1960 (Bd. 28), S. 47–108.
- CORBIN, Henry, Mîr Dâmâd et l'école théologique d'Ispahan au xvii<sup>e</sup> siècle, in: Études carmélitaines (1960), S. 53–71.
- CORBIN, Henry, La Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien, in: Pierre BERTIN u.a. (Hg.), Ombre et Lumière, Paris 1961, S. 137–257.
- CORBIN, Henry, Pour une Morphologie de la Spiritualité Shî'ite, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1960. Mensch und Gestaltung, Zürich 1961 (Bd. 29), S. 57–107.
- SEJESTÂNÎ, Abû Ya'qûb / CORBIN, Henry, u.a., Trilogie ismaélienne: 1) Abû Ya'qûb Sejestânî: Le livre des sources, 2) Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Alî: Cosmogonie et eschatologie, 3) Symboles choisis de la Roseraie du Mystère de Mahmoud Shabestarî. Textes arabes et persans édités avec traduction française et commentaire par Henry Corbin, Teheran u.a. 1961 (Bibliothèque iranienne 9).
- CORBIN, Henry, Terre céleste et corps de résurrection. De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite, Paris 1961.
- CORBIN, Henry, Über den zwölften Imâm. Übersetzt aus dem Französischen von Siegfried Lang, in: Antaios 2 (1961), S. 75–92.
- CORBIN, Henry, Vorwort zu *Stufen einer Meditation*, in: Pir Vilayat INAYAT KHAN, Stufen einer Meditation. Nach Zeugnissen der Sufi, Weilheim 1962, S. 5–8.
- CORBIN, Henry, Le Combat spirituel du Shî'isme, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1961. Der Mensch im Spannungsfeld der Ordnungen, Zürich 1962 (Bd. 30), S. 69–125.
- CORBIN, Henry, De la Philosophie prophétique en Islam shî'ite, in: Adolf PORTMANN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1962. Der Mensch, Führer und Geführter im Werk, Zürich 1963 (Bd. 31), S. 49–116.
- CORBIN, Henry, Eranos, in: Adolf PORTMANN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1962. Der Mensch, Führer und Geführter im Werk, Zürich 1963 (Bd. 31), S. 9–15.
- CORBIN, Henry, La Place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, in: Studia Islamica 18 (1963), S. 81–113.
- CORBIN, Henry, Le temps d'Eranos, in: Antoine ASFAR (Hg.), Roger Godel. De l'humanisme à l'humain, Paris 1963, S. 177–186.
- SADRÂ SHÎRÂZÎ, Mollâ (980/1572-1050/1640) / CORBIN, Henry, Le Livre des Pénétrations Métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir). Texte arabe publié avec la version persane, Teheran 1964 (Bibliothèque iranienne 10).

- CORBIN, Henry, Postface de Henry Corbin, in: C.G. JUNG, Réponse à Job. Antwort auf Hiob. Traduit de l'allemand et annoté par le Dr Roland Cahen. Postface de Henry Corbin, Paris 2009 (=1964), S. 247–261.
- CORBIN, Henry, Au Pays de l'Imâm caché, in: Adolf PORTMANN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1963. Vom Sinn der Utopie, Zürich 1964 (Bd. 32), S. 31–87.
- CORBIN, Henry, De la situation philosophique du shî'isme, in: Le monde non chrétien 70 (1964), S. 61–85.
- CORBIN, Henry, Histoire de la philosophie islamique. Des origines jusqu'à la mort d'Averroès (1198). Avec la collaboration de Seyyed Hossein Nasr et Osman Yahya, Paris 1964.
- CORBIN, Henry, Mundus Imaginalis ou l'Imaginaire et l'Imaginal. Conférence prononcée au Colloque du Symbolisme, in: Cahiers internationaux du symbolisme 6 (1964), S. 3–26.
- CORBIN, Henry, Philosophie et Spiritualité en Iran, in: Art et littérature en Iran. Revue Orient 4 (1964), S. 21–35.
- CORBIN, Henry, Über die philosophische Situation der shî'itischen Religion. Aus dem Französischen übersetzt von Hermann Landolt, in: Antaios 5 (1964), S. 177–200.
- CORBIN, Henry, Herméneutique spirituelle comparée. I. Swedenborg - II. Gnose ismaélienne, in: Adolf PORTMANN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1964. Das menschliche Drama in der Welt der Ideen, Zürich 1965 (Bd. 33), 71–176.
- CORBIN, Henry, Art. Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, in: Paul EDWARDS (Hg.), The Encyclopedia of Philosophy, London 1967, S. 326–328.
- CORBIN, Henry, Art. Ibn Bājjā, in: Paul EDWARDS (Hg.), The Encyclopedia of Philosophy, London 1967, S. 105–106.
- CORBIN, Henry, De l'épopée héroïque à l'épopée mystique, in: Adolf PORTMANN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1966. Schöpfung und Gestaltung, Zürich 1967 (Bd. 35), S. 177–239.
- CORBIN, Henry, Du sens musical de la mystique persane, in: Horizons franco-iraniens 3 (1967), S. 27–28.
- CORBIN, Henry, Le songe visionnaire en spiritualité islamique, in: Roger CAILLOIS / Gustave E. von GRUNEBAUM (Hg.), Le rêve et les sociétés humaines, Paris 1967, S. 380–404.
- CORBIN, Henry, Face de Dieu et Face de l'Homme, in: Adolf PORTMANN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1967. Polarität des Lebens, Zürich 1968 (Bd. 36), S. 165–228.
- CORBIN, Henry, De la Bibliothèque Nationale à la Bibliothèque Iranienne, in: Julien CAIN (Hg.), Humanisme actif. Mélanges d'art et de littérature offerts à Julien Cain. Préface par Étienne Denner; Lithographie de Chagall; Eau-Forte d'André Dunoyer de Segonzac, Paris 1968, S. 309–320.
- SOHRAWARDI, Yahya Shihabaddin u.a., Œuvres philosophiques et mystiques. Vol. II: Œuvres en persan (opera metaphysica et mystica III), Éditées avec une introduction par Seyyed Hossein Nasr; Prolégomènes, analyses et commentaires par Henry Corbin, Téhéran u.a. 1970 (Bibliothèque iranienne 17).
- CORBIN, Henry, En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, Tome I: Le Shî'isme duodécimain, Paris 1971.
- CORBIN, Henry, En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, Tome II: Sohrawardī et les Platoniciens, Paris 1971.
- CORBIN, Henry, En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, Tome III: Les fidèles d'amours Shî'isme et soufisme, Paris 1972.
- CORBIN, Henry, En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, Tome IV: l'école d'isfahan; l'école shaykhie; le douzième imâm, Paris 1972.
- SARRAF, Morteza / CORBIN, Henry (Hg.), Traites des compagnons-chevaliers: Rasa'il-e Javanmardan. Recueil de sept 'Fotowwat-Nâme' publié par Morteza Sarraf. Introduction analytique par Henry Corbin, Teheran u.a. 1973 (Bibliothèque iranienne 20).
- CORBIN, Henry, Juvénilité et chevalerie en Islam iranien, in: Adolf PORTMANN / Rudolf RITSEMA (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1971. The stages of life in creative process - Die Lebensalter im schöpferischen Prozess - Les moments créateurs dans les saisons de la vie, Leiden 1973 (Bd. 40), S. 311–356.
- CORBIN, Henry, L'Université Saint-Jean de Jérusalem. Centre International de Recherche Spirituelle Comparée, (Manifest), in: Henry CORBIN u.a. (Hg.), Sciences traditionnelles et sciences profanes. Colloque tenu à Cambrai/Vaucelles du 5 au 7 juillet 1974, Paris 1975 (Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 1), S. 8–12.
- CORBIN, Henry, Science traditionnelle et renaissance spirituelle, in: Henry CORBIN u.a. (Hg.), Sciences traditionnelles et sciences profanes. Colloque tenu à Cambrai/Vaucelles du 5 au 7 juillet 1974, Paris 1975 (Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 1), S. 25–50.

- CORBIN, Henry, The Imago Templi and secular norms, in: *Spring: An Annual of archetypal psychology and Jungian Thought* (1975), S. 163–185.
- SOHRVARDÎ, Shihâboddîn Yahyâ, Shaykh al-Ishrâq / CORBIN, Henry, L'Archange empourpé. Quinze traités et récits mystiques. Traduits du persan et de l'arabe, présentés et annotés par Henry Corbin, Paris 1976
- CORBIN, Henry, Allocution d'ouverture (1975), in: Henry CORBIN / Robert de CHATEAUBRIANT (Hg.), Jérusalem, la Cité spirituelle. Colloque tenu à Cambrai/Vaucelles les 20, 21 et 22 Juin 1975, Paris 1976 (Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 2), S. 7–11.
- CORBIN, Henry, Spiritualité du temple et tradition abrahamique, in: Henry CORBIN / Robert de CHATEAUBRIANT (Hg.), Jérusalem, la Cité spirituelle. Colloque tenu à Cambrai/Vaucelles les 20, 21 et 22 Juin 1975, Paris 1976 (Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 2), S. 13–42.
- CORBIN, Henry, Clôture de la session 1975, in: Henry CORBIN / Robert de CHATEAUBRIANT (Hg.), Jérusalem, la Cité spirituelle. Colloque tenu à Cambrai/Vaucelles les 20, 21 et 22 Juin 1975, Paris 1976 (Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 2), S. 177–178.
- CORBIN, Henry, Allocution d'ouverture (1976), in: Henry CORBIN / Robert de CHATEAUBRIANT (Hg.), La Foi prophétique et le Sacré. Colloque tenu à Cambrai/Vaucelles les 25, 26 et 27 juin 1976, Paris 1977 (Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 3), S. 7–13.
- CORBIN, Henry, L'Évangile de Barnabé et la prophétologie islamique, in: Henry CORBIN / Robert de CHATEAUBRIANT (Hg.), La Foi prophétique et le Sacré. Colloque tenu à Cambrai/Vaucelles les 25, 26 et 27 juin 1976, Paris 1977 (Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 3), S. 169–212.
- CORBIN, Henry, L'imago Templi face aux normes profanes, in: Adolf PORTMANN / Rudolf RITSEMA (Hg.), *Eranos-Jahrbuch 1974. Norms in a changing world - Normen im Wandel der Zeit - Avenir et devenir des normes*, Leiden 1977 (Bd. 43), S. 183–254.
- CORBIN, Henry, Mircea Eliade, in: Constantin TACOU (Hg.), *Mircea Eliade*, Paris 1977 (Les Cahiers de L'Herne 33), S. 270–271.
- CORBIN, Henry, Allocution d'ouverture, in: Jean-Claude MARCADE (Hg.), *Colloque Berdiaev*, Paris 1978, S. 47–50.
- CORBIN, Henry, Allocution d'ouverture (1977), in: Henry CORBIN / Robert de CHATEAUBRIANT (Hg.), *Les Pèlerins de l'Orient et les Vagabonds de l'Occident*. Colloque tenu à Paris les 17, 18 et 19 juin 1977, Paris 1978 (Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 4), S. 7–12.
- CORBIN, Henry, L'orient' des pèlerins abrahamiques, in: Henry CORBIN / Robert de CHATEAUBRIANT (Hg.), *Les Pèlerins de l'Orient et les Vagabonds de l'Occident*. Colloque tenu à Paris les 17, 18 et 19 juin 1977, Paris 1978 (Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 4), S. 67–98.
- CORBIN, Henry, *Eranos-Zeit*, in: Adolf PORTMANN u.a. (Hg.), *Vom Sinn der Eranos Tagungen*, Ascona 1978, S. 7–17.
- CORBIN, Henry, Allocution d'ouverture (1978). Les yeux de chair et les yeux de feu: la science et la gnose, in: Stella CORBIN / Jean-Louis VIEILLARD-BARON (Hg.), *Les yeux de chair et les yeux de feu. La science et la gnose*. Colloque tenu à Paris les 2, 3 et 4 juin 1978, Paris 1979 (Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 5), S. 17–22.
- CORBIN, Henry, L'Element dramatique commun aux cosmogonies gnostiques des religions du livre, in: Stella CORBIN / Jean-Louis VIEILLARD-BARON (Hg.), *Les yeux de chair et les yeux de feu. La science et la gnose*. Colloque tenu à Paris les 2, 3 et 4 juin 1978, Paris 1979 (Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 5), S. 141–173.
- CORBIN, Henry, Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran madzéen à l'Iran shî'ite. Deuxième édition entièrement révisée, Paris 1979.
- CORBIN, Henry, *Mundus Imaginalis. Das Imaginäre und das Imaginale*, in: *Gorgo 2* (1979), S. 1–20.
- CORBIN, Henry, Le combat pour l'âme du monde ou urgence de la sophiologie. Suggestions pour la session 1979, in: Stella CORBIN / Jean-Louis VIEILLARD-BARON (Hg.), *Le Combat pour l'Âme du monde. Urgence de la sophiologie*. Colloque tenu à Paris les 15, 16 et 17 juin 1979, Paris 1980 (Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 6), S. 11–15.
- CORBIN, Henry, L'Imago Templi face aux normes profanes, in: Ders. (Hg.), *Temple et Contemplation*, Paris 1980, S. 285–422.
- CORBIN, Henry, Le Paradoxe du Monothéisme, in: Adolf PORTMANN / Rudolf RITSEMA (Hg.), *Eranos-Jahrbuch 1977. Einheit und Verschiedenheit – Oneness and Variety – L'Un et le Divers*, Leiden 1980 (Bd. 45), S. 69–133.
- CORBIN, Henry, *La philosophie iranienne islamique. Aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1981.

- CORBIN, Henry / NEMO, Philippe, De Heidegger à Suhrawardî. Entretien avec Philippe Némó, in: Christian JAMBET (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981 (Les Cahiers de l'Herne 39), S. 23–37.
- CORBIN, Henry, Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique, in: Christian JAMBET (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981 (Les Cahiers de l'Herne 39), S. 38–56.
- CORBIN, Henry, Transcendental et Existential, in: Christian JAMBET (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981 (Les Cahiers de l'Herne 39), S. 57–61.
- CORBIN, Henry, Théologie au bord du lac, in: Christian JAMBET (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981 (Les Cahiers de l'Herne 39), S. 62–63.
- CORBIN, Henry, Rûzbehân Baqlî de Shîrâz, in: Christian JAMBET (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981 (Les Cahiers de l'Herne 39), S. 150–167.
- CORBIN, Henry, Le temps d'Eranos, in: Christian JAMBET (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981 (Les Cahiers de l'Herne 39), S. 256–260.
- CORBIN, Henry, De l'Iran à Eranos, in: Christian JAMBET (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981 (Les Cahiers de l'Herne 39), S. 261–263.
- CORBIN, Henry, A Olga Fröbe Kapteyn, in: Christian JAMBET (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981 (Les Cahiers de l'Herne 39), S. 264–265.
- CORBIN, Henry / et al., Correspondance, in: Christian JAMBET (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981 (Les Cahiers de l'Herne 39), S. 305–344.
- CORBIN, Henry, A Prefatory Letter, in: David L. MILLER, The New Polytheism. Rebirth of the Gods and Goddesses. Prefatory letter by Henry Corbin, appendix by James Hillman, Dallas <sup>2</sup>1981, S. 1–6.
- CORBIN, Henry, Cyclical Time and Ismaili Gnosis, London 1983.
- CORBIN, Henry, Philosophie iranienne et philosophie comparée, Paris 1985.
- CORBIN, Henry, Comment concevoir la philosophie comparée, in: Ders., Philosophie iranienne et philosophie comparée, Paris 1985, S. 21–51.
- CORBIN, Henry, Trois philosophes d'Azerbaïdjan, in: Ders., Philosophie iranienne et philosophie comparée, Paris 1985, S. 84–108.
- CORBIN, Henry, Hamann, philosophe du luthéranisme, Paris 1985.
- SOHRAVARDI, Shihâboddîn Yahya u.a., Le Livre de la Sagesse Orientale (Kitâb Hikmat al-Ishrâq). Commentaires de Qoṭboddîn Shîrâzî et Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî, Traduction et notes par Henry Corbin, établis et introduites par Christian Jambet, Lagrasse 1986.
- CORBIN, Henry, Histoire de la philosophie islamique, Paris 1986.
- SADRÂ SHÎRÂZÎ, Mollâ / CORBIN, Henry, Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir). Traduit de l'arabe, annoté et introduit par Henry Corbin, Lagrasse 1988.
- CORBIN, Henry, Die smaragdine Vision. Der Licht-Mensch im persischen Sufismus. Aus dem Französischen übertragen und herausgegeben von Annemarie Schimmel, München 1989.
- CORBIN, Henry, Iranologie et science des religions. Conférence inédite donnée à la faculté des lettres de Téhéran le 13 mai 1948, in: Roger MUNIER (Hg.), Henry Corbin. L'Iran et la philosophie, Paris 1990, S. 9–38.
- CORBIN, Henry, Philosophie prophétique et la métaphysique de l'être, in: Roger MUNIER (Hg.), Henry Corbin. L'Iran et la philosophie, Paris 1990, S. 219–229.
- CORBIN, Henry, L'Iran, Patrie des Philosophes et des Poètes, in: Georges et al. CONTENAU (Hg.), L'Âme de l'Iran. Préface de Daryush Shayegan, Paris <sup>2</sup>1990, S. 27–32.
- CORBIN, Henry, The Man of Light in Iranian Sufism. Translated from the French by Nancy Pearson, New Lebanon NY 1994.
- CORBIN, Henry, Alone with the alone. Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī, Princeton 1998.
- CORBIN, Henry / IVANOW, Vladimir, Correspondance Corbin-Ivanow. Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947-1966. Publiée par Sabine Schmidtke; Préface de Christian Jambet, Paris 1999.
- CORBIN, Henry, Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal, in: Henry CORBIN / Gilbert DURAND (Hg.), Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme, Paris 2008, S. 27–58.
- CORBIN, Henry, Autour de Jung. Le bouddhisme et la Sophia. Édition établie par Michael Cazenave avec la collaboration de Daniel Proulx, Paris 2014.
- CORBIN, Henry, The Time of Eranos, in: Spring: A Journal of Archetype and Culture 92 (2015), S. 211–221.

## Sekundärliteratur – alphabetisch geordnet

- ABDEL-SAMAD, Hamed, Islamischer Faschismus. Eine Analyse, München 2014.
- ALEXANDER, Eben, Blick in die Ewigkeit. Die faszinierende Nahtoderfahrung eines Neurochirurgen, München 2014.
- ALLEN, Douglas, Structure and creativity in religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's phenomenology and new directions, Den Haag 1978.
- ANTÓN-PACHECO, José Antonio, The Swedish Prophet. Reflections on the Visionary Philosophy of Emanuel Swedenborg, Whest Chester 2012.
- ATTAR, Farid ud-Din / FÖLLMER, Katja, Die Konferenz der Vögel. Aus dem Persischen übersetzt von Katja Föllmer, Wiesbaden <sup>4</sup>2015.
- AUNE, David Edward, The cultic setting of realized eschatology in early Christianity, Leiden 1972.
- BAADER, Franz von, Sämtliche Werke. Herausgegeben von Franz Hoffmann, F. von Osten-Sacken, Christoph Schlüter, Leipzig 1851-1860 (=Neudruck Aalen 1963).
- BARASH, Jeffrey Andrew, Heidegger und der Historismus. Sinn der Geschichte und Geschichtlichkeit des Sinns, Würzburg 1999.
- BARBEL, Joseph, Christos Angelos, Bonn 1941.
- BARONE, Elisabetta u.a., Pioniere, Poeten, Professoren. Eranos und der Monte Verità in der Zivilisationsgeschichte des 20. Jahrhunderts, Würzburg 2004.
- BARTH, Karl, Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15, München <sup>2</sup>1926.
- BARTH, Karl, Die christliche Dogmatik im Entwurf, München 1927.
- BARTH, Karl, Die Not der evangelischen Kirche, in: Zwischen den Zeiten (1931), S. 89–122.
- BARTH, Karl, Die Kirchliche Dogmatik, Zürich ab 1932.
- BARTH, Karl, Misère et grandeur de l'église évangélique. Trad. de l'allemand par H. Corbin, in: Foi et Vie 39 (1932), S. 1–36.
- BARTH, Karl, Der Römerbrief 1922. (zweite Fassung), Zürich 2005.
- BARUZI, Jean, Le commentaire de Luther à l'Épître aux Hébreux, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses 11 (1931), S. 461–498.
- BAUBEROT, Arnaud, La revue Hic et Nunc. Les jeunes-turcs du protestantisme et l'esprit des années trente, in: Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 149 (2003), S. 569–589.
- BECK, Don Edward / COWAN, Christopher C., Spiral Dynamics. Leadership, Werte und Wandel. Eine Landkarte für Business und Gesellschaft im 21. Jahrhundert, Bielefeld <sup>3</sup>2011.
- BENZ, Ernst, Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation, Stuttgart 1934.
- BENZ, Ernst, Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme, Stuttgart 1937.
- BENZ, Ernst, Adam. Der Mythos vom Urmenschen, München 1955.
- BENZ, Ernst, Theogonie und Wandlung des Menschen bei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1954. Mensch und Wandlung, Zürich 1955 (Bd. 23), S. 69–129.
- BENZ, Ernst, Ideen zu einer theologischen Sicht der Religionsgeschichte, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 8 (1956), S. 289–307.
- BENZ, Ernst, Creator Spiritus. Die Geistlehre des Joachim von Fiore, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1956. Der Mensch und das Schöpferische, Zürich 1957 (Bd. 25), S. 285–355.
- BENZ, Ernst, Die christliche Kabbala. Ein Stiefkind der Theologie, Zürich 1958.
- BENZ, Ernst, Der dreifache Aspekt des Übermenschen, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1959. Die Erneuerung des Menschen, Zürich 1960 (Bd. 28), S. 109–192.
- BENZ, Ernst, Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 5 (1960), S. 425–496.
- BENZ, Ernst, Esoterisches Christentum, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 19 (3) (1967), S. 193–214.
- BENZ, Ernst, Emanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher, Zürich <sup>2</sup>1969.
- BENZ, Ernst, Urbild und Abbild. Der Mensch und die mythische Welt, Gesammelte Eranos-Beiträge, Leiden 1974.
- BENZ, Ernst, Ueber die Leiblichkeit des Geistigen. Zur Theologie der Leiblichkeit bei Jacob Boehme, in: Seyyed Hossein NASR / Henry CORBIN (Hg.), Mélanges offerts à Henry Corbin, Tehran 1977 = 1397 h, S. 451–520.

- BERDJAJEW, Nicolai, Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie, in: Orient und Occident: Blätter für Theologie, Ethik und Soziologie 1 (1929), S. 11–25.
- BERNECKER, Walther L., Europa zwischen den Weltkriegen, 1914-1945, Stuttgart 2002.
- BERNHART, Joseph, Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance, München 1922.
- BETZ, Otto / SCHRAMM, Tim, Perlenlied und Thomas-Evangelium. Texte der frühchristlichen Gnosis, Mit Illustrationen von Regine Elsner, Zürich <sup>3</sup>1993.
- BÖHME, Jakob, Christosophia. Ein christlicher Einweihungsweg. Herausgegeben und erläutert von Gerhard Wehr, Freiburg im Breisgau <sup>2</sup>1976.
- BÖHME, Jakob, Von der Gnadenwahl. Herausgegeben von Gerhard Wehr, Freiburg im Breisgau u.a. 1995.
- BÖHME, Jakob, Im Zeichen der Lilie. Aus den Werken des christlichen Mystikers, München 1998.
- BORNKAMM, Heinrich, Luther und Böhme, Bonn 1925.
- BORNKAMM, Heinrich, Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum, Giessen 1926.
- BÖWERING, Gerhards, Art. 'Erfān (1), in: Ehsan YARSHATER (Hg.), Encyclopedia Iranica, London 1982- (online-Ausgabe).
- BREHIER, Emile, La philosophie de Plotin, Paris <sup>3</sup>1998.
- BROWN, Vahid, A Counter-History of Islam. Ibn al-'Arabī within the Spiritual Topography of Henry Corbin, in: Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society XXXII (2002), S. 45–65.
- BRUN, Jean, Un missionnaire protestant. Henry Corbin, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses 59 (1979), S. 187–199.
- BRUNNER, Emil, Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen 1924.
- BRUNNER, Emil, Die Frage nach dem 'Anknüpfungspunkt' als Problem der Theologie, in: Zwischen den Zeiten (1932), S. 505–523.
- BSTEH, Petrus, Louis Massignon (1883-1962). Leben im Dienst christlich-muslimischer Verständigung, in: Petrus BSTEH / Brigitte PROKSCH (Hg.), Wegbereiter des interreligiösen Dialogs, Wien 2012, S. 195–199.
- BULTMANN, Rudolf (Hg.), Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1933.
- BULTMANN, Rudolf, Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums, in: Ders. (Hg.), Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1933, S. 134–152.
- BULTMANN, Rudolf, Die liberale Theologie und die jüngere theologische Bewegung, in: Ders. (Hg.), Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1933, S. 1–25.
- BULTMANN, Rudolf, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum?, in: Ders. (Hg.), Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1933, S. 65–84.
- BULTMANN, Rudolf, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: Ders. (Hg.), Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1933, S. 26–37.
- BUSCH, Eberhard, Die grosse Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths, Darmstadt <sup>2</sup>2001.
- CAMILLERI, Sylvain / PROULX, Daniel, Martin Heidegger - Henry Corbin. Lettres et documents (1930-1941), in: Bulletin heideggérien 4 (2014), S. 4–62.
- CAMPBELL, Joseph (Hg.), Man and Time. Papers from the Eranos yearbooks, New York 1957.
- CAZENAVE, Michel, Remembrance of Eranos, in: Spring: A Journal of Archetype and Culture 92 (2015), S. 223–231.
- CEMING, Katharina, Spiritualität im 21. Jahrhundert, Hamburg 2012.
- CHATEAUBRIANT, Robert de, L'Université Saint-Jean de Jérusalem. Ame de l'ordre souverain, in: Henry CORBIN u.a. (Hg.), Sciences traditionnelles et sciences profanes. Colloque tenu à Cambrai/Vaucelles du 5 au 7 juillet 1974, Paris 1975 (Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 1), S. 13–23.
- CHATELET, François (Hg.), Histoire de la philosophie III, Paris 1974.
- CHEETHAM, Tom, The world turned inside out. Henry Corbin and Islamic mysticism, Woodstock 2003.
- CHEETHAM, Tom, Green man, earth angel. The prophetic tradition and the battle for the soul of the world, Albany 2005.
- CHEETHAM, Tom, After Prophecy. Imagination, Incarnation and the Unity of the Prophetic Tradition, New Orleans 2007.
- CHEETHAM, Tom, All the World an Icon. Henry Corbin and the angelic function of beings, Berkeley 2012.
- CHEETHAM, Tom, The Meanings of Imagination in Henry Corbin and James Hillman, Thompson 2015.

- CHITTICK, William C., *The Sufi path of knowledge. Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany u.a. 1989.
- CHITTICK, William C., *Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, New York 1994.
- CHITTICK, William C., *Science of the Cosmos, Science of the Soul. The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, Oxford 2007.
- CONZELMANN, Hans, Rudolf Bultmann, in: Hans Jürgen SCHULTZ (Hg.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, Olten 1966, S. 243–247.
- CORBIN, Stella / VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (Hg.), *L'Herméneutique permanente ou le buisson ardent. Colloque tenu à Paris les 6, 7 et 8 juin 1980*, Paris 1981 (*Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* 7).
- CORBIN, Stella / VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (Hg.), *Le Désert et la Queste. Colloque tenu à Paris les 12, 13, 14 juin 1981*, Paris 1982 (*Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* 8).
- CORBIN, Stella / VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (Hg.), *Apocalypse et sens de l'Histoire. Colloque tenu à Paris les 11, 12, 13 juin 1982*, Paris 1983 (*Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* 9).
- CORBIN, Stella / VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (Hg.), *La Chevalerie Spirituelle. Colloque tenu à Paris les 10, 11 et 12 juin 1983*, Paris 1984 (*Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* 10).
- CORBIN, Stella / VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (Hg.), *La Contemplation comme Action nécessaire. Colloque tenu à Paris les 18, 19, 20 mai 1984*, Paris 1985 (*Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* 11).
- CORBIN, Stella / VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (Hg.), *Face de Dieu et Théophanies. Colloque tenu à Paris les 10, 11, 12 mai 1985*, Paris 1986 (*Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* 12).
- CORBIN, Stella / VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (Hg.), *La Matière Spirituelle. Colloque tenu à Paris les 6, 7, 8 juin 1986*, Paris 1987 (*Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* 13).
- CORBIN, Stella / VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (Hg.), *Temps et Hiérophistoire. Colloque tenu à Paris les 22, 23, 24 mai 1987*, Paris 1988 (*Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* 14).
- CORTI, Walter Robert, *Eranos*, in: *Du: kulturelle Monatsschrift* 4 (April) (1955), S. 7.
- CUTSINGER, James S., *Paths to the Heart. Sufism and the Christian East*, Bloomington, Indiana 2002.
- DAECKE, Sigurd, Pierre Teilhard de Chardin, in: Hans Jürgen SCHULTZ (Hg.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, Olten 1966, S. 175–180.
- DAFTARY, Farhad, *Kurze Geschichte der Ismailiten. Traditionen einer muslimischen Gemeinschaft. Aus dem Englischen von Kurt Maier*, Würzburg 2003.
- Daimon-Verlag (Hg.), *Eranos. Yearbooks - Jahrbücher - Annales, Verzeichnis aller Eranos-Jahrbücher bis 1988*, Einsiedeln (Jahr unb.).
- DARVAS, János, *Brückenbauer zwischen Ost und West. Henry Corbin: Ein biographisch-philosophisches Porträt*, in: Hans Thomas HAKL (Hg.), *Octagon. Die Suche nach Vollkommenheit im Spiegel einer religionswissenschaftlichen, philosophischen und im besonderen Masse esoterischen Bibliothek. Esoterische und religionswissenschaftliche Forschungen von akademischen Autorinnen und Autoren*, Gaggenau 2015, S. 252–262.
- DE ROUGEMONT, Denis, *Journal d'une époque. 1926-1946*, Paris 1968.
- DE ROUGEMONT, Denis, 'HERETIQUES DE TOUTES LES RELIGIONS, UNISSEZ-VOUS!', in: Seyyed Hossein NASR / Henry CORBIN (Hg.), *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Tehran 1977 = 1397 h, S. 539–546.
- DE ROUGEMONT, Denis, *Hérétiques de toutes les religions...*, in: Christian JAMBET (Hg.), *Henry Corbin*, Paris 1981 (*Les Cahiers de l'Herne* 39), S. 298–303.
- DENKER, Alfred, *Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger*, Stuttgart 2011.
- DENZINGER, Henrici, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann*, Freiburg u.a. <sup>43</sup>2010.
- DIETERICI, Friedrich, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig 1883.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques, Art. *Goblet d'Alviella*, Eugène, in: Lindsay JONES / et al. (Hg.), *Encyclopedia of Religion. Second Edition*, Detroit <sup>2</sup>2005, Bd. 5, S. 3537.
- DURAND, Gilbert, *Allocution d'ouverture*, in: Stella CORBIN / Jean-Louis VIEILLARD-BARON (Hg.), *Le Combat pour l'Âme du monde. Urgence de la sophiologie. Colloque tenu à Paris les 15, 16 et 17 juin 1979*, Paris 1980 (*Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* 6), S. 7–9.
- EASWARAN, Eknath, *Die Upanischaden. Eingeleitet und übersetzt von Eknath Easwaran*, München <sup>2</sup>2008.
- EDINGER, Edward Ferdinand / JAFFE, Lawrence W., *Transformation of the God-image. An Elucidation of Jung's Answer to Job*, Toronto 1992.

- ELIADE, Mircea, Les Danseurs passent, la danse reste, in: Du. Kulturelle Monatsschrift 4 (April 1955), S. 60–62.
- ELIADE, Mircea, History of Religions and a New Humanism, in: History of Religions 1 (1961), S. 1–8.
- ELIADE, Mircea, Some Notes on Theosophia Perennis. Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin, in: History of Religions Vol. 19, No. 2 (1979), S. 167–176.
- ELIADE, Mircea, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, Frankfurt am Main u.a. 1998.
- ELIADE, Mircea, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Frankfurt Main 1994.
- ENOMIYA-LASSALLE, Hugo M., Verändert die Praxis des Zen das religiöse Bewusstsein?, in: Knut WOLF (Hg.), Stille Fluchten. Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins, München 1983, S. 13–61.
- ERNST, Carl W. / LAWRENCE, Bruce B., Sufi Martyrs of Love. The Chishti Order in South Asia and Beyond, New York 2002.
- ESCHENBACH, Wolfram von, Parzival. Auswahl, Stuttgart 2009.
- EVOLA, Julius, Das Mysterium des Grals, München-Planegg 1954.
- FAKHOURY, Hadi, Henry Corbin and Russian Religious Thought, online unter: [www.amiscorbin.com/images/documents/pdfs/Fakhoury\\_Henry\\_Corbin\\_and\\_Russian\\_Religious\\_Thought.pdf](http://www.amiscorbin.com/images/documents/pdfs/Fakhoury_Henry_Corbin_and_Russian_Religious_Thought.pdf) (Stand 3. Sept 2014).
- FENTON, Paul B., Henry Corbin and Abraham Heschel, in: Stanislaw KRAJEWSKI / Adam LIPSZYC (Hg.), Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue, Wiesbaden 2009, S. 102–111.
- FISCHER, Hermann, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, München 2001.
- FRANCK, Sebastian, Paradoxa. Herausgegeben und eingeleitet von Siegfried Wollgast. Berlin 1966.
- FRANZ, Albert, Art. Theologie, in: Albert FRANZ u.a. (Hg.), Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Freiburg u.a. <sup>2</sup>2007, S. 405–407.
- FREDE, Dorothea, Sein. Zum Sinn von Sein und Seinsverstehen, in: Dieter THOMÄ (Hg.), Heidegger Handbuch. Leben - Werk - Wirkung, Stuttgart <sup>2</sup>2013, S. 279–285.
- FRÖBE-KAPTEYN, Olga (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1933. Yoga und Meditation im Osten und im Westen, Zürich 1934 (Bd. 1).
- FRÖBE-KAPTEYN, Olga, Vorwort, in: Dies. (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1933. Yoga und Meditation im Osten und im Westen, Zürich 1934 (Bd. 1), S. 5–6.
- FRÖBE-KAPTEYN, Olga, Vorwort, in: Dies. (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1934. Ostwestliche Symbolik und Seelenführung, Zürich 1935 (Bd. 1), S. 5–8.
- FRÖBE-KAPTEYN, Olga (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1935. Westöstliche Seelenführung, Zürich 1936 (Bd. 3).
- FRÖBE-KAPTEYN, Olga, Vorwort, in: Dies. (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1936. Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West, Zürich 1937 (Bd. 4), S. 5–9.
- FRÖBE-KAPTEYN, Olga, Vorwort, in: Dies. (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1951. Mensch und Zeit, Zürich 1952 (Bd. 10), S. 5–7.
- FRÖBE-KAPTEYN, Olga (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1953. Mensch und Erde, Zürich 1954 (Bd. 2).
- FUCHS, Ursula, Sophia - Das Gesicht der Weisheit. Matrix und Signatur des Weiblichen bei Jakob Böhme (1575-1624), in: Elisabeth GÖSSMANN (Hg.), Weisheit. Eine schöne Rose auf dem Dornenstrauche, München 2004, S. 70–122.
- GEBSER, Jean, Ursprung und Gegenwart. Erster Teil: Die Fundamente der aperspektivischen Welt. Beitrag zu einer Geschichte der Bewusstwerdung, Schaffhausen <sup>3</sup>2003.
- GEBSER, Jean, Ursprung und Gegenwart. Zweiter Teil: Die Manifestationen der aperspektivischen Welt. Versuch einer Konkretion des Geistigen, Schaffhausen <sup>5</sup>2011.
- GILSON, Etienne, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, Wien 1950.
- GOETHE, Johann Wolfgang, Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil; Urfaust. Herausgegeben und kommentiert von Erich Trunz, München <sup>16</sup>2014.
- GÖSKEN, Urs, Kritik der westlichen Philosophie in Iran. Zum geisteswissenschaftlichen Selbstverständnis von Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī und Murtaẓā Muṭaḥḥarī, Berlin u.a. 2014.
- GROETHUYSEN, Bernhard, Philosophische Anthropologie, Darmstadt 1969 (= Nachdruck 1931).
- GRUNSKY, Hans, Jacob Boehme, Stuttgart <sup>2</sup>1984.
- GUENON, René, Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues, Paris <sup>2</sup>1932.
- GUTAS, Dimitri, Avicenna's Eastern ('Oriental') Philosophy. Natur, Contents, Transmission, in: Arabic Sciences and Philosophy 10 (2000), S. 159–180.
- HADOT, Pierre, Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?, Frankfurt am Main 1999.



- HAKL, Hans Thomas, Die Getreuen der Liebe. Mittelalterlicher Frauendienst als Initiationsweg?, in: Zeitschrift für Ganzheitsforschung, Neue Folge 1 (1998), S. 3–27.
- HAKL, Hans Thomas, Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts, Sinzheim 2001.
- HAKL, Hans Thomas, Eranos im Spiegel der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts, in: ARCHAËUS. Studies in the History of Religions VI (2002), S. 183–200.
- HAKL, Hans Thomas, Eranos. Nabel der Welt. Glied der goldenen Kette, Die alternative Geistesgeschichte, Gaggenau <sup>2</sup>2015.
- HALBFAS, Hubertus, Der Glaube. Erschlossen und kommentiert von Hubertus Halbfas, Ostfildern 2010.
- HALBFASS, Wilhelm, Art. Philosophy, comparative, in: Joachim RITTER (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel ab 1971, S. 922–924 (online-Ausgabe).
- HALM, Heinz, Die Schia, Darmstadt 1988.
- HALM, Heinz, Die Schiiten, München <sup>2</sup>2015.
- HALTER, Hans / LOCHBÜHLER, Wilfried, Ökologische Theologie und Ethik. Bde. I & II, Graz u.a. 1999.
- HAMANN, Johann Georg, Aesthetica in nuce. Rhapsodie en prose kabbalistique, Trad. de l'allemand par H. Corbin, in: Mesures Jan. (1939), S. 33–59.
- HANEGRAAFF, Wouter J., Art. New Age Mouvement, in: Lindsay JONES / et al. (Hg.), Encyclopedia of Religion. Second Edition, Detroit <sup>2</sup>2005, Bd. 10, S. 6495–6500.
- HANEGRAAFF, Wouter J., Art. Esotericism, in: Ders. (Hg.), Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, Leiden u.a. 2006, S. 336–340.
- HANEGRAAFF, Wouter J., Art. Tradition, in: Ders. (Hg.), Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, Leiden u.a. 2006, S. 1125–1135.
- HARK, Helmut, Lexikon Jungscher Grundbegriffe. Mit Originaltexten von C.G. Jung, Olten 1988.
- HÄRLE, Wilfried, Art. Dialektische Theologie, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Berlin u.a. (2002), Bd. 8, S. 683–696.
- HAUER, Jakob Wilhelm, Symbole und Erfahrung des Selbstes in der indo-arischen Mystik, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1934. Ostwestliche Symbolik und Seelenführung, Zürich 1935 (Bd. 2), S. 35–96.
- HAUSCHILD, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh <sup>2</sup>2000.
- HAUSCHILD, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh <sup>2</sup>2011.
- HEIDEGGER, Martin, Qu'est-ce que la Métaphysique? Traduit de l'allemand par H. Corbin-Petithenry, in: Bifur 8 (1931), S. 9–27.
- HEIDEGGER, Martin, Hölderlin et l'essence de la poésie. Trad. de l'allemand par H. Corbin, in: Mesures 3 (1937), S. 120–143.
- HEIDEGGER, Martin, Phénoménologie de la mort. Fin §52 et §53 in: Sein und Zeit (L'être et le temps). Trad. de l'allemand par H. Corbin, in: Hermès 3e série (1) (1938), S. 37–51.
- HEIDEGGER, Martin, Qu'est-ce que la Métaphysique? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin. Trad. de l'allemand par H. Corbin avec un avant-propos et des notes., Paris 1938.
- HEIDEGGER, Martin, Vom Wesen des Grundes (1929), in: Ders. (Hg.), Wegmarken, Frankfurt am Main 1976, S. 123–175.
- HEIDEGGER, Martin, Was ist Metaphysik? (1929), in: Ders. (Hg.), Wegmarken, Frankfurt am Main 1976, S. 103–122.
- HEIDEGGER, Martin, Hölderlin und das Wesen der Dichtung, in: Ders. (Hg.), Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt am Main 1981, S. 33–48.
- HEIDEGGER, Martin, Kant und das Problem der Metaphysik (1929) 1991.
- HEIDEGGER, Martin, Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion/ 2. Augustinus und der Neuplatonismus/ 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, Frankfurt am Main 1995.
- HEIDEGGER, Martin, Sein und Zeit, Tübingen <sup>19</sup>2006.
- HELFERICH, Christoph, Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und Östliches Denken. Mit einem Beitrag von Peter Christian Lang, München <sup>7</sup>2009.
- HESCHEL, Abraham, Die Prophetie, Krakau 1936.

- HESCHEL, Abraham Joshua, La Prophétie. Introduction et traduction d'Henry Corbin, in: Henri MICHAUX (Hg.), Hermès. Mystique - Poésie - Philosophie, Revue trimestrielle - troisième série, Bruxelles 1939 (Hermès 3), S. 78–110.
- HILLEGAS, Mark R. (Hg.), Shadows of Imagination. The Fantasies of C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, and Charles Williams, Carbondale 1979.
- HILLMAN, James, Archetypal psychology, Putnam <sup>3</sup>2004.
- HIRTENSTEIN, Stephen, Der grenzenlos Barmherzige. Das spirituelle Leben und Denken des Ibn Arabi, Zürich 2008.
- HOCK, Klaus, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt <sup>3</sup>2008.
- HOLL, Karl (Hg.), Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther, Tübingen <sup>6</sup>1932.
- HOLL, Karl, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst (1920), in: Ders. (Hg.), Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther, Tübingen <sup>6</sup>1932, S. 544–582.
- HOLMAN, John, The Return of the Perennial Philosophy. The Supreme Vision of Western Esotericism, London 2008.
- HOLZ, Hans Heinz, ERANOS - eine moderne Pseudo-Gnosis, in: Jacob TAUBES (Hg.), Gnosis und Politik, München 1984, S. 249–263.
- HOTTINGER, Arnold, Akbar der Grosse (1542-1605). Herrscher über Indien durch Versöhnung der Religionen, Zürich 1998.
- HVOLBEK, Russell H., Being and Knowing. Spiritualist Epistemology and Anthropology from Schwenckfeld to Böhme, in: Sixteenth Century Journal XXII, No. 1 (1991), S. 97–113.
- INAYAT KHAN, Pir Vilayat, Stufen einer Meditation. Nach Zeugnissen der Sufi, Weilheim 1962.
- INAYAT KHAN, Pir Vilayat, The Ecstasy Beyond Knowing. A Manual of Meditation, New Lebanon NY 2014.
- INAYAT KHAN, Zia Inayat, Preface, in: Henry CORBIN, The Man of Light in Iranien Sufism. Translated from the French by Nancy Pearson, New Lebanon NY 1994.
- INAYAT KHAN, Pir Zia, Mingled Waters. Sufism and the Mystical Unity of Religions. Preface by Sayyid Ahmad Shah Chishti Mawdudi, New Lebanon NY 2017.
- IZUTSU, Toshihiko, A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism, Tokyo 1966.
- JACOBI, Jolande, Eranos. Vom Zuhörer aus gesehen, in: Du. Kulturelle Monatsschrift 4 (April 1955), S. 51–57.
- JÄGER, Willigis, Suche nach dem Sinn des Lebens. Bewusstseinswandel auf dem Weg nach innen. Vorträge - Ansprachen - Erfahrungsberichte, Fulda <sup>5</sup>1999.
- JAHNEN, Luz / JOAQUIN, Gustavo, Christlicher Humanismus, in: Wörterbuch des Neuen Humanismus (online-Ausgabe).
- JAMBET, Christian (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981 (Les Cahiers de l'Herne 39).
- JAMBET, Christian, Repères biographiques, in: Ders. (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981 (Les Cahiers de l'Herne 39), S. 15–20.
- JAMBET, Christian, Bibliographie générale, in: Ders. (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981 (Les Cahiers de l'Herne 39), S. 345–360.
- JAMBET, Christian, La logique des Orientaux. Henry Corbin et la science des formes, Paris 1983.
- JANICAUD, Dominique, Heidegger en France. Bd. 1, Paris 2001.
- JANSEN, Markus, Digitale Herrschaft. Über das Zeitalter der globalen Kontrolle und wie Transhumanismus und synthetische Biologie das Leben neu definieren, Stuttgart 2015.
- JASPERS, Karl, Philosophie, Bde. 1-3, Berlin 1932.
- JASPERS, Karl, La Norme du jour et la passion de la nuit. chap. 3, pp. 102-116, in: Philosophie, t 3, Métaphysik. Trad. de l'allemand par H. Corbin, in: Hermès 3e série 1 (1939), S. 51–68.
- JASPERS, Karl, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Zürich 1949.
- JASPERS, Karl, Die geistige Situation der Zeit, Berlin u.a. <sup>5</sup>1999.
- JONAS, Hans, Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes, Frankfurt Main 1999.
- JUNG, C.G., Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1936. Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West, Zürich 1937 (Bd. 4), S. 15–111.
- JUNG, C.G., Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1937. Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West, Zürich 1938 (Bd. 5), S. 15–54.
- JUNG, C.G., Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1939. Vorträge über die Symbolik der Wiedergeburt in der religiösen Vorstellung der Zeiten und Völker, Zürich <sup>2</sup>1940 (Bd. 7), S. 399–447.

- JUNG, C.G, Der Geist Mercurius, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1942. Das hermetische Prinzip in Mythologie, Gnosis und Alchemie, Zürich 1943 (Bd. 9), S. 179–236.
- JUNG, C.G, Der Geist der Psychologie, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1946. Geist und Natur, Zürich 1947 (Bd. 14), S. 385–490.
- JUNG, C.G, Antwort auf Hiob, Zürich 1952.
- JUNG, C.G, Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus. Mit 32 Illustrationen, Zürich 1954.
- JUNG, C.G, Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, Zürich 1963.
- JUNG, C.G, Geleitwort und psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol, in: Walter Yeeling EVANS-WENTZ (Hg.), Das Tibetische Totenbuch. Die Nahtod-Erfahrungen auf der Bardo-Stufe, Olten <sup>2</sup>1977, S. 41–56.
- JUNG, C.G, Briefe. Zweiter Band 1946-1955. Herausgegeben von Aniela Jaffé, Zürich in Zusammenarbeit mit Gerhard Adler, London, Olten u.a. <sup>3</sup>1989.
- JUNG, C.G, Réponse à Job. Antwort auf Hiob. Traduit de l'allemand et annoté par le Dr Roland Cahen, Postface de Henry Corbin, Paris 2009 (1964).
- JUNG, C.G / JAFFÉ, Aniela, Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung. Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, Olten <sup>5</sup>1987.
- JUNG, C.G., Psychologie und Alchemie, Olten u.a. 1972.
- JUNG, C.G. / KERÉNYI, Karl, Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos, eleusinische Mysterien, Zürich 1941.
- JÜNGEL, Eberhard, Art. Barth, Karl (1886-1968), in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Berlin u.a. (2002), Bd. 5, S. 251–268.
- KANT, Immanuel, Träume eines Geistersehers. Erläutert durch Träume der Metaphysik. Textkritisch herausgegeben und mit Beilagen versehen von Rudolf Malter, Stuttgart 2008.
- KELLER, Thomas, Deutsch-französische Dritte-Weg-Diskurse. Personalistische Intellektuellendebatten der Zwischenkriegszeit, München 2001.
- KERÉNYI, Karl, Was bedeutet der Name Eranos?, in: Du. Kulturelle Monatsschrift 4 (April 1955), S. 39–40.
- KERÉNYI, Magda, Eranos-Index. Für die Jahrbücher I-XXI, 1933-1956, Zürich 1961.
- KERÉNYI, Magda, Eranos-Index. Für die Jahrbücher XXVI-XXX, 1957-1961, Zürich 1965.
- KERMANI, Navid, Ungläubiges Staunen. Über das Christentum, München <sup>3</sup>2015.
- KHAN, Hazrat Inayat, A Sufi message of spiritual liberty, London 1914.
- KHAN, Hazrat Inayat, The Unity of Religious Ideals, London 1921.
- KIERKEGAARD, Sören, Die Krankheit zum Tode. Eine christliche psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus. Übersetzt und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay 'Zum Verständnis des Werkes' herausgegeben von Liselotte Richter, Hamburg <sup>4</sup>2002.
- KIERKEGAARD, Søren, Traité du désespoir (La maladie mortelle). Traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, Paris 1932.
- KINGSLEY, Peter, Reality, Amerang 2012.
- KIRSCHLEGER, Pierre-Yves, Roland de Pury 1907-1979. Parcours biographique et thématique, in: Pierre-Yves KIRSCHLEGER u.a. (Hg.), Roland de Pury 1907-1979. Un théologien protestant non-conformiste en son siècle, Lyon 2008, S. 9–17.
- KOYRE, Alexandre, La philosophie de Jacob Boehme, Paris 1929.
- KOYRE, Alexandre, Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI<sup>e</sup> siècle allemand, Paris 1971.
- KOYRÉ, Alexandre, Paracelsus (1493-1541), Zürich 2012.
- KREBS, Andreas, Friedrich Schleiermacher interkulturell gelesen, Nordhausen 2011.
- KÜNG, Hans, Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft, München u.a. <sup>3</sup>2004.
- KÜSTENMACHER, Marion u.a., Gott 9.0. Wohin unsere Gesellschaft spirituell wachsen wird, Gütersloh u.a. <sup>3</sup>2011.
- LANDOLT, Hermann, Henry Corbin, 1903-1978. Between Philosophy and Orientalism, in: Journal of the American Oriental Society 119(3) (1999), S. 484–490.
- LANDOLT, Hermann, Henry Corbin's Understanding of Mullā Ṣadrā, in: Ders. (Hg.), Recherches en spiritualité iranienne. Recueil d'articles, Téhéran 2005, S. 357–364.
- LANDOLT, Hermann, Suhrawardī between Philosophy, Sufism and Ismailism. A Re-Appraisal, in: Ders. (Hg.), Recherches en spiritualité iranienne. Recueil d'articles, Téhéran 2005, S. 107–118.
- LANDOLT, Hermann, Suhrawardī's 'Tales of Initiation', in: Ders. (Hg.), Recherches en spiritualité iranienne. Recueil d'articles, Téhéran 2005, S. 83–105.

- LANDOLT, Hermann, Introduction, in: Hermann LANDOLT u.a. (Hg.), *An Anthology of Ismaili Literature. A Shi'i Vision of Islam*, London u.a. 2008, S. 85–86.
- LANG, Bernhard, *Die Taten des Petrus*. Übersetzt und eingeleitet von Bernhard Lang, Göttingen 2015.
- LAUDE, Patrick, *Pathways to an inner Islam*. Massignon, Corbin, Guénon, and Schuon, Albany 2010.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Monadologie / Lehrsätze der Philosophie*. Letzte Wahrheiten über Gott, die Welt, die Natur der Seele, den Menschen und die Dinge. Französisch-deutsche Textausgabe. Übersetzt, herausgegeben und erstmals fortlaufend kommentiert von Joachim Christian Horn, Darmstadt 2009.
- LEIJENHORST, Cees, Art. Neoplatonism III. Since the Renaissance, in: Wouter J. HANEGRAAFF (Hg.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden u.a. 2006, S. 841–846.
- LEMBECK, Karl-Heinz, *Einführung in die phänomenologische Philosophie*, Darmstadt 1994.
- LOEWENICH, Walther von, *Luthers theologia crucis*, München 1929.
- LÖHR, Winrich / ESS, Joseph van, Art. Doketismus, in: Hans Dieter BETZ u.a. (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* 4 Online, Leiden 2015-.
- LOHSE, Eduard, *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen <sup>10</sup>2000.
- LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris 1969.
- LYSSY, Ansgar, *Monaden als lebendige Spiegel des Universums* (§§ 56f., 60-63, 83), in: Hubertus BUSCHE (Hg.), *Monadologie*, Berlin 2009, S. 145–160.
- MALLASZ, Gitta (Hg.), *Die Antwort der Engel*. Einsiedeln <sup>10</sup>1998.
- MAN, Henri de, *L'Idée socialiste*. Traduit de l'allemand par H. Corbin et A. Kojewnikov, Paris 1935.
- MANDEL, Gabriele, *Gott hat neunundneunzig Namen. Die spirituelle Botschaft des Korans*, Augsburg 1997.
- MARITAIN, Jacques, *Primauté du spirituel*, Paris <sup>17</sup>1927.
- MARX, Karl u.a., *Das kommunistische Manifest*. Einführung, Text, Kommentar, München 2012.
- MASSIGNON, Louis, *La passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj. Martyr mystique de l'Islam, Exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, Paris 1922.
- MCENTEE, Rory / BUCKO, Adam, *The New Monasticism. An Interspiritual Manifesto for Contemplative Living*. Foreword by Llewellyn Vaughan-Lee, Preface by Mirabai Starr, Afterword by Thomas Keating, New York 2015.
- MCEVILLE, Thomas, *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York 2002.
- MCGINN, Bernard, *Die Mystik im Abendland. Band 1: Ursprünge*, Freiburg u.a. 2010.
- MCGINN, Bernard, *Die Mystik im Abendland. Band 4: Fülle - Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300-1500)*, Freiburg u.a. 2010.
- MCGUIRE, William, *Bollingen. An adventure in collecting the past*, Princeton 1982.
- MEISTER ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate*. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, Zürich 1979.
- METZKE, Erwin, *J.G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Darmstadt 1967 (=1934).
- MICHAUX, Henri (Hg.), *Hermès. Mystique - Poésie - Philosophie, Revue trimestrielle - troisième série*, Bruxelles 1939 (Hermès 3).
- MILLER, David L., *The New Polytheism. Rebirth of the Gods and Goddesses*. Prefatory letter by Henry Corbin, appendix by James Hillman, Dallas <sup>2</sup>1981.
- MONCELON, Jean, Louis Massignon et Henry Corbin, in: Jacques KERYELL (Hg.), *Louis Massignon et ses contemporains*. Préface de Maurice de Gandillac, Paris 1997, S. 201–219.
- MUHSIN, Mahdi, *Orientalism and the study of islamic philosophy*, in: *Journal of Islamic Studies* 1 (1990), S. 73–98.
- MÜLLER, Peter, *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt 2010.
- MUNIER, Roger (Hg.), *Henry Corbin. L'Iran et la philosophie*, Paris 1990.
- NANTE, Bernardo, *Eranos: The Study of Religion as a Religious Phenomenon*, in: *Spring: A Journal of Archetype and Culture* 92 (2015), S. 169–190.
- NASR, Seyyed Hossein, Henry Corbin. 'L'exil occidental': une vie et une œuvre en quête de l'Orient des Lumières, in: Seyyed Hossein NASR / Henry CORBIN (Hg.), *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Tehran 1977 = 1397 h, S. 3–27.
- NASR, Seyyed Hossein, *Die Erkenntnis und das Heilige*, München 1990.
- NASR, Seyyed Hossein, Art. Guénon, René, in: Lindsay JONES / et al. (Hg.), *Encyclopedia of Religion*. Second Edition, Detroit <sup>2</sup>2005, Bd. 6, S. 3706–3708.
- NASR, Seyyed Hossein, *Islamic philosophy from its origin to the present. Philosophy in the land of prophecy*, Albany 2006.

- NASR, Seyyed Hossein, Prolegomenon, in: Seyyed Hossein NASR / Mehdi AMINRAZAVI (Hg.), An Anthology of Philosophy in Persia. Volume 1: From Zoroaster to 'Umar Khayyām, London 2008, S. 1–10.
- NASR, Seyyed Hossein / AMINRAZAVI, Mehdi (Hg.), An Anthology of Philosophy in Persia. Volume 1: From Zoroaster to 'Umar Khayyām, London 2008.
- NASR, Seyyed Hossein / JAHANBEGLOO, Ramin, In search of the sacred. A conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought, Santa Barbara 2010.
- NASR, Seyyed Hossein / LEAMAN, Oliver (Hg.), History of Islamic philosophy, Bde. 1-2, London u.a. 1996.
- NEUMANN, Erich, Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Mit einem Vorwort von C.G. Jung, München <sup>2</sup>1974.
- NICOLAUS, Georg, C.G. Jung and Nikolai Berdyaev. Individuation and the person / a critical comparison, London 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen, Berlin 1980.
- NIETZSCHE, Friedrich, Die fröhliche Wissenschaft, Berlin 2013.
- NIGG, Walter, Das Buch der Ketzer, Zürich u.a. 1949.
- NIGG, Walter, Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit, Zürich u.a. 1959.
- NIGG, Walter, Friedrich Nietzsche. Mit einem Vorwort von Max Schoch, Zürich 1994.
- NYBERG, Henrik Samuel, Die Religionen des alten Iran, Leipzig 1938.
- OEPKE, Albrecht, Karl Barth und die Mystik, Leipzig 1928.
- OLDMEADOW, Kenneth, Traditionalism. Religion in the light of the Perennial Philosophy, Colombo 2000.
- ORIGENES / VON BALTHASAR, Hans Urs, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften.
- OTTO, Rudolf, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München <sup>29</sup>1936.
- PAGELS, Elaine, Das Geheimnis des fünften Evangeliums. Warum die Bibel nur die halbe Wahrheit sagt, München <sup>2</sup>2004.
- PANIKKAR, Raymond, Eine Betrachtung über Melchisedek, in: Kairos: Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie 1 (1959), S. 5–17.
- PANIKKAR, Raymond, Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben, München 1990.
- PENG-KELLER, Simon, Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs. Begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Erkundungen mit Blick auf das Selbstverständnis von Spiritual Care, in: Spiritual Care. Zeitschrift für Spiritualität in den Gesundheitsberufen 1 (2014), S. 36–47.
- PENG-KELLER, Simon, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010.
- PIETSCH, Roland, Jacob Böhmes Lehre von der göttlichen Weisheit und der himmlischen Jungfrau Sophia, in: Oberlausitzische Gesellschaft der Wissenschaften e.V. zu Görlitz (Hg.), Erkenntnis und Wissenschaft bei Jacob Böhme (1575-1624), Internationales Jacob-Böhme-Symposium, Görlitz 2000, Oettel 2001, S. 35–51.
- PINTO, Louis, (Re)traductions. Phénoménologie et 'philosophie allemande' dans les années 1930, in: Actes de la recherche en sciences sociales 145 (2002), S. 21–33.
- PLATON / EIGLER, Gunther, Platon Werke. Band 3: Phaidon - Das Gastmahl – Kratylos. Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, Darmstadt <sup>6</sup>2011.
- PLATON / EIGLER, Gunther, Platon Werke. Band 5: Phaidros - Parmenides - Epistolai (Briefe). Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, Darmstadt <sup>6</sup>2011.
- PLOTINUS / HARDER, Richard, Plotins Schriften. Übersetzt von Richard Harder, Neubearbeitung mit griechischem Text und Anmerkungen, Bde. 1-5, Hamburg 1956.
- PORTMANN, Adolf, Vom Sinn und Auftrag der Eranos-Tagungen, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1961. Der Mensch im Spannungsfeld der Ordnungen, Zürich 1962 (Bd. 30), S. 7–28.
- PORTMANN, Adolf, Zur Erinnerung an Olga Fröbe, in: Ders. (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1962. Der Mensch, Führer und Geführter im Werk, Zürich 1963 (Bd. 31), S. 6–8.
- PORTMANN, Adolf, Eranos Jahrbuch. Vollständiges Verzeichnis der Eranos-Jahrbücher mit den Autorennamen und Vortragstiteln der Eranos-Tagungen seit 1933, Zürich 1965.
- PORTMANN, Adolf / RITSEMA, Rudolf, Vorwort, in: Dies. (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1974. Norms in a changing world - Normen im Wandel der Zeit - Avenir et devenir des normes, Leiden 1977 (Bd. 43).
- POYA, Abbas, Denken jenseits von Dichotomien. Iranisch-religiöse Diskurse im postkolonialen Kontext, Bielefeld 2014.
- PUECH, Henri-Charles, Der Begriff der Erlösung im Manichäismus, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1936. Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West, Zürich 1937 (Bd. 4), S. 183–286.
- PULVER, Max, Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und in der Ostkirche, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1942. Das hermetische Prinzip in Mythologie, Gnosis und Alchemie, Zürich 1943 (Bd. 9), S. 253–303.
- PURY, Roland de, Lettres d'Europe. Un jeune intellectuel dans l'entre-deux-guerres. 1931-1934, Genève 2010.

- QUISPÉL, Gilles, La conception de l'homme dans la gnose valentinienne, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1946. Geist und Natur, Zürich 1947 (Bd. 14), S. 249–286.
- QUISPÉL, Gilles, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951.
- QUITMANN, Helmut, Humanistische Psychologie. Psychologie, Philosophie, Organisationsentwicklung, Göttingen <sup>3</sup>1996.
- RATH, Wilhelm, Der Gottesfreund vom Oberland. Sein Leben, geschildert auf Grundlage der Urkundenbücher des Johanniterhauses 'Zum Grünen Wörth' in Strassburg, Stuttgart <sup>4</sup>1985.
- REIBNITZ, Barbara von, Der Eranos-Kreis. Religionswissenschaft und Weltanschauung oder der Gelehrte als Laien-Priester, in: Richard FABER / Christine HOLSTE (Hg.), Kreise - Gruppen - Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziationen, Würzburg 2000, S. 425–440.
- REITZENSTEIN, Richard, Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Bonn 1921.
- REYMOND, Bernard, Théologies ou prophète? Les francophones et Karl Barth avant 1945, Lausanne 1985.
- RINGBOM, Lars-Ivar, Graltempel und Paradies. Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter, Stockholm 1951.
- ROBINSON, Francis, The Mughal Emperors. And the Islamic Dynasties of India, Iran and Central Asia, 1206-1925. With 238 illustrations, 123 in colour, London 2007.
- ROHLS, Jan, Protestantische Theologie der Neuzeit. Band II: Das 20. Jahrhundert, Tübingen 1997.
- ROHR, Richard, Pure Präsenz. Sehen lernen wie die Mystiker, München 2010.
- ROMANKIEWICZ, Brigitte, Sophia kehrt zurück. Evangelische Mystik im Schatten Luthers, Freiburg u.a. 2016.
- ROSENBERG, Alfons, Die Seelenreise. Wiedergeburt, Seelenwanderung oder Aufstieg durch die Sphären, Olten u.a. 1952.
- ROUSSELLE, Erwin, Seelische Führung im lebenden Taoismus, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1933. Yoga und Meditation im Osten und im Westen, Zürich 1934 (Bd. 1), S. 135–199.
- RUDOLPH, Kurt, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen <sup>3</sup>1990.
- RUDOLPH, Ulrich, Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München <sup>2</sup>2008.
- RUDOLPH, Ulrich, Einleitung, in: Ulrich RUDOLPH / Renate WÜRSCH (Hg.), Philosophie in der islamischen Welt. Band 1: 8.-10. Jahrhundert, Basel 2012, S. XIII–XXXV.
- RŪMĪ, Muḥammad Ḡalāl ad-Dīn, Das Maṭnavī. Erstes Buch. Aus dem Persischen übertragen von Bernhard Meyer, Kaveh und Jilla Dalir Azar, Zürich <sup>2</sup>2012.
- RUZBIHAN Baqli / ERNST, Carl W., The Unveiling of Secrets. Diary of a Sufi Master. Translated by Carl W. Ernst, Chapel Hill 1997.
- SAFRANSKI, Rüdiger, Romantik. Eine deutsche Affäre, Frankfurt am Main <sup>4</sup>2011.
- SARNOWSKY, Jürgen, Die Templer, München 2009.
- SARNOWSKY, Jürgen, Die Johanniter. Ein geistlicher Ritterorden in Mittelalter und Neuzeit, München 2011.
- SCHÄR, Hans, Religion und Seele in der Psychologie C.G. Jungs, Zürich 1946.
- SCHIMMEL, Annemarie, Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, Frankfurt am Main u.a. 1995.
- SCHIMMEL, Annemarie, Ein Interview mit Prof. Annemarie Schimmel, in: Gonstika 10 (1999), S. 19–24.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Göttingen <sup>7</sup>1991.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, München 2005.
- SCHOEPS, Hans Joachim, Theologie und Geschichte des Judentums, Tübingen 1949.
- SCHOEPS, Hans Joachim, Vom himmlischen Fleisch Christi, Tübingen 1951.
- SCHOLEM, Gershom, Kabbalah und Mythos, in: Olga FRÖBE-KAPTEYN (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1949. Der Mensch und die mythische Welt, Zürich 1950 (Bd. 17), S. 287–334.
- SCHOLEM, Gershom, Identifizierung und Distanz. Ein Rückblick, in: Adolf PORTMANN / Rudolf RITSEMA (Hg.), Eranos-Jahrbuch 1979. Denken und mythische Bildwelt - Thought and Mythic Images - Image mythique et pensée, Frankfurt am Main 1981 (Bd. 48), S. 463–467.
- SCHOLEM, Gershom / SHEDLETZKY, Itta, Briefe III. 1971-1982, München 1999.
- SCHÜSSLER, Werner / STURM, Erdmann, Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt <sup>2</sup>2015.
- SCHULTHEISS, Peter, Wie Engel begleiten. Erfahrungen aus biblischer und heutiger Zeit, Bern 2009.
- SCHUON, Frithjof, Esoterik als Grundsatz und als Weg. Übersetzt, mit Anmerkungen und einem Glossar versehen von Wolf Burbat, Deutschland (Jahr nicht ersichtlich).
- SHAYEGAN, Daryush, Henry Corbin. Penseur de l'Islam spirituel, Paris 2011.
- AL-SUHRAWARDĪ, Shihāb al-Dīn / SINAI, Nicolai, Philosophie der Erleuchtung. Hikmat al-Ishrāq. Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Nicolai Sinai, Berlin 2011.

- SILESIOUS, Angelus, Cherubinischer Wandersmann, Berlin 2013.
- SLAJE, Walter, Upanischaden. Arkanum des Veda, Frankfurt am Main u.a. 2009.
- SOSTER, Maria, Le développement de la pensée d'Henry Corbin pendant les années Trente, online unter : <https://de.scribd.com/document/78259938/Le-developpement-de-la-pensee-d-Henry-Corbin-pendant-les-annees-trente-par-Maria-Soster> (02.02.2017).
- SOURIAU, Étienne, Les différents modes d'existence, Paris 1943.
- SPRUNG, L. +. H., Art. Panpsychismus, in: Joachim RITTER (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel ab 1971, 50f.
- STAGEL, Elisabeth / SEUSE, Heinrich, Das Leben des seligen Heinrich Seuse. Übersetzt von Georg Hofmann und eingeleitet von Walter Nigg, Düsseldorf 1966.
- STAUFFER, Richard, Adieu à Henry Corbin. Homélie prononcée aux obsèques, le 11 octobre 1978, in: Stella CORBIN / Jean-Louis VIEILLARD-BARON (Hg.), Les yeux de chair et les yeux de feu. La science et la gnose. Colloque tenu à Paris les 2, 3 et 4 juin 1978, Paris 1979 (Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 5), S. 9–15.
- STAUFFER, Richard, Théologien protestant, in: Christian JAMBET (Hg.), Henry Corbin, Paris 1981 (Les Cahiers de l'Herne 39), S. 186–191.
- STEIN, Murray, Introduction, in: Ders. (Hg.), Encountering Jung. On Christianity, Selected and introduced by Murray Stein, Princeton 1999, S. 3–23.
- STEIN, Murray, Minding the Self. Jungian meditations on contemporary spirituality, London u.a. 2014.
- STEINDL-RAST, David, Credo. Ein Glaube, der alle verbindet. Mit einem Vorwort des Dalai Lama, Freiburg u.a. 2010.
- STRAUSBERG, Michael, Art. Nyberg, Henrick Samuel (1889-1974), in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Berlin u.a. (2002), Bd. 24, S. 709–711.
- STROUMSA, Sarah, Avicenna's Philosophical Stories. Aristotle's Poetics Reinterpreted, in: Arabica Vol. 39, Fasc. 2 (1992), S. 183–206.
- STRUCK, Peter T., Art. Symbol and Symbolism, in: Lindsay JONES / et al. (Hg.), Encyclopedia of Religion. Second Edition, Detroit 2005, Bd. 13, S. 8906–8915.
- SUBTELNY, Maria E., History and Religion. The Fallacy of Metaphysical Questions (A Review Article), in: Iranian Studies 36 (1) (2003), S. 91–101.
- SUDBRACK, Josef, Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten. Dionysios der Areopagite und die Poesie der Gotteserfahrung, Freiburg 2006.
- SUHRAWARDĪ, Shihāb al-Dīn / LÖBER, Bettina, Das Rauschen der Flügel Gabriels. Drei Erzählungen des "Meisters der Erleuchtung" Suhrawardi, Birnbach 2006.
- SUZUKI, Daisatz T., Die grosse Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. Aus dem Englischen von Felix Schottlaender. Mit einem Geleitwort von C.G. Jung, München 2012.
- SWEDENBORG, Emanuel, Himmel und Hölle (De coelo et ejus mirabilibus et de inferno ex auditis et visis). Beschrieben nach Gehörtem und Gesehenem von Emanuel Swedenborg. Aus der lateinischen Urschrift übersetzt von Dr. J.F.J. Tafel, Zürich 2002.
- ṬABĀṬABĀ'Ī, Muḥammad Husayn, Shi'a. Translated by Sayyid Husayn Nasr, Qum 1981.
- TAGORE, Rabindranath / KABIR, Hundert Gedichte Kabirs, Freiburg im Breisgau 2013.
- TALIAFERRO, Charles / TEPLY, Alison J. (Hg.), Cambridge Platonist Spirituality, New York u.a. 2004.
- TARNAS, Richard, Idee und Leidenschaft. Die Wege des westlichen Denkens, München 1999.
- THEISSEN, Gerd, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000.
- TOUCHARD, Jean, L'esprit des années 1930. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française, in: Guy MICHAUD (Hg.), Tendances politiques dans la vie française depuis 1789, Paris 1960, S. 89–120.
- TROELTSCH, Ernst, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen 1902.
- TWORUSCHKA, Udo, Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker, Köln u.a. 2011.
- VAN INGEN, Ferdinand, Jacob Böhmes Begriff der Imagination, in: ProQuest 22 (1993), S. 515–530.
- VERENE, Donald Phillip, Art. Cassirer, Ernst, in: Lindsay JONES / et al. (Hg.), Encyclopedia of Religion. Second Edition, Detroit 2005, Bd. 3, S. 1448–1450.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, Avertissement, in: Stella CORBIN / Jean-Louis VIEILLARD-BARON (Hg.), Les yeux de chair et les yeux de feu. La science et la gnose. Colloque tenu à Paris les 2, 3 et 4 juin 1978, Paris 1979 (Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 5), S. 7–8.
- VOLLENWEIDER, Samuel, Zwischen Monotheismus und Engelschristologie, in: Ders. (Hg.), Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie, Tübingen 2002, S. 3–27.
- VON STOSCH, Klaus, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn u.a. 2012.
- VON STOSCH, Klaus / KHORCHIDE, Mouhanad (Hg.), Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen, Paderborn 2016.

- WAARDENBURG, Jacques, Rez. Histoire de la Philosophie Islamique (review), in: Journal of the History of Philosophy 5 (1967), S. 166–170.
- WALACH, Harald, Art. Transpersonale Psychologie, in: Dorsch. Lexikon der Psychologie (online-Ausgabe).
- WASSERSTROM, Steven M., Religion after religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos, Princeton 1999.
- WAUGH, Earle, En Islam iranien. Book Review, in: History of Religions Vol. 14, No. 4 (1975), S. 322–344.
- WEHR, Gerhard, Franz von Baader. Zur Reintegration des Menschen in Religion, Natur und Erotik, Freiburg im Breisgau 1980.
- WEHR, Gerhard, Gnosis, Gral und Rosenkreuz. Esoterisches Christentum von der Antike bis heute, Köln 2007.
- WEHR, Gerhard, "Nirgends, Geliebte, wird Welt sein als innen". Lebensbilder der Mystik im 20. Jahrhundert, Gütersloh 2011.
- WEHR, Gerhard, Die Bruderschaft der Rosenkreuzer. Die Originaltexte und Goethes Fragment 'Die Geheimnisse', Frankfurt am Main 2015.
- WEIGEL, Valentin, Vom Ort der Welt, in: Valentin WEIGEL / Horst PFEFFERL (Hg.), Vom Ort der Welt; Scholasterium christianum. Herausgegeben und eingeleitet von Horst Pfefferl, Stuttgart u.a. 2014, S. 3–83.
- WEINREB, Friedrich, Die Rolle Esther. Das Buch Esther nach der ältesten jüdischen Überlieferung, Zürich 1968.
- WEINREB, Friedrich, Das Buch Jona. Der Sinn des Buches Jonah nach der ältesten jüdischen Überlieferung, Zürich 1970.
- WEINREB, Friedrich, Die jüdischen Wurzeln des Matthäus-Evangeliums, Zürich 1972.
- WEINREB, Friedrich, Schöpfung im Wort. Die Struktur der Bibel in jüdischer Überlieferung, Weiler im Allgäu <sup>2</sup>2002.
- WERNER, Martin, Die Entstehung des christlichen Dogmas. Problemgeschichtlich dargestellt, Tübingen 1941.
- WIESEL, Elie, Der Schwur von Kolvillág. Roman, München 1986.
- WILBER, Ken, Eros, Kosmos, Logos. Eine Jahrtausend-Vision, Frankfurt am Main 2001.
- WILBER, Ken, Ganzheitlich handeln. Eine integrale Vision für Wissenschaft, Politik, Wissenschaft und Spiritualität, Kempten 2001.
- WILBER, Ken u.a., Integrale Lebenspraxis. Körperliche Gesundheit. Emotionale Balance. Geistige Klarheit. Spirituelles Erwachen. Ein Übungsbuch, München 2010.
- WILBER, Ken, Integrale Spiritualität. Spirituelle Intelligenz rettet die Welt, München <sup>4</sup>2011.
- WILHELM, Richard / JUNG, C.G., Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch, München 1929.
- WILHELM, Richard / JUNG, C.G., Geheimnis der Goldenen Blüte. Das Buch von Bewusstsein und Leben. Aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm. Mit einem Kommentar von C.G. Jung, München <sup>7</sup>1996.
- WIMMER, Franz Martin, Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung, Wien 2004.
- WITTEVEEN, Hendrikus J., Universaler Sufismus. Die Sufi-Botschaft von Hazrat Inayat Khan, Heilbronn <sup>1</sup>1998.
- YOUSEFI, Hamid Reza, Einführung in die islamische Philosophie. Eine Geschichte des Denkens von den Anfängen bis zur Gegenwart, Paderborn 2014.
- YUSA, Michiko, Art. Henotheism, in: Lindsay JONES / et al. (Hg.), Encyclopedia of Religion. Second Edition, Detroit <sup>2</sup>2005, Bd. 6, S. 3913–3914.
- ZWAHLEN, Regula M., Das revolutionäre Ebenbild Gottes. Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjaev und Sergej N. Bulgakov, Berlin 2010.